



Paulo Henrique Flores Cople

A máquina do mundo:

Sujeito, produção e Natureza na constituição da modernidade

Tese de Doutorado

Tese apresentada como requisito parcial para a obtenção do grau de Doutor pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da PUC-Rio.

Orientador: Prof. Rodrigo Guimarães Nunes

Rio de Janeiro

Abril de 2018



Paulo Henrique Flores Cople

A máquina do mundo:

Sujeito, produção e Natureza na constituição da modernidade

Tese apresentada como requisito parcial para a obtenção do grau de Doutor pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia do Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-Rio.

Prof. Rodrigo Guimarães Nunes

Orientador
Departamento de Filosofia da PUC-Rio

Prof. Adriano Pilatti

Departamento de Direito da PUC-Rio

Prof. Alexandre Pinto Mendes

Departamento de Direito da UFRJ

Prof. Eduardo Viveiros de Castro

Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional/UFRJ

Prof. Ulysses Pinheiro

Departamento de Filosofia da UFRJ

Profª. Monah Winograd

Coordenadora Setorial de Pós-Graduação e Pesquisa do Centro de

Teologia e Ciências Humanas – PUC-Rio

Rio de Janeiro, 19 de abril de 2018

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização do autor, do orientador e da universidade.

Paulo Henrique Flores Cople

Graduou-se em Filosofia na UFRJ em 2011. Mestre em Filosofia pela UFRJ em 2013. Desenvolve pesquisas em História da Filosofia Moderna e Contemporânea, Ontologia e Filosofia Política.

Ficha Catalográfica

Flores, Paulo Henrique Cople

A máquina do mundo : sujeito, produção e natureza na constituição da modernidade / Paulo Henrique Flores Cople ; orientador: Rodrigo Guimarães Nunes. – 2018.
281 f ; 30 cm

Tese (doutorado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Filosofia, 2018.

Inclui bibliografia

1. Filosofia – Teses. 2. Sujeito. 3. Produção. 4. Natureza. 5. Modernidade. I. Nunes, Rodrigo Guimarães. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Filosofia. III. Título.

CDD:100

*Àqueles que nascem,
com a esperança de que vejam um mundo mais
luminoso do que o de nossos tempos.*

Agradecimentos

Em primeiro lugar, à família Zamora-Flores, sem a qual nada teria sido possível, com a qual aprendi a disciplina nos estudos, o cuidado na percepção e de quem sempre tive o amor e o apoio: Alberto Flores, Ana Luisa Flores, Clecy Zamora (*in memoriam*), Maria Carmem Zamora Flores (minha amada mãe), e Renato Zamora Flores.

Aos amigos, próximos e distantes: Ádamo da Veiga, Alexandre Mendes, Aluana Guillarducci (meu amor), Alyne Costa, Ana Paula Morel, André Basséres, Aredze Xukurú, Bianca Bastos, Caio Almendra, Fernando Vife, Gustavo Fernandes, José Castillero, Kauê Barreto, Luiza Flores, Paula Clapp, Pedro Cazes, Pedro Gomlevsky, Rafael Gomes, Rafael Saldanha, Rodrigo Magalhães e todos aqueles com quem minha memória comete a gafe de falhar.

Aos amigos que foram também mestres: Eduardo Viveiros de Castro, João Barbosa, Mauricio Rocha e Rodrigo Nunes.

Este trabalho foi realizado com o apoio do CNPq. Agradeço imensamente à PUC-Rio pela isenção ao longo da pós-graduação.

Resumo

Cople, Paulo Henrique Flores; Nunes, Rodrigo Guimarães. **A máquina do mundo: Sujeito, produção e Natureza na constituição da modernidade**. Rio de Janeiro, 2018. 281p. Tese de Doutorado- Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

O problema do sujeito foi um dos problemas mais discutidos na filosofia da segunda metade do século XX. No entanto, ele o foi na maior parte das vezes nos termos de uma crítica teórica que não analisou os conteúdos e determinações materiais correspondentes ao conceito de sujeito e que não o pensou como uma *prática social*. É o que nos propomos a fazer, tentando entender o nascimento do conceito de sujeito nos termos de uma perspectiva materialista. Assim, o conceito de sujeito se mostrou como uma tentativa de pensar as práticas de produção modernas, como a forma de uma produção compreendida nos termos do desenvolvimento de uma força puramente subjetiva de trabalho, em uma relação próxima com a propriedade privada dos meios de produção e a moral do trabalho. Foi, além disso, o mesmo conceito de sujeito que sobreviveu, apesar das invenções materialistas de Marx, no interior de certos desvios teóricos do materialismo histórico. Seria necessário desenvolver um outro conceito de produção, capaz de ir para além da ontologia política da modernidade dominante que está implicada no sistema conceitual do sujeito, capaz de nos deslocar para o interior de uma ontologia política do naturalismo radical, ou mesmo do spinozismo, para que possamos pensar uma retificação da teoria e da política socialistas. É através da elaboração dos esboços de uma nova teoria da produção que nos propomos a repensar e fazer avançar a prática teórica do materialismo. Foi nos termos de uma Filosofia da Natureza como produção e dos processos de produção de subjetividade que retomamos, assim, o problema da produção na modernidade, buscando abrir um pouco mais o espaço conceitual para se pensar uma outra modernidade.

Palavras-chave

Sujeito; Natureza; Produção; Modernidade.

Résumé

Cople, Paulo Henrique Flores; Nunes, Rodrigo Guimarães (Directeur). **La machine du monde: Sujet, production et Nature dans la constitution de la modernité.** Rio de Janeiro, 2018. 281p. Tese de Doutorado- Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Le problème du sujet a été un des problèmes les plus discutés dans la philosophie de la deuxième moitié du XX^{me} siècle. Cependant, il l'a été souvent dans les cadres d'une critique théorique qui n'analysait pas les contenus et déterminations matérielles correspondants au concept de sujet, qui ne le comprenait pas comme une *pratique sociale*. C'est ça que nous nous proposons de faire, essayant de comprendre la naissance du concept de sujet dans les cadres d'une perspective matérialiste. Or, le concept de sujet nous a apparu comme un effort à penser les pratiques de production modernes, comme la forme d'une production comprise dans les termes du développement d'une force purement subjective de travail, elle-même dans un étroit rapport avec la propriété privée des moyens de production et la morale du travail. C'était d'ailleurs le même concept de sujet que persistait, malgré les inventions matérialistes de Marx, au cœur de certaines déviations théoriques du matérialisme historique. Il faudrait développer un autre concept de production, capable de dépasser l'ontologie politique de la modernité dominante impliqué dans le système conceptuel du sujet, capable de nous plonger dans une ontologie politique du naturalisme radical, voire dans le spinozisme, pour qu'on peut penser une rectification théorique et politique du socialisme. C'est par une élaboration des esquisses d'une nouvelle théorie de la production que nous nous proposons à faire avancer et à réélaborer la pratique théorique du matérialisme. C'était dans les termes d'une philosophie de la nature comme production et des processus de production de subjectivité qu'on a ainsi repris le problème de la production dans la modernité, cherchant ainsi à ouvrir un peu plus l'espace conceptuel à penser une autre modernité.

Mots clefs

Sujet; Nature; Production; Modernité

Sumário

1.Introdução	10
2. Introdução à Crítica da Psicologia Política	20
2.1: Uma hipótese para colocar o problema: o que é o sujeito?	20
2.2: Kant e o problema do sujeito	31
2.3: Metafísica e moral: o sentido do idealismo	47
2.4: O mundo moral: Direito, Virtude, História	65
2.5: Para uma Crítica da Psicologia Política	89
3. O comunismo e seu duplo	93
3.1: Gênese histórico-material do sujeito: uma nova hipótese	93
3.2: Marx, o idealista: elementos de uma crítica	117
3.3: Marx, o materialista: elementos de uma retomada	141
4. O processo de produção	164
4.1: O que é o materialismo?	164
4.2: A produção geral	179
4.3: O problema das relações de produção	208
4.4: A subjetividade: panpsiquismo e produção	236
5.Conclusão: A produção de subjetividade	253
6. Referências Bibliográficas	274

Afirmo com toda a convicção que, no período materialista de seu desenvolvimento, Marx e Engels nunca abandonaram a perspectiva de Spinoza. Essa convicção, incidentalmente, se baseia no testemunho pessoal de Engels. Depois de visitar a Exposição Mundial de Paris em 1889, fui para Londres me encontrar com Engels. Por quase toda uma semana, tive o prazer de ter longas conversas com ele sobre uma série de problemas teóricos e práticos. Quando, em uma ocasião, estávamos discutindo filosofia, Engels condenou duramente o que Stern havia muito imprecisamente chamado de “materialismo naturphilosophische”. “Então você pensa”, eu perguntei, “que o velho Spinoza estava certo quando disse que o pensamento e a extensão não são nada mais do que atributos de uma mesma substância?” “É claro”, respondeu Engels, “o velho Spinoza estava absolutamente correto”.

- Georgi Plekhanov, *Bernstein e o materialismo*

1.

Introdução

A problemática dominante na formação cultural moderna, o eixo teórico que dá a ela sua orientação majoritária, é a noção de sujeito. E mesmo todas as segmentações duais, todos os dualismos categoriais da modernidade (liberdade/necessidade, Eu/Outro, cultura/natureza...) só podem encontrar suas condições teóricas precisas em uma sistema ordenado em torno do conceito de sujeito. Como formação cultural, a modernidade pode ser adequadamente definida como a concepção geral de que são os seres humanos, individual e/ou coletivamente, que fazem sua própria história¹. No entanto, não é o conceito de sujeito que instaura a modernidade. Antes, ele surge como uma das tentativas de elaborar suas encruzilhadas e problemas teoricamente, de pensar seus impasses e experiências. Ele não pode ser separado de um certo conjunto de práticas que tentavam responder positivamente este bloco de problemas e que se tornarão dominantes na modernidade. O sujeito é o conceito destas práticas, e sua significação real não pode ser separada delas.

Por outro lado, nenhuma formação cultural pode ser compreendida separadamente do conjunto ordenado de relações sociais materiais nos marcos dos quais ela se constitui. Não se trata de afirmar que uma formação cultural se reduz a um efeito de superfície derivado de uma esfera material que a suporta, a própria imagem (real) de uma determinação em última instância dos acontecimentos sociais pela economia sendo o resultado de uma forma específica de ordenação do conjunto de relações sócio-históricas, mas que ela é, junto da política e da economia, uma das instâncias em que se desenvolve o processo de produção da vida material e que não pode ser compreendida a não ser em sua conexão constituinte com elas. Desta perspectiva, é mesmo necessário que as condições reais para uma análise rigorosa do sistema conceitual do sujeito devam ser encontradas em uma investigação conjunta

¹ AMIN, S. *Eurocentrism*, p. 13.

das relações sociais dominantes na modernidade, ou, o que é o mesmo, na investigação das relações sociais estruturantes do modo de produção capitalista. Com efeito, se como formação cultural a modernidade se define como a afirmação da agência histórica da humanidade, como formação social – i.e. como totalidade social concreta e historicamente determinada encarada desde a instância econômica – se define pela dominação do modo de produção capitalista. Em certo sentido, cada instância é um domínio de práticas que se sucedem segundo uma dinâmica própria, ainda que todas elas sejam fases da mesma realidade sócio-histórica. Ainda que a modernidade, como formação cultural, esteja profundamente vinculada à formação social moderna, as duas não devem ser imediatamente confundidas. Enquanto a formação social moderna se define pela dominação de um conjunto determinado de relações de produção, que dá a ela os traços específicos que a diferenciam de todas as outras e chegam mesmo a fazer dela a única formação social já existente em que a instância econômica é dominante, a modernidade é o conjunto de enunciados e instituições desenvolvido no interior dessa formação social e, como tal, envolve uma diversidade de posições e práticas que se desenvolvem em muitos momentos na forma de antagonismos – o que não exclui, bem entendido, que tal como a formação social moderna é constituída pela dominação do modo de produção capitalista, a cultura moderna seja constituída sob a dominação da problemática do sujeito².

O problema do sujeito deve aparecer, assim, como um problema conceitual, certamente, mas um problema conceitual que não deixa de ter suas implicações políticas e mesmo suas implicações de economia política. Colocar a necessidade de uma investigação acerca do sujeito e de suas relações com as relações de produção capitalistas, de analisar a problemática dominante na modernidade do ponto de vista de suas relações com o modo de produção dominante na formação social moderna – era essa a tarefa teórica que nos colocávamos inicialmente, mas uma tarefa teórica que se impunha como tentativa de elaboração de impasses encontrados na prática. E se há mesmo a necessidade de colocar o problema do sujeito, é sob o signo de uma dupla crise. Em primeiro lugar, crise material generalizada das formações sociais modernas. Não apenas repetição de uma crise econômica, política ou cultural, mas conjunção das três crises no horizonte devastador de uma crise ambiental que ameaça transformar radicalmente a atual composição do sistema-Terra – e de uma

² Para o desenvolvimento do problema da diversidade das instâncias e de suas relações, da dominação da instância econômica na modernidade e a caracterização da formação social moderna, cf. AMIN, S. *Spectres of Capitalism*, p. 49-56 e Id., *Eurocentrism*, p. 14-18, 151-156.

maneira que certamente não terá nenhum fator positivo, pelo menos para os seres humanos que pretendiam ser os agentes de seu próprio processo sócio-histórico: transformar é também perder sua forma constituinte, encontrar o limiar de sua morte orgânica. A crise material da biosfera, cujo fator central (mas não o único) é a decomposição do limiar de estabilidade climático na superfície terrestre, é um acontecimento que encontra suas causas diretas no modo específico de desenvolvimento da produção capitalista e em suas leis de acumulação³. E se é possível designar o período dessa crise de escala planetária como o período do Capitaloceno, são os que falam em Antropoceno os que parecem ir na direção mais justa – com a condição, bem entendido, de que se entenda que, por um lado, o Homem, como sujeito, é uma figura inseparável do capitalismo, e que, por outro, caberá aos seres humanos, de um modo ou de outro, lidar com as consequências materiais dessa crise para além do capitalismo, através do processo de transição que levará à composição de formações sociais de novo tipo.

A segunda crise não se confunde com a primeira, mas é complementar a ela: crise do socialismo, crise interna dos movimentos de ruptura com o império do modo de produção capitalista diante de seus próprios fracassos e seus limites. Se a crise pôde se tornar mundialmente explícita com a dissolução da URSS no início dos anos 90, ela já se preparava havia muito tempo, desde pelo menos a década de 1920 com a vitória do economicismo burocrático no interior do projeto revolucionário russo. Essa vitória, como se sabe, foi também uma trágica vitória póstuma das posições revisionistas da Segunda Internacional⁴ no interior do campo revolucionário e levará o movimento comunista internacional pela (des)via que vai do economicismo à restauração do capitalismo. O projeto socialista seria globalmente bloqueado, girando em torno dos impasses do modelo soviético que permitiram a reprodução das antigas relações de produção em torno de um capitalismo de Estado de novo tipo – *seria*, não houvesse acontecido a grande luta dos comunistas chineses (mas também de várias outras partes do Terceiro Mundo⁵) para traçar uma nova linha de conduta para a transformação revolucionária. Essa luta certamente conduziu a novos impasses, e parcialmente não pôde superá-los por não ter completado sua ruptura com certas formas políticas herdadas da experiência russa, mas o mais

³ Para este problema, cf. LI, M. *Climate Change, Limits to Growth and the Imperative for Socialism*, disponível em <https://monthlyreview.org/2008/07/01/climate-change-limits-to-growth-and-the-imperative-for-socialism/>. Consultado em janeiro de 2018.

⁴ Cf. ALTHUSSER, L. *Resposta a John Lewis* in *Posições I*, p. 54.

⁵ Cf. AMIN, S. *October 1917 Revolution – A Century Later*, p. 9-10.

importante é que, em todo caso, *ela abriu uma nova via para o movimento comunista*, via que o conduzirá aos riscos e conquistas mais espantosos, da Grande Revolução Cultural ao zapatismo, passando pelo ciclo mundial de lutas de 1968. É apenas com a derrota da nova via, durante a Revolução Cultural, que ela intensifica seu movimento de crítica dos procedimentos do economicismo burocrático, uma intensificação não pôde ser elaborada de maneira consistente⁶ A crise global do modo de produção capitalista é também a crise da deformação economicista no movimento comunista, deformação que não era outra coisa que a reprodução das relações de produção capitalistas desde o interior do novo projeto. É esta última crise que, em certo sentido, estabelece condições objetivas favoráveis para que a teoria e a prática da nova via possam se desenvolver de maneira autônoma, contra os fantasmas do passado, e para que se recomece a luta por um movimento comunista de novo tipo.

A dupla crise não poderia deixar de gerar também seus próprios efeitos conceituais. O conjunto das relações sociais de produção capitalistas é inseparável da ideologia humanista/economicista que atravessa suas instituições, instituições que por sua vez têm como função essencial a difusão e a instauração de práticas que reproduzem o modo de produção ao qual estão unidas⁷. Ora, o conceito de sujeito é, sobretudo, o dispositivo de conceitual moderno que tem como objetivo dar consistência a essas práticas e instituições: conceito do homem como autor absoluto de seu conhecimento e de suas ações, que o compreende ao mesmo tempo como proprietário privado livre (liberdade supracensível, o homem pode referir coisas sensíveis a si mesmo, como seu autor, afirmando seu direito de posse sem uso), como pessoa moral de direito (ser moral supracensível, o homem exige respeito a seus direitos racionais, anteriores a todas as necessidades de uso), e força de trabalho puramente subjetiva que move a história (atividade supracensível, o homem deverá superar todos os limites sensíveis e compor um destino segundo as leis de sua

⁶ Sabemos que o maoísmo, apesar de toda a mitologia liberal ou ortodoxa dominante no ocidente, se desenvolveu como linha política desde o início em confronto com a linha do economicismo burocrático. As críticas de Mao a Stalin, por exemplo, sempre foram elaboradas de modo contido ou implícito dos anos 30 aos anos 50 para se radicalizarem nos anos 60, sem nunca atingir o ponto de uma ruptura explícita – mas é a tendência dominante o que importa. Para uma análise dos limites da Grande Revolução Cultural Proletária e do novo papel que ela atribui às organizações de massas no controle do Partido, cf. JIANG, H. *La Commune de Shanghai et la Commune de Paris*, p. 324-325. Para a questão do desenvolvimento da linha chinesa em economia política e do privilégio à agricultura e à indústria leve, cf. especialmente BETTELHEIM, C. *As comunas populares*, p. 81-93.

⁷ Cf. ALTHUSSER, L. *Sur la reproduction*, p. 175-180. Retornaremos, em nossa Conclusão, ao problema da cultura como sistema institucional, da ideologia e da produção de subjetividade. Se os aparelhos repressivos do Estado asseguram e garantem pela força as relações de produção dominantes, é na esfera da cultura que *efetiva e positivamente se reproduzem as relações de produção através da ideologia dominante*.

natureza sobrenatural). Era essa afirmação de uma abstração das potências humanas que dava uma consistência conceitual superior à instituição da propriedade burguesa, mas que também à miragem de um desenvolvimento abstrato das forças produtivas e de uma “economia pura” em que se desenrolava a dinâmica determinante dos processos sócio-históricos – a ideologia burguesa, afinal, é fundamentalmente economicista, o humanismo operando, paradoxalmente, como uma de suas apresentações históricas⁸.

O fato de que a mesma ideologia humanista/economicista tenha sobrevivido no interior do movimento comunista e que o conceito de sujeito tenha tomado ali um espaço tão importante nas elaborações teóricas (especialmente nas elaborações do chamado “marxismo ocidental”, mas também de maneira menos consistente no dogmatismo da Comintern e do Cominform com a oscilação de suas posições entre a afirmação do primado de um desenvolvimento abstrato das forças produtivas e um “novo” humanismo) é, no mínimo, sintomático das práticas e das relações de produção que se desenvolviam em seu interior. Nos parecia urgente, então, passar da análise e da crítica do conceito de sujeito como operação teórica relativa às instituições dominantes na modernidade à crítica de sua sobrevivência no interior do discurso marxista, a começar pela obra de Marx. Com efeito, se o humanismo e o economicismo puderam se apresentar como teses marxistas foi, por um lado, com uma prática de leitura dogmática que sacrificava o sentido de conjunto dos escritos de Marx a uma maior ou menor seleção de afirmações locais, mas, por outro, eles só podiam fazê-lo ao encontrar em Marx uma câmara que ecoava seus enunciados, um espelho que refletia aquilo que estava inscrito em seu desejo. Em outros termos, era preciso analisar a obra de Marx sem recair em um dos dois riscos idealistas: ou acreditar em um dogmatismo de tom conservador e anticomunista, que faz de toda a complexa experiência histórica do movimento comunista e dos desvios do “socialismo real” uma consequência direta e necessária do pensamento de Marx, ou em um dogmatismo ortodoxo e burocrático, que busca na pureza abstrata do texto de Marx um ideal a ser resgatado da história concreta das lutas revolucionárias e que está completamente separado dos efeitos práticos que se conectavam a ele. Se nos parecia perfeitamente legítimo operar uma distinção entre o que é a singularidade de Marx, suas invenções teóricas propriamente marxianas, e a sobrevivência de velhos enunciados que conviviam de maneira tensa com a primeira tendência no interior de

⁸ Ibid., p. 240 e Id., *Resposta a John Lewis* in *Posições 1*, p. 57-58.

uma mesma obra, era porque nos deparávamos com uma grande contradição. Marx se tornava, então, o nome de uma oposição interna, ou melhor, de um movimento que, inventando as ferramentas conceituais e categoriais necessárias para pensar a superação revolucionária do capitalismo, ainda devia demasiado às estruturas de pensamento com as quais buscava romper. A filosofia do jovem Marx era, afinal, uma filosofia humanista do sujeito, e mesmo suas elaborações durante o período de maturidade do método do materialismo histórico eram comprometidas pela sobrevivência filosófica de teses economicistas que por vezes podiam aparecer como as mais explícitas em uma situação determinada. Era só com as obras de velhice que pensávamos ser possível compreender retrospectivamente o sentido geral do marxismo e a realidade de suas tensões internas, bem como sua orientação para uma supressão contínua das sobrevivências idealistas por uma guerra teórica e prática prolongada contra suas heranças. As descobertas teóricas de Althusser foram e continuam, quanto a este ponto, profundamente importantes.

Atingimos, então, uma ponto vertiginoso. Da crítica do sujeito, como autor do processo sócio-histórico, aos impasses teóricos que o sistema do sujeito continuava a mobilizar no interior da imaginação comunista, passamos ao esboço de uma reformulação geral do materialismo como Filosofia. E não poderíamos deixar de fazê-lo – como já se disse, a verdadeira política dos filósofos clássicos é sua ontologia⁹. Enquanto a modernidade dominante pensava a produção material como um processo que encontrava no sujeito sua origem e seus fins, a retomada conceitual de um desenvolvimento autônomo da nova via comunista exigia que pensássemos a produção como um processo sem origem nem fins¹⁰. Nos colocávamos, então, o problema conceitual de um retorno ao materialismo no campo teórico em uma tentativa de pensar a composição de uma nova ontologia política. Fomos levados a retornar a uma antiga paixão teórica (e talvez a única) e a mobilizar a filosofia de Spinoza para repensar uma ontologia geral enfim compatível com o materialismo revolucionário, e tentamos chegar ao ponto paradoxal em que a Filosofia da Natureza e a prática comunista se encontram. O spinozismo sempre foi, para nós, o ponto de retorno contínuo do materialismo revolucionário. Como lembrava Deborin¹¹, o proletariado moderno é o único herdeiro legítimo de Spinoza, afirmação

⁹ NEGRI, A. *L'Anomalie sauvage – Puissance et pouvoir chez Spinoza*, p. 193.

¹⁰ ALTHUSSER, L. *Soutenance d'Amiens* in *Solitude de Machiavel*, p.159.

¹¹ DEBORIN, A.M. *Spinoza's World View* in KLINE, G.L. *Spinoza in Soviet Philosophy: A Series of Essays*, p. 119.

que hoje é preciso retificar, fazendo do proletariado não mais um grupo social que ocupa uma função determinada na economia moderna, mas o portador de uma linha de conduta coletiva, de uma tendência revolucionária de socialização (o proletário como figura universal são também os camponeses de Mao, o lumpemproletariado destribalizado de Fanon, os indígenas zapatistas ou as mulheres indianas). Pensar não mais a produção como desenvolvimento do homem ou, o que é o mesmo, a dinâmica eminente do desenvolvimento econômico como motor da história, mas o homem como resultado parcial do processo de produção e a economia restrita humana como parcela produtiva da economia geral do ser¹²: foi esse o problema final que nos colocamos. Se chegamos aos esboços de uma Filosofia da produção geral – que não é a nossa, mas a que sempre foi a do materialismo, a que foi a de Spinoza, a que latejava no pensamento de Marx – é porque hoje, com a crise geral da modernidade, nos parece necessário mobilizá-la como uma arma de guerra (“a filosofia como uma arma afiada nas mãos das massas” era também um dos sonhos dos revolucionários chineses...). Arma teórica, sem dúvida, e como tal subordinada ao desenvolvimento das lutas nos níveis político e econômico. Arma filosófica, de uso teórico indireto e lento, que só pode agir através de instituições. Mas ainda assim, arma. O comunismo, com ela, atingia a Natureza, mas na mesma medida em que a Natureza se exprimia também no comunismo.

Em certo sentido, era essa a perspectiva que operava desde nosso ponto de partida, e era do ponto de vista do que sempre nos pareceu ser a oposição conceitual entre o sujeito e a Natureza que nos colocávamos. *Para além da crítica do sujeito, o que nos interessava positivamente era o desenvolvimento de uma Filosofia da produção por si mesma que a libertasse de sua subordinação idealista ao modelo do sujeito como produção exercida por um autor e orientada a um fim.* Essa imagem conceitual da produção é inseparável das relações de produção capitalistas e de suas relações com o processo de produção em geral. No entanto, o desenvolvimento de um pensamento da produção na atual situação teórica e prática exigia uma longa ruptura como ponto de partida, e só pode haver um começo real em Filosofia pela crítica da imagem de pensamento dominante¹³. Daí que nossa tentativa, que julgamos ser o elemento central da pesquisa, só possa vir ao fim, e que a reativação do spinozismo que pensamos ser o crucial seja nosso último movimento, não porque seja a finalidade, mas porque a sua determinação precisa só

¹² BATAILLE, G. *A parte maldita*, p. 43-45.

¹³ DELEUZE, G. *Différence et répétition*, p. 169.

pode ser o resultado de uma crítica. Assim, a Filosofia da Natureza foi o dispositivo conceitual essencial que mobilizamos e que nos permitiu operar uma real inversão do problema do sujeito, e deslocar seus problemas da origem e do fim ao nível de um resultado parcial da produção. Ou, antes, não era bem o sujeito que descobríamos como um resultado do processo de produção da Natureza. A Natureza, como processo de produção de indivíduos ou processo de produção de relações, o que é o mesmo, chegava em certos momentos a produzir subjetividades locais, organismos com uma potência de sentir e de agir distintamente sobre si mesmos¹⁴. A subjetividade não está deslocada do regime natural, e nem mesmo possui qualquer especificidade relativa ao domínio sensível em geral: é a própria Natureza que surge como o domínio geral de uma subjetividade difusa que, em determinadas condições, pode chegar a um grau de integração e interioridade superiores, mas relativos, com a composição de organismos, de modo que se passa de uma subjetividade pré-consciente a uma subjetividade consciente. É só em uma determinada configuração da vida institucional (ela mesma co-extensiva à vida orgânica com a qual ela se confunde: não há oposição entre Natureza a instituição, em caso algum) e de suas relações de produção constituintes que a interioridade relativa de uma subjetividade orgânica pode se pensar como uma forma absoluta, distinta do regime de produção geral, ou mesmo como uma fonte absoluta da produção capaz de atribuir progressivamente a si a totalidade da Natureza. A aparência da ordenação da subjetividade segundo a forma de uma interioridade absoluta é uma miragem quase inevitável em certas formações sociais e culturais, e sua instauração conceitual com Kant (e é nisso que está sua genialidade) sob o nome do sujeito não pode ser pensada em separado das práticas que a constituem como tal. A imagem do homem como um império em um império é um resultado contingente e local do próprio processo sócio-histórico (ou, antes, da história natural) e não seu pressuposto geral. Ao fim e como conclusão, propomos as linhas gerais para uma teoria material da produção de subjetividade. Se com a composição de indivíduos orgânicos a subjetividade difusa da Natureza pode ser revelada – fotograficamente, como a passagem de um elemento

¹⁴ Poderíamos dizer então, como Whitehead, que a Filosofia que retomamos é “a inversão da filosofia de Kant. A *Crítica da Razão Pura* descreve o processo pelo qual os dados subjetivos passam à aparência de um mundo objetivo. [A Filosofia da Natureza] busca descrever como o dado objetivo passa à satisfação subjetiva, e como a ordem no dado objetivo resulta na intensidade da satisfação subjetiva. Para Kant, o mundo emerge do sujeito; para a [Filosofia da Natureza] o sujeito emerge do mundo – um ‘superjecto’ mais do que um ‘subjecto’. A palavra ‘objeto’, assim, significa uma entidade que é um potencial para ser um componente na sensação; e a palavra ‘sujeito’ significa a entidade constituída pelo processo de sensação, e incluindo esse processo.” WHITEHEAD, A.N. *Process and Reality*, p. 88.

latente a um elemento visível e relativamente estável –, é então que ela passa a poder intervir sobre si mesma como indivíduo, a ser ativa sobre sua própria forma constituinte. Ora, o conjunto das instituições não faz mais do que prolongar a atividade orgânica natural, em toda a sua plasticidade: a diferença aqui, como entre o inorgânico e o orgânico é uma diferença de grau de complexidade e não uma ruptura de natureza. É no campo deste conjunto de instituições que compõe uma cultura que se passa propriamente o processo de produção de subjetividade, conjunto vinculado à reprodução das relações de produção constituintes de determinado conjunto de formas orgânicas. É no terreno da cultura que se encontra o problema da reprodução das relações de produção, e também nele o desenvolvimento de uma luta de classes que não é mais do que a oposição de conjuntos de relações de produção antagônicos.

Pouco importa que nos acusem de antemão, a essa altura, de nos aventurar em uma ontologia política neo-spinozista e à Filosofia da Natureza como modos de mobilização teórica da nova via comunista, de recair em um voluntarismo político pós-maoísta ou de recuperar a hipótese insólita do panpsiquismo: é o leitor quem poderá julgar os esforços que fizemos e as pequenas vitórias que possamos ter conquistado, à medida de nossas pequenas forças. Esperamos que, talvez, possamos gerar, aqui ou ali, alguns efeitos que possam se combinar, se maquinar com outros pequenos efeitos práticos e teóricos, já que é também por composição de singularidades que a política revolucionária avança. A filosofia é, em última instância, luta de classes na teoria, e não pretendemos fazer outra coisa. Quisemos dar nossa contribuição, por menor que fosse, ao desenvolvimento das lutas à esquerda e desde baixo na modernidade. Se a modernidade é a percepção geral de que são os seres humanos, individual e/ou coletivamente, que fazem sua própria história, nada disso quer dizer necessariamente que os seres humanos são como que autores de si mesmos, fonte de todo o seu conhecimento e sua ação, ou que sejam ordenados pela forma do sujeito. Que o homem seja agente, e não sujeito, isso nos parece de grande clareza quando percebemos, como dizia Deleuze ao falar de Whitman, que a Natureza tem algo de assembleia plenária¹⁵. Uma outra modernidade, altermodernidade ou modernidade democrática, como se diz, e não mais uma modernidade capitalista, uma modernidade que se prepare para ir além de si mesma e que seja capaz de dar um fim à decomposição capitalista do sistema-Terra e da vida

¹⁵ DELEUZE, G. *Whitman* in *Crítica e clínica*, p. 71.

material. Uma modernidade socialista, enfim, que se arrisque a entrar na longa transição para o comunismo.

2.

Introdução à Crítica da Psicologia Política

[Uma hipótese materialista para colocar o problema: o que é o sujeito? – Kant e o problema do sujeito – Metafísica e moral: o sentido do idealismo – O mundo moral: Direito (*liberdade externa* e propriedade privada da terra), Virtude (*liberdade interna*, autoc coerção e disciplina), História (*liberdade em geral*, cultura e progresso) – Para uma Crítica da Psicologia Política]

“Há tão somente o social e o metafísico.”¹

- Gilles Deleuze & Félix Guattari

1. *Uma hipótese materialista para colocar o problema: o que é o sujeito?*

O conceito de sujeito não pode deixar de se impor de maneira ambígua, ao mesmo tempo como o núcleo solar de toda a filosofia moderna e como um de seus pontos cegos, como um impensado cuja não-elaboração é condição do pensamento, pelo menos desde o fim do século XVIII. Sua análise mostra que ele é uma coisa muito intrincada, cheia de sutilezas metafísicas e de manhas teológicas. Não espanta que tudo se passe assim, uma vez que é a invenção do sujeito que inaugura todo um novo campo de problemas que define precisamente o pensamento do que chamamos de “modernidade”. E isso, ao menos, se entendemos que o que constitui essencialmente o imaginário conceitual da modernidade é o modo pelo qual um indivíduo determinado, o homem, é “concebido e afirmado como *fonte* de suas representações e de seus atos, como seu fundamento (*subjectum*, sujeito), ou ainda como seu autor”², isto é, como um indivíduo que, fundado em si mesmo e

¹ DELEUZE, G. & GUATTARI, F. *O anti-Édipo*, p. 475.

² RENAULT, Alain. *L'Individu. Réflexions sur la philosophie du sujet*, p.6. cit. em DE LIBERA, A. *L'Invention du sujet moderne*, p. 240. Remetemos aqui à classificação epistêmica de Michel Foucault: se o século XVII faz corpo com o XVI em uma idade clássica, é só o fim do século XVIII que nos transfere para a modernidade. Cf. FOUCAULT, M. *Les mots et les choses*, p.ex, p. 398. Se essa classificação tem o limite de ser menos difundida e não responder a critérios históricos e cronológicos gerais, ela tem um uso importante, mas pouco notado, no que diz respeito à classificação das formas de pensamento já que as faz remeter a campos definidos por critérios internos. É verdade que a relação entre diferentes campos epistêmicos não corresponde exatamente a diferentes modos de

encontrando em si o sentido de sua existência, é o fator constituinte do sentido da existência de tudo aquilo que, nele, chega a tomar o lugar de uma representação ou ação. Se a colocação precisa do sujeito como problema, se a elaboração rigorosa de uma teoria geral do sujeito, só se torna urgente e necessária quando a crise desse mesmo imaginário conceitual se generaliza, isso também não deve espantar: seria preciso que o sujeito e, com ele, todo o sistema que sustenta, fossem deslocados de sua posição central por forças exteriores para que se pudesse fazer dele o termo de uma pesquisa. Sem as circunstâncias dessa crise a construção de uma teoria explicativa talvez não fosse possível, e todas as elaborações anteriores em torno do sujeito tendiam a se reduzir a descrições que assumiam como dado aquilo que deveriam explicar, tomando o sujeito – seja em sua denúncia, seja em sua glorificação – como uma simples idealidade e bloqueando toda investigação sobre sua constituição.

Se o pensamento moderno, ao menos em sua linhagem dominante, se constrói sempre como reflexão do (e sobre o) sujeito, todas as tentativas para pensa-lo em seu interior deverão colocar a questão nos termos de um pressuposto ideal, de uma abstração conceitual que se funda em si mesma, independentemente de suas condições concretas de enunciação. Será preciso falar como Marx: a modernidade coloca a questão como uma questão de “pensamento abstrato”. O sujeito, designando o poder do homem de ser fonte e autor de suas representações e ações, é uma pura atividade ideal, uma “abstração intrínseca ao indivíduo”, uma “generalidade interna, muda”³. Assim, as questões relativas à natureza e ao modo de existência do sujeito deveriam assumi-lo positivamente como condição universal do sentido (“fonte de representações”, “condição lógica de todo conhecimento”, “atividade constituinte da consciência”, “sujeito de direito”, etc.) ou negativamente, como miragem absolutista do modo de existência humano, ilusão interna de um determinado momento do pensamento a ser destruída ou criticada, mas sempre como uma ideia ou conceito voltado sobre si mesmo. É verdade que há críticas do

produção social nem a formações ideológicas bem definidas. Em todo caso, a classificação que assumiremos daqui em diante será a de que no nível das grandes formações ideológicas, a “modernidade” tal como assumida em nosso trabalho, girando em torno do bloco conceitual do sujeito, foi uma das formações dominantes nas sociedades modernas, se vinculando a uma determinada fase de seu desenvolvimento (e isso mesmo que muitas de suas condições materiais ou das práticas que exprime já estejam dadas em uma fase anterior das mesmas sociedades modernas que a produziram). Ele está conectada a uma forma madura do desenvolvimento das sociedades modernas, e não pode ser confundida com o “período clássico” que assumia o papel de formação ideológica dominante nos séculos XVI, XVII e na primeira metade do XVIII.

³ MARX, K. *Ad Feuerbach* in MARX, K. & ENGELS, F. *A ideologia alemã*, p. 534.

sujeito, e isso desde a sua composição conceitual. Se nos faltava uma teoria da gênese do sujeito, capaz de traçar sua origem e desenvolvimento ao invés de assumi-lo como idealidade dada, se ainda não era possível romper com a clausura da pressuposição do sujeito, não era, portanto, por ausência de crítica. Como se sabe, a partir de certo limite, as críticas passam, elas também, a girarem em torno de si mesmas na mesma medida em que restauram silenciosamente aquilo que criticavam em novas formas: da crítica à crítica da crítica. O que faltava não era o conceito, mas uma transformação no exercício do conceito, uma mudança de território que nos deixasse, ver através e além do sujeito como conceito, para seu processo de constituição histórica. Em outros termos, o que faltava era que o problema conceitual não fosse colocado nos limites de uma atividade intelectual, mas nos termos de uma atividade *prática* – e isso em todas as suas dimensões, como prática teórica, mas também como *prática social*.

É verdade que o sujeito, por um lado, tem antecessores conceituais que o anunciam e tornam possível sua elaboração, assim como uma longa pré-história e que exige uma arqueologia própria⁴. Mas é nos mesmos termos, i.e. no cruzamento das práticas conceituais e das práticas sociais, que essa arqueologia poderá ser executada. Por exemplo, o *subiectum* lógico mobilizado na filosofia medieval, como indivíduo subsistente e idêntico qualquer e portador passivo de determinados predicados, não pode ser separado “do *subjectus*, do *subditus*, daquele que está submetido, ‘colocado abaixo’, subordinado”, e é todo o esquema lógico da árvore de Porfírio, como estrutura geral de classificação que submete no nível do conhecimento o indivíduo à espécie, que está vinculado à estrutura da hierarquia social:

Para compreender a ligação entre o político e o psicológico, é preciso retornar ao aspecto lógico. A visão hierárquica é primeiramente lógica: é uma visão em que há um superior e um inferior, em que nenhum inferior – exceto um – está em relação direta com o *superior dos superiores*, mas devem, para se remeter a ele, passar por um intermediário que lhe é imediatamente superior; é isso uma hierarquia.⁵

⁴ Para este problema, cf. o curso preparatório de Alain de Libera, *L'invention du sujet moderne*, assim como os três volumes publicados de sua magistral Arqueologia do Sujeito – DE LIBERA, A. *Naissance du Sujet – Archeologie du Sujet I*, Id., *La quête de l'indépendance – Archeologie du Sujet II* e Id., *L'acte de penser, Archeologie du Sujet III/1*.

⁵ Id., *L'invention du sujet moderne*, p.21-22.

Simultaneamente, realidade psicológica, política, lógica, teológica (“o superior dos superiores”). Todos os campos se descobrem articulados nas questões do *subiectum* medieval, e em seus desdobramentos sobre a ordem hierárquica e a burocracia – já que “a hierarquia e a burocracia têm a mesma estrutura”⁶. Mas será ainda abstrato ou idealista demais fazer com que tudo dependa “primeiramente” da lógica, da afirmação do *subiectum* lógico: antes da árvore de Porfírio há a *República*, em que Platão vincula imediatamente os problemas do indivíduo, da identidade e de uma ordenação social hierárquica e disposta segundo a divisão social do trabalho. A única maneira, talvez, de fazer uma verdadeira gênese do sujeito, de acompanhar seu processo real de composição, seria seguir vestígios como esses e abandonar a perspectiva que faz dele uma idealidade autônoma a ser analisada em seus próprios termos, buscando sua origem também em um processo de produção complexo que o torna possível e enunciável ao ligá-lo aos *n* níveis aos quais ele não deixa de remeter (um nível lógico, certamente, mas também um nível político, um nível psicológico, etc.).

É, então, do ponto de vista da prática ou da produção social que o problema deverá ser colocado, de uma perspectiva que rearticule a produção teórica com os outros níveis produtivos que o sustentam e em relação aos quais ele adquire seu sentido concreto. Há certamente uma produção teórica, com orientação e potência próprias, mas que só pode assumir uma significação precisa quando vinculada ao conjunto da produção social em que se desenvolve: “há tão somente o social e o metafísico”. Como veremos, se a produção deve ser entendida como a transformação de um material determinado dado em um novo material, seu caráter social vem do fato de que toda produção só pode ser executada em coletivo, envolvendo um número plural determinado de elementos no processo de transformação, sendo eles conscientes ou não desse processo⁷.

⁶ Ibid., p.25.

⁷ Em “Sobre a dialética materialista”, de onde retomamos essa caracterização da produção, Althusser já mostrava que a teoria só podia existir como prática, como um tipo específico de prática social, em relação imediata com outros tipos (prática política, prática ideológica, etc.). Mas a noção de “prática social” em Althusser ainda remetia à posição de algo como um “sujeito” como sua condição: “Por prática em geral, entendemos todo processo de transformação de uma matéria primeira dada determinada em um produto determinado, transformação *efetuada por um trabalho humano determinado*, usando meios de produção determinados”. ALTHUSSER, L. *Sur la dialectique matérialiste* in *Pour Marx*, p. 167. O grifo é nosso. É por isso que preferimos passar ao nível da produção, ou, geralmente, determinar a prática como um dos tipos de produção possíveis, aquele em que os elementos da produção *percebem* seus atos ou transformações. Mas, apesar disso, Althusser percebe muito bem que é o marxismo que inventa, por uma revolução teórica, uma nova prática da teoria, uma concepção da

Uma vez reintegrado a um processo de produção social amplo, o surgimento do sujeito – centro do sistema de representações da modernidade, como uma forma e fase determinada desse processo – só poderá ser compreendido se vinculado às transformações sociais e históricas que o envolvem. Dessa perspectiva, o conceito passa a nomear não tanto uma ideia, como um conjunto de práticas. Ou, antes, é a própria ideia do conceito que é transformada. Aqui, o conceito se mostra também como uma expressão ideal de um conjunto de práticas sociais, como cartografia ou índice de *uma estratégia de reprodução social*. Ele é indissociável da situação e das circunstâncias, da fase do processo de produção social em que nasce e sobre a qual foi construído para agir. Quando apontávamos a crise da modernidade como a situação em que o problema do sujeito é deslocado de sua posição como pressuposto, tratava-se de indicar que era a crise do conjunto de práticas sociais em que o conceito de sujeito se integrava que exigia uma nova teoria do sujeito. De um lado, certamente, a crise se confunde com as buscas por um agente político coletivo de novo tipo depois da fragmentação do último grande sujeito da história que se imaginava como elemento de uma transformação política radical, mas também (e talvez de maneira mais ansiosa) a degradação e o ponto de destruição material das condições de reprodução da vida contra as quais o sistema do sujeito vinha se colocar. E não basta decretar verbalmente a morte do sujeito, ou esperar amaldiçoá-lo até a necrose, enquanto o sujeito como cartografia prática não for suprimido ou revolucionado, e isso ainda que a sua declaração de óbito possa passar bem como o sintoma de que seus tempos de escassez se tornaram piores⁸. Colocado o problema, é só com uma crítica radical que se pode ultrapassar, no nível teórico, o impasse e abrir passagem para um programa de transição prática que dê fim ao sujeito e a todas as suas ordenações. O único começo verdadeiro, aqui também, é por uma crítica da ordenação “ortodoxa” ou “moral” do pensamento, por uma crítica da posição do

teoria como frente de luta política e instância da luta de classes. Cf. Id. *Lénine et la philosophie* in *Solitude de Machiavel*, p.103-145 e Id. *Resposta a John Lewis* in *Posições I*, p.17.

⁸ Cf. a afirmação de Foucault, em outros pontos bastante importante: “Não devemos nos comover particularmente com o fim do homem; ele não é mais do que o caso particular, ou se preferirem, uma das formas visíveis de um declínio bem mais geral. Não entendo com isso a morte de Deus, mas a do sujeito, do Sujeito maiúsculo, do sujeito como origem e fonte do Saber, da Liberdade, da Linguagem e da História. Podemos dizer que toda a civilização ocidental foi assujeitada, e os filósofos não fizeram mais do que constatar isso, referindo todo o pensamento e toda verdade à consciência, ao Eu, ao Sujeito”. FOUCAULT, M. *Dits et écrits*, vol. I, p. 788-789.

sujeito na produção sócio-histórica⁹. Mas se a crítica é o único ponto de partida real, como operá-la?

Serão necessários dois movimentos do método, segundo os dois tipos de prática a serem vinculados, prática conceitual e prática social, como a condição pela qual a crítica deve ser feita e o desenvolvimento teórico pode iniciar. Em um primeiro momento, introdutório, é preciso a análise do conceito de sujeito, de sua estrutura interna, de maneira que se possa chegar afinal a uma definição rigorosa de sua constituição. Será preciso compreender de maneira precisa o que é o sujeito e como ele se compõe, no nível de sua singularidade teórica e de suas implicações práticas. E, desse ponto de vista, é preciso determinar rigorosamente o objeto da pesquisa e sua especificidade em uma linha histórica propriamente conceitual.

É verdade que é só com Kant que a subjetividade (*Subjektivität*) passa a ser um elemento central da composição do pensamento. Porque ainda que, como todo estrato geológico, o sujeito também seja precedido por uma série de camadas sobre as quais se deposita e em relação às quais assume sua significação determinada, ele não se confunde com elas. Ele não é o *ὑποκειμενον* antigo, nem o *subiectum* medieval, nem a substância pensante ou a “pessoa” da idade clássica, ainda que possa manter com eles uma relação de afinidade prático-conceitual.

O pensamento antigo não deixa de dar testemunho da grande importância que o problema da individualidade tem para os gregos. A linhagem majoritária da filosofia grega pensava o real como aquilo que tem a forma do indivíduo, i.e. a forma de uma unidade dada, autocontida, idêntica e relacionada (no mínimo em primeira instância) a si mesma. E essa imagem do indivíduo, ao menos desde Platão, está rigorosamente relacionada a uma determinada composição do campo social. Se o que de pior pode acontecer à Cidade é sua fragmentação centrífuga e tudo o que “no lugar de uma só [Cidade], produziria muitas”, enquanto o que de melhor lhe pode acontecer é o que “a unirá e a fará uma”¹⁰, a unidade da cidade – i.e. a unidade de seu governo, a realização de seu modelo de Estado – deverá remeter imediatamente à unidade do indivíduo consigo mesmo. Esta unidade, por sua vez, é produzida e assegurada pela “unidade de sua função social: na cidade justa é preciso regulamentar

⁹ “Então aparecem melhor as condições de uma filosofia que seria sem pressupostos de nenhum tipo: ao invés de se apoiar sobre a Imagem moral do pensamento, ela tomaria seu ponto de partida em uma crítica radical da Imagem e dos ‘postulados’ que ela implica (...), mesmo que ao preço das maiores destruições, das maiores desmoralizações (...).” DELEUZE, G. *Différence et répétition*, p. 172-173.

¹⁰ PLATÃO, *La République*, 462b.

a atividade dos cidadãos [para] que ‘cada um cuide de apenas uma função (...), para que cada, um tendo sua ocupação própria, não seja múltiplo, mas um, e que possa nascer assim uma cidade uma e não múltipla’”¹¹. A Cidade platônica - como o lugar em que “não existe homem que seja duplo, nem que seja um múltiplo de si mesmo, pois cada um só faz uma coisa”, já que a “execução de uma tarefa será mais bela” quando ela é “uma só” e executada por “um só homem”¹² – coloca em relação direta as relações entre um indivíduo e os outros indivíduos (ordem sociológica) e as relações que um indivíduo mantém consigo mesmo (ordem psicológica), as funções de um indivíduo na Cidade correspondendo à sua natureza interior. E isso de tal modo que o artesão, dotado da capacidade individual de ser um artesão, será *apenas* um artesão, um guardião *apenas* um guardião, e um governante *apenas* um governante, excluída qualquer circulação funcional entre os indivíduos.

Há, aqui, a derivação recíproca de uma ordenação moral, como a ordem das faculdades na alma de um indivíduo que garante que ele será capaz de realizar sua função (um artesão deverá buscar se ordenar interiormente como um artesão, e evitar qualquer afeto guerreiro...) mantendo sua identidade, e de uma ordenação social, que garante a unidade e a identidade (a ordenação “harmônica” ou “justa”) da Cidade. Se o indivíduo é capaz de buscar sua unidade e a Cidade pode buscar sua “unificação” em uma “ordenação justa” contra as tendências de dispersão, é porque ambos podem remeter a um Idêntico, a uma Forma supraindividual, como aquilo que lhes dá o modelo da unidade e da identidade. É apenas em relação a esse modelo de um supraindivíduo, que só pode ser pensado de maneira “puramente racional” ou abstrata, que é possível a composição do indivíduo, psicológico ou social, como unidade. É que, como Bergson mostrou, “se me pergunto por que corpos ou espíritos existem, e não antes o nada, na encontro resposta. Mas que um princípio lógico como $A = A$ tenha a virtude de criar a si mesmo, triunfando sobre o nada por toda a eternidade, isso me parece natural”¹³. Uma vez que o sensível só pode se dar como o campo do variável, do temporal e do diverso, não é, certamente, sobre ele que se poderá fundar a identidade e a unidade psíquica ou social. Será preciso referir o indivíduo a uma Forma suprasensível, inteligível, sob a qual ele deverá ser determinado e na qual ele encontrará o modelo de sua composição psicossocial, uma

¹¹ SIMONDON, G. *Histoire de la notion d'individu* in *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, p. 368. A citação é de PLATÃO, op. cit., 423d.

¹² Ibid., respectivamente 397e, 370b e 397e.

¹³ BERGSON, H. *L'Évolution créatrice*, p. 276.

composição psicossocial que, identificando o indivíduo e fazendo com que remeta a uma função determinada na ordenação social harmônica, não é outra coisa que não um esquema da segmentação social¹⁴.

Havia, é verdade, uma tensão interna no que dizia respeito ao indivíduo no platonismo, na medida em que a diversidade sensível deveria se reportar à unidade da Forma para se realizar, uma tensão que remete a todos os problemas em torno da participação¹⁵. E se essa tensão parecia ser superada com o aprofundamento do pensamento do indivíduo na filosofia de Aristóteles, ao menos se dela for retirada sua polissemia e mantida a imagem que a tradição reproduziu, não era bem assim que as coisas se passavam. Por um lado, o indivíduo “realista” do aristotelismo não dependeria mais de um modelo ideal realmente existente fora do campo sensível, mas seria, imediatamente, uma realidade sensível fixa e substancializada, i.e. as próprias coisas sensíveis se configurariam como indivíduos subsistentes e unitários sem a necessidade da referência a uma Forma ou modelo transcendente (é, como sabe, o universal que é dito dos indivíduos “concretos”, e não o contrário¹⁶). Mas, por outro, o problema era apenas deslocado, já que a posição do modelo formal supraindividual era apenas transferida a uma série de indivíduos superiores aos indivíduos sensíveis – substâncias ainda “misturadas” à matéria ou ao princípio da transformação – que, por sua vez, continuavam a se ordenar segundo uma mesma cadeia imitativa hierárquica, mas que agora encontrava seu ponto final em uma pura forma existente em ato. É essa a figura de Deus, substância imóvel e imutável, ocupando a posição superior em uma hierarquia de motores, cada um se apresentando como orientação operativa em relação às substâncias inferiores, como aquilo à que estas aspiram¹⁷. Assim, “na

¹⁴ “Somos todos segmentarizados por todos os lados e em todas as direções”. DELEUZE, G. & GUATTARI, F. *Mil Platôs*, Vol. 5, p. 91. A segmentaridade é um conceito de divisão da produção social, divisão social do trabalho (e, portanto, do consumo, da distribuição, da reprodução, etc.). A segmentaridade flexível ou diferenciação do trabalho, se opõe uma segmentaridade dura, ou divisão do trabalho, implicando todos os esquemas da hierarquia, da divisão entre o trabalho intelectual e o manual, a direção e a execução, e, portanto, os esquemas da identificação.

¹⁵ E o platonismo tardio, levando esses problemas ao paradoxo, não envolverá também uma latente teoria da imanência, em que o platonismo de juventude é ultrapassado? Sobre este ponto, cf. SIMONDON, G. *Histoire de la notion d'individu* in *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, p. 373-374 e WHITEHEAD, A. N. *Adventures of Ideas*, p.134-135.

¹⁶ Por exemplo, ARISTÓTELES, *Categorias*, 10a-20b e a crítica do platonismo em *Métaphysique*, A, 987a-988b.

¹⁷ “De acordo com essa argumentação, está claro que o ato é anterior à potência e (...) na ordem do tempo um ato precede sempre outro ato, até que remontemos ao ato do primeiro motor, eterno. – Mas o ato é anterior, na relação de substância, em um sentido ainda mais fundamental. Os seres eternos, com efeito, são anteriores, segundo a substância, ao seres corruptíveis, e nada do que é eterno existe em potência. (...) Tudo o que é incorruptível existe, então, em ato. Também, nenhum ser necessário existe em potência; ora, os seres necessários são os seres primeiros, porque sem eles, nada

realidade, a forma significa tal qualidade da coisa, e ela não é o individual e o definido, mas a imposição da forma produz e engendra tal ser determinado”¹⁸, e o indivíduo é o resultado da atualização de uma qualidade por direito exterior e logicamente anterior ao sensível, de uma qualidade que conforma um indivíduo na matéria sensível. É esse indivíduo sensível que será definido como a substância como “sujeito”, ou como suporte ou substrato, *ὑποκειμενον* de predicados ou acidentes, aquilo “de que tudo é afirmado e que não é, ele mesmo, afirmado de nenhuma coisa”¹⁹. O *ὑποκειμενον* é o indivíduo substancial, suporte de afecções, que resulta da atualização de uma forma em uma matéria.

É nesses termos que a problemática do substrato e do indivíduo substancial passa ao medievo e é transportada à gramática conceitual do *subiectum*. Ele é, então, concebido sobretudo como suporte lógico da predicação, como aquilo do qual se diz alguma coisa. Mas essa predicação lógica, como vimos, envolve toda uma estrutura hierárquica do conhecimento, que determina um *subiectum*, um indivíduo do qual se predica qualquer coisa, como também o subordinado de um gênero lógico superior ao qual ele deve remeter para que possa ter alguma significação. Nesse sentido, o *subiectum*, tanto quanto o *ὑποκειμενον*, é uma entidade passiva, que suporta atos que lhe são exteriores, excluindo a atribuição precisa de uma atividade ao indivíduo. Não é em razão daquilo que o torna o mesmo indivíduo que o indivíduo age, mas de uma força que é exterior à sua individualidade, a alma ou espírito²⁰. O *subiectum* é aquilo a que ações ou paixões podem ser remetidas, mas não é propriamente sua

seria”. É pelo ato que se define a potência (como potência “de tal ato”), assim como a potência é o termo intermediário na geração de um ser em ato por um ser em ato (um homem, por exemplo, engendra outro homem através da interação com a matéria). “Assim, é porque o que devem tende a seu princípio e seu fim, porque o princípio é causa final e o devir é em vista do fim. Ora, o fim é o ato, e é em vista do ato que a potência é concebida”. ARISTÓTELES, *Métaphysique*, Θ, 1049b-1051a. Para a caracterização dos tipos de substância e da teologia como a ciência das substância “imóveis e separadas” que são o fundamento de todas as outras, cf. Ibid., E, 1.

¹⁸ Ibid., 1033b20.

¹⁹ Ibid., 1028b10. Evidentemente, na verdade o texto de Aristóteles é mais complexo, mas não acreditamos força-lo. Se Aristóteles termina essa seção por dizer que o verdadeiro substrato é a forma ou a qualidade e não o composto, essa distinção deve ser entendida como uma distinção de razão entre a matéria e a forma. É porque da matéria, enquanto tal, nada pode ser predicado, nem da matéria em um indivíduo real, i.e. um composto de matéria e forma, mas apenas de uma quiddidade. Por sua vez, não se pode predicar nada de uma quiddidade “em abstrato”, mas apenas de uma quiddidade individualizada.

²⁰ “A *mens* – o espírito, a alma – não é um sujeito sobre o qual viriam se depositar, como vários acidentes, memória, inteligência e vontade. O *De Trinitate*, livro IX, capítulo IV, o diz com todas as letras: *cognitio* e *amor*, conhecimento e amor (...) estão na alma, ou antes, ‘no espírito, não como um sujeito’, mas substancialmente, ou antes, *essencialmente* ‘como o próprio espírito’. DE LIBERA, A. *L’invention du sujet moderne*, p.40-41.

causa, seu autor ou sua fonte²¹, e ele designa apenas um indivíduo passivo qualquer como necessidade lógica de identificação.

Será apenas no fim do século XIII, com Olivi, que o *subiectum* começará a passar por uma série de transformações conceituais de longa duração. É então que será afirmada a “identidade da potência operativa (que é o que faz com que eu veja, que eu pense [...], etc.) e do suporte *que (se) diz ‘eu’* [que] bloqueia toda distinção entre o *eu* (...) e o [agente] dos atos que me são atribuídos/imputáveis (...). Eu não estou *ligado ao* que opera: eu *sou* o que opera”²². Olivi aponta um caminho pelo qual se chegará ao fim da disjunção entre a ação e o indivíduo substancial, entre a consciência e o indivíduo: daí em diante, o indivíduo não *tem* mais uma alma ou uma consciência, ou reflete um pensamento que lhe é exterior, mas *é* aquele a quem a alma ou a consciência são atribuídos, *é* aquele que pensa. E chegará mesmo a apontar para a capacidade do indivíduo agente de se intuir a si mesmo como agente, anteriormente a seus atos, de dizer a si mesmo “sou eu aquele que age”, antes mesmo de agir. No entanto, as circunstâncias nas quais a invenção de Olivi será retomada e passará a ser um conceito integrada a práticas sociais em ampla escala deverão esperar ainda alguns séculos. É no século XVII que começará a se configurar o campo no qual a questão do indivíduo-agente poderá, enfim, ser recolocada em termos mais precisos. A primeira condição da passagem do *subiectum* ao indivíduo-agente é, como vimos, que esse passe a se tornar termo de imputação de atos. É com Descartes que o indivíduo-agente será determinado expressamente como indivíduo-agente de seu próprio pensamento, como substância pensante. Quando o cogito é proposto, essa ligação do pensamento e do “eu” – “eu penso, eu existo” –, é para remeter a uma substância pensante determinada como aquilo de que ele é índice, um indivíduo finito como agente de seus próprios pensamentos. E é preciso afastar toda a série de enganos em torno do “sujeito cartesiano”, ou de Descartes como o fundador da noção de sujeito moderno pela fusão da *mens*, ou do *ego*, e do *ὑποκειμενον*, não só porque essa operação já havia sido realizada por Olivi, mas também porque seu sentido ainda não é aquele do sujeito moderno em sentido estrito, não importa o quanto queiram os historiadores fictícios da filosofia. A substância pensante cartesiana, o indivíduo-agente de Olivi, ainda que capazes de atividade ou de autoidentificação, são coisas determinadas que se definem, propriamente, por sua unidade substancial.

²¹ “No mundo aristotélico, quem diz ‘sujeito’ diz ‘passividade’ ou ao menos ‘recepção’, ‘portar’ ou ‘portador’, e não ‘ação’ ou ‘atividade’.” Ibid., p. 61,

²² Ibid., p. 153.

Mais tarde, ao fim do pensamento clássico, com Locke, p.ex., a noção de imputação individual se faz nas bases do reconhecimento de uma capacidade, no homem, de atribuição ou autoatribuição de ações, fundando a apropriação de um ato a uma e/ou por uma *pessoa*. “*Pessoa*, no meu entender, é o nome desse *eu*. Onde quer que o homem encontra aquilo que chama de *si-mesmo*, ali está, poderá dizer um outro, a mesma *pessoa*. *Pessoa* é um termo forense, apropriando [appropriating] ações e o mérito destas, que cabe apenas a agentes inteligentes, capazes de lei e de felicidade e aflição”²³. Nesse regime de imputação das ações à pessoa, se trata não apenas da instituição discursiva de um regime moral e jurídico de controle individual, mas de um regime de *apropriação*, que poderá até mesmo dispensar a noção de um substrato imutável ao fazer da identidade pessoal a síntese empírica de consciência que muda no tempo. É, aliás, nesse sentido que se desenvolve a teoria da propriedade privada de Locke. Uma vez que “cada homem tem uma *propriedade* em sua própria *pessoa*”, o “*trabalho* de seu corpo e a *obra* de suas mãos (...) são propriamente dele. Qualquer coisa que ele então retire do estado com que a natureza a proveu e deixou, mistura-a ele com o seu trabalho e junta-lhe algo que é seu, transformando-a em sua *propriedade*”²⁴. A natureza jurídica e apropriadora do conceito de *pessoa* está inscrita em seu uso empírico como conceito de fundação da propriedade privada através do trabalho, através da atribuição dos resultados de uma ação determinada ao indivíduo que a executou. Ela é, portanto, uma realidade sensível, empiricamente determinada, que opera através de sínteses (ligações e relações) empiricamente determinadas, e todas as práticas às quais ela está ligada no campo social remetem a ela como seu núcleo empírico – p.ex., a propriedade privada remete ao trabalho de uma pessoa sobre uma determinada coisa natural (e se é possível acumular ou apropriar para além dos limites do uso pessoal ao qual o trabalho pessoal se refere, é porque um equivalente universal, o dinheiro, se insere na equação tornando viável que o trabalho pessoal produza frutos concretos e se justifique em sua venda), ou o Estado como fruto de um contrato ou acordo entre as pessoas que compõem a sociedade civil²⁵.

²³ E se “essa personalidade estende-se a *si-mesma*, para além da existência presente, ao que é passado, é apenas pela consciência que a concerne e a torna responsável, que reconhece e imputa a *si mesma* ações passadas justamente na mesma base e pela mesma razão que no presente”. LOCKE, J. *An Essay Concerning Human Understanding*, Livro II, XXVI, §26.

²⁴ LOCKE, J. *Dois tratados sobre o governo*, Livro II, V, §27.

²⁵ Para um desenvolvimento detalhado de todos esses temas, cf. MACPHERSON, C.B. *A teoria política do individualismo possessivo*, p. 209-262.

Mas se a noção de pessoa já nos coloca em uma situação teórica bem mais próxima de nosso problema, se ela já opera em uma formação social que se confunde em grande medida com a do conceito moderno e diz respeito ao mesmo modo de produção social, a pessoa, não pode ser confundida com ele, ainda que os dois conceitos mantenham uma relação próxima, como veremos. Se *ὑποκειμενον*, *subiectum*, substância pensante e pessoa se referem a uma série de estratos conceituais sobre os quais o sujeito é construído, sua relação com esses termos tem o mesmo sentido que a constituição da modernidade sobre os estratos mundo antigo, da cristandade e da idade clássica: mantendo vínculos mais próximos como o último, sua referência aos dois primeiros é uma ilusão retrospectiva ilegítima, que, encontrando o estrato superficial de forma embrionária nos estratos anteriores, tem por função eternizar a modernidade, fazendo dela a finalidade latente de todos os estratos anteriores. A invenção do sujeito é outra coisa e compõe um sistema conceitual próprio, com relações de outro tipo com o campo social em que se produz.

Mas esse primeiro momento do método, desenvolvido como introdução, deverá, posteriormente, se desdobrar em um segundo momento que o complementa. Se fazemos a anatomia interna da ideia é para vinculá-la de maneira precisa ao território sócio-histórico em que ela é instaurada e compreender sua operatividade: um primeiro gesto, da teoria à prática, mas apenas porque é com um segundo, da prática social à prática teórica, que o primeiro assume seu sentido real. É no terreno da produção que todo conceito encontra sua gênese real. Mas toda crítica começa por uma introdução.

2. *Kant e o problema do sujeito*

A subjetividade, em sua entrada em cena no fim do século XVIII, nasce sob o signo do duplo, e designa então uma realidade ambivalente. Em um primeiro sentido a subjetividade é constituída como um “eu empírico” percebido através de um sentido interno, “mediante o qual o espírito se intui a si mesmo ou intui também o seu estado interno”²⁶. Enquanto termo de uma experiência o espírito se percebe como uma consciência sensível interior, contrapondo-se a um mundo sensível exterior que

²⁶ KANT, I. *Crítica da Razão Pura*, A 23.

se estende no espaço. A subjetividade é, então, subjetividade empírica ou psicológica e remete à capacidade de um indivíduo particular de *sentir a si mesmo* e de determinar suas ações de acordo com sua sensação de si mesmo (é nesse sentido que uma ação determinada pelo sentimento ou pela disposição particular de um indivíduo qualquer será dita como sendo determinada de maneira subjetiva), capacidade de sentir que se distingue de sua disposição para sentir outras coisas como coisas exteriores (a percepção de “si mesmo”, por um lado, a percepção “das coisas exteriores”, por outro). Mas Kant não deixa de marcar em momento algum que essa subjetividade psicológica, essa percepção sensível que um indivíduo tem de si mesmo, não diz respeito ao sujeito enquanto tal. Ela é sua refração empírica, uma percepção do espírito enquanto *objeto*. Percebendo a si mesmo como elemento da experiência, o espírito deve se perceber como dado sensível, como materialmente determinado. Percebendo a si mesmo como elemento da experiência, o espírito não pode se perceber como atividade constituinte. Ora, se o sujeito é a mente na medida em que é concebida como “fonte” ou “autora” de suas representações, uma subjetividade que sinta a si mesma como objeto sensível, como representação passiva, não pode se confundir com o sujeito, e a rigor nem poderia haver uma experiência sensível do que é o sujeito. A subjetividade psicológica não pode exprimir a constituição do espírito enquanto sujeito, e isso remete a uma realidade de outro tipo.

É só um segundo sentido da subjetividade, como subjetividade transcendental ou lógica, que pode ser nomeado como sujeito. Não mais uma subjetividade sensível, enquanto espírito que sente a si mesmo como elemento dado na experiência, mas uma subjetividade intelectual como um espírito constituinte e espontâneo, o sujeito é a atividade do pensamento sem a qual, segundo Kant, a experiência e o conhecimento não seriam possíveis. A temática de formação do idealismo transcendental que levará a esse ponto é bem conhecida: desde o início do projeto crítico, não se tratava tanto de combater aqueles, céticos, que fazem das ciências da natureza e do conhecimento em geral saberes contingentes ou generalizações arbitrárias da experiência, ainda que o criticismo assuma como uma de suas tarefas iniciais a fundamentação teórica da possibilidade de juízos sintéticos *a priori* nas ciências da natureza. Na verdade, a física já havia descoberto por seus próprios esforços, com Galileu, Torricelli ou Stahl, a via reta da ciência antes de todo tipo de fundação epistemológica, e desse ponto de vista seria um erro acreditar que a função central da *Crítica da Razão Pura* se limita exclusivamente à fundamentação

teórica das ciências naturais. A tarefa principal da crítica é também outra, como se sabe: ela pretende conduzir a *metafísica* ao ideal da racionalidade moderna, à “via segura da ciência”. E isso, em primeiro lugar, contra aqueles que pretendem levar a razão especulativa a *determinar* os grandes problemas da metafísica (a imortalidade da alma, a liberdade da vontade e a existência de Deus) e, assim, “ameaçam estender a tudo os limites da sensibilidade”, únicos aos quais se adequarão os procedimentos da razão, contra o que será preciso fazer uma crítica policial das “pretensões ilegítimas”²⁷ do pensamento.

Fundamentar a subordinação²⁸ da natureza a leis rigorosas no conhecimento teórico, certamente, mas antes salvar a ordenação moral do mundo e os conceitos que a sustentam ao retirá-las do campo desse mesmo conhecimento, impedindo que um racionalismo selvagem pense como determináveis os princípios indeterminados da moralidade. Se podemos pensar a metafísica como ciência, dirá Kant, é na medida em que se assume que as Ideias da razão e o conjunto de grandes problemas que elas compõem não podem ser resolvidos teoricamente, em um registro de conhecimento que pensa a prática humana como uma realidade objetiva ou naturalmente determinada: uma vez que a condição necessária para todo conhecimento teórico que nós é possível é a de que ele deva ser relativo à nossa sensibilidade e de que seus objetos sejam dados como coisas sensíveis, não poderá haver conhecimento teórico dos grandes ideias da razão nos quais se funda a possibilidade de uma imagem da liberdade humana. Daí a necessidade de limitar teoricamente o uso da razão, de bloquear suas tentativas de extensão ao campo dos fundamentos da ação moral humana e recusar que ela possa conhecer o absoluto. Mas esse agnosticismo no nível do conhecimento teórico (aquele em que os objetos do conhecimento são *dados* em outra instância) prepara um fideísmo no nível do conhecimento prático (aquele em que os objetos do conhecimento são *realizados* por aquele que conhece), a “metafísica

²⁷ KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*, B XXIV-XXV.

²⁸ E “subordinar” tem um sentido forte. Porque “a Razão só entende aquilo que produz segundo seus próprios planos; (...) ela tem que tomar a dianteira com princípios, que determinam os juízos segundo leis constantes e deve forçar a natureza a responder às suas interrogações em vez de se deixar guiar por esta; de outro modo, as observações feitas ao acaso, realizadas sem plano prévio, não se ordenam segundo a lei necessária, que a razão procura e de que necessita. A razão, tendo por um lado os seus princípios, únicos a poderem dar aos fenômenos concordantes a autoridade de leis e, por outro, a experimentação, que imaginou segundo esses princípios, deve ir ao encontro da natureza, para ser por esta ensinada, é certo, mas não na qualidade de aluno que aceita tudo o que o mestre afirma, antes na de juiz investido de suas funções que obriga as testemunhas a responder os quesitos que lhes apresenta.” Ibid., B XIII. A imagem jurídica do pensamento corta a obra crítica de Kant desde o início, e sempre como o motivo de que toda a produção de sentido legítimo, do ponto de vista da razão, passa por uma forma de submissão do sensível a uma legislação intelectual.

como ciência” prometendo ao mesmo tempo a fundamentação da necessidade do conhecimento teórico e o incondicionado absoluto do conhecimento prático, assim como um critério rigoroso para o conhecimento de ambos. A razão não pode afirmar conhecer a imortalidade da alma, a liberdade da vontade e a existência de um Deus moral, estes grandes ideais da razão que a filosofia de Wolff havia instituído, mas da mesma maneira ela não pode, também, negá-los. E, no entanto, se essas Ideias estão dadas na constituição da razão, é porque seu uso legítimo se encontra no conhecimento prático, elas marcam a destinação prática da razão para realizar o absoluto por suas próprias ações, a destinação do sujeito para ultrapassar a determinação sensível. O arsenal teórico de Kant surge voltado para inimigos precisos.

[A] crítica é obrigada, por um exame fundamentado dos direitos da razão especulativa, a prevenir, de uma vez para sempre, o escândalo que iriam causar, mais tarde ou mais cedo, ao próprio povo, as controvérsias em que os metafísicos (e como tais, por fim, os próprios teólogos) se embrenham, inevitavelmente, sem crítica e que acabam por falsear as suas próprias doutrinas. Só a crítica pode cortar pela raiz o *materialismo*, o *fatalismo*, o *ateísmo*, a *incredulidade* dos espíritos fortes (...).²⁹

Tudo se passa como se a constituição do sujeito como fundamento do pensamento respondesse, no nível do conhecimento teórico, às necessidades de legislar as ciências da natureza e cercar os avanços da razão especulativa em metafísica. Ela será, na verdade, o meio de salvar o indeterminado da ameaça da determinação sensível. E não é de todo inadequado que se diga que a revolução copernicana não é sem analogia com a reforma protestante. É que enquanto o dogmatismo encontrava o fundamento e a fonte de todo o conhecimento em um princípio exterior ao homem, o movimento de Kant será também o de a uma grande interiorização do fundamento no homem, concebido então como atividade constituinte do espírito: no mesmo momento em que a economia política clássica, com Adam Smith, fazia do trabalho humano, considerado como força puramente subjetiva, a fonte de toda riqueza, o

²⁹ KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*, B XXXIV. A lista prossegue ao nomear, a seguir, “o *fanatismo* e a *superstição*, que se podem tornar nocivos a todos e, por último, também o *idealismo* e o *ceticismo*, que são sobretudo perigosos para as escolas e dificilmente se propagam no público”. Os quatro primeiros adversários são, portanto, os mais importantes. É também o próprio Kant quem coloca a filosofia crítica como defensora de uma determinada ordenação e a filosofia como um campo de luta político-conceitual, entre o despotismo dogmático e a anarquia nômade dos céticos. Cf. *Ibid.*, A IX-XI.

idealismo transcendental encontrava no homem a fonte de todo sentido, não sem lembrar o movimento pelo qual Lutero deslocava a figura de Deus também para o interior do homem³⁰. É nesse sentido que Kant não deixa em momento algum de afirmar que todos os dados da experiência devem se regular de acordo com “nosso conhecimento”³¹ ou, antes, de afirmar que uma diversidade sensível dada e sem forma (já que tudo o que pode ser dado ou recebido pela sensibilidade, abstração feita da atividade da subjetividade transcendental, é um múltiplo de sensações desconexas) deve ser percorrida e ligada em uma representação por uma atividade do espírito de modo a que se constitua uma representação ordenada e que possa ser pensada. É apenas por essa atividade de síntese subjetiva, mas exclusivamente no segundo sentido da subjetividade (transcendental e lógico), que o diverso sensível pode passar à configuração de um objeto, como um diverso sensível ordenado ou significado. A imensa genialidade do kantismo consiste na construção do mais avançado dispositivo teórico do período moderno, em sua capacidade de exprimir e transformar conceitualmente as dinâmicas práticas a que ele responde, e instaurar um novo campo de pensamento no qual praticamente todas as questões teóricas dos próximos duzentos anos iriam ser travadas.

A conformação da experiência sensível ao modelo da passividade objetiva, sua partilha em um campo de indivíduos unificados, estáveis e dispostos segundo leis universais e regulares, é a forma moderna da organização do campo empírico a partir da referência a uma unidade intelectual como a condição do sentido. Assim, não bastaria opor “subjetivismo” e “objetivismo”, uma vez que a própria noção de objeto se apresenta como o resultado da atividade sintética do sujeito: a diversidade sensível deve ser submetida a uma unificação (uma série de sensações, a princípio desconexas, será unificada em uma “coisa”: “é uma mesa”, “é Teeteto”, etc.) para passar à significação, o que é possível apenas por uma correlação com a subjetividade transcendental que a sintetiza³². É por essa razão que “a natureza [será] a existência das

³⁰ Sobre todos estes pontos e a analogia do movimento de interiorização e da reforma protestante, Marx, 2004, p. 99.

³¹ Por exemplo, KANT, I. *Crítica da Razão Pura*, B XVI.

³² “O *objeto*, porém, é aquilo em cujo conceito está *reunido* o diverso de uma intuição dada. Mas toda a reunião das representações exige a unidade da consciência na respectiva síntese. Por consequência, a unidade da consciência é o que por si só constitui a relação das representações a um objeto, a sua validade objetiva portanto, aquilo que as converte em conhecimentos, e sobre ela assente, consequentemente, a própria possibilidade do entendimento.” KANT, I. *Crítica da Razão Pura*, B 137. Pensar, para Kant, é conectar representações em uma consciência, i.e. julgar, e um juízo objetivo só o em uma conexão mediada pela unidade sintética da consciência. Cf., p. ex. Id. *Prolegômenos a Toda a Metafísica Futura*, A 88.

coisas enquanto esta é determinada segundo leis universais”³³, o que quer dizer que a natureza é entendida como a existência do sensível na medida em que ele é disposto segundo as leis instituídas pelo sujeito e mediante as quais pode ter validade objetiva. A passagem do múltiplo sensível desordenado à ordem por sua subordinação a uma unidade formal como fundamento do sentido não é, de todo, uma imagem do pensamento recente. Sabemos que Kant retoma nesse ponto uma longa tradição hilemórfica, ainda que ele lhe dê um sentido radicalmente novo: o sensível é o desconexo, o não-sentido, a desordem que deve ser ordenada por uma forma que lhe é exterior por direito e que coloca seus elementos em uma configuração dotada de sentido. É por isso que é dito que aquilo que é dado na experiência poderá ser dividido em *matéria*, como o que “no fenômeno corresponde à sensação”, e *forma*, como o que “possibilita que o diverso do fenômeno possa ser ordenado segundo determinadas relações”³⁴, de modo que as sensações só podem ganhar sentido pela ação do espírito, e o espírito não pode se perceber como matéria sem recalcar sua realidade formal³⁵. As formas devem, antes de tudo, ser entendidas como as normas constitutivas do sujeito sob as quais as sensações devem ser organizadas. Vemos, então, que ele remete ao campo das formas inteligíveis por oposição à matéria sensível e que ele tem um sentido bastante diverso da subjetividade empírica, ela mesma devendo ser referida ao resultado de uma ordenação do sensível por uma normatividade subjetiva.

Na verdade, até mesmo a sensibilidade, receptividade passiva e faculdade inferior do conhecimento, será definida por suas formas puras, formas que condicionam a ordenação do diverso sensível recebido ou sentido, que não são outra coisa que não as normas de organização do tempo e do espaço que dão a regra de

³³ Ibid., A 71.

³⁴ KANT, I. *Crítica da Razão Pura*, B 34. É este o sentido em que o idealismo de matriz kantiana tende a se distinguir de idealismos anteriores: idealismo transcendental, que encontra no sujeito as formas como condições de possibilidade da experiência, não idealismo dogmático, “místico e fantasista” que encontra no sujeito a fonte da matéria da experiência. Cf. Ibid., B 275-287.

³⁵ O problema da matéria sensível poderia operar como um tabu interno do kantismo. É em relação à “matéria bruta das impressões sensíveis” que o espírito “desperta” e “afeta” a “nossa capacidade de conhecer”. “Desperta”, i.e. essa capacidade já tem alguma modalidade de realidade, pré-formada, e não é *produzida* pela “matéria bruta das impressões sensíveis”. É apenas depois de ordenada por essa “capacidade de conhecer” que a matéria sensível “se denomina experiência”. Mas tudo se passa como se esse afeto sensível deixasse, na experiência, o índice de uma realidade pré-cognitiva que, não sendo conhecida em si mesma, só poderia se mostrar como a razão da individuação do conteúdo sensível (porque uma sensação, como conteúdo material, é tal e não outra?). Como veremos, é esse o caminho que o materialismo deveria tomar, encontrando, com isso, a gênese do espírito como produção da matéria sensível, e chegando, assim, a uma imagem bastante distinta do que é o “espírito”. Cf. Ibid., B 1.

composição do dado empírico³⁶. E, da mesma maneira, o entendimento, como “capacidade [subjativa] de *pensar* o objeto da intuição sensível”³⁷, espontaneidade e faculdade de conhecer superior, se define por suas formas. Se por um lado é para a determinação sensível que tende todo o conhecimento, como seu fim, e sem essa determinação os conceitos do entendimento permaneceriam vazios, a potência superior do espírito é o exercício de uma atividade autônoma que encontra nas formas do entendimento sua primeira instância de realização. Elas serão ditas conceitos fundamentais do conhecimento ou formas fundamentais da síntese dos dados empíricos, e operam como as verdadeiras condições de toda experiência possível. É a esses conceitos que Kant dá o nome de categorias, definidas como os “conceito[s] de um objeto em geral, por intermédio dos quais a intuição [sensível] deste objeto se considera *determinada* segundo uma das *funções lógicas* do juízo”³⁸. Sua operatividade é a razão da ligação da diversidade sensível e, portanto, a causa direta da composição de objetos da experiência nos moldes da unidade e da lei, e é nesse sentido que se diz que todo objeto da experiência deve concordar com as categorias; por outro lado, uma categoria que não é determinada em objetos da experiência, que não se aplica ou que não conforma uma matéria sensível é uma simples forma lógica vazia de conteúdo, e o destino das categorias é ordenar o sensível. Ora, no que diz respeito a essas formas como condições de possibilidade *a priori* da experiência, “a filosofia transcendental tem (...) a obrigação de procurar esses conceitos segundo um princípio; porque brotam do entendimento como de uma unidade absoluta, puros e sem mistura (...)”³⁹. Essa tarefa será cumprida na *Crítica da Razão Pura* pela dedução transcendental das categorias como prova de seu direito ou de sua legitimidade como fundamentos da experiência e demonstração do modo pelo qual as condições subjetivas do pensamento são também condições da experiência em geral. Será precisamente este o ponto em que Kant começa a apresentar o centro da atividade constituinte do sujeito, o ponto em que o idealismo transcendental exprime

³⁶ E, por outro lado, como veremos, as formas da sensibilidade deverão encontrar sua raiz mais profunda em uma determinada ordenação da subjetividade empírica, o modo pelo qual o idealismo transcendental pensa a ordenação do espaço e do tempo dependerá de uma determinação específica da subjetividade psicológica. “Mas, para os problemas transcendentais que ultrapassam a natureza, não poderíamos de modo algum achar resposta, mesmo que nos fosse revelada toda a natureza, uma vez que não nos é dado observar o nosso próprio espírito com outra intuição que não seja a do nosso sentido interno. Com efeito, neste reside o mistério da origem da nossa sensibilidade”. KANT, Immanuel, *Crítica da Razão Pura*, B334. A mesma indicação é feita por Eisler. Cf. EISLER, R. *Kant-Lexikon*, II, p. 956.

³⁷ KANT, I., op. cit., B 75.

³⁸ Ibid., B 128.

³⁹ KANT, I., *Crítica da Razão Pura*, B 92.

abertamente o problema. Uma vez que a ligação do diverso empírico não pode ser função da sensibilidade, mas apenas de um ato do entendimento, ou seja, que a síntese do múltiplo empírico é “realizada unicamente pelo próprio sujeito”, a questão que se coloca é como essa síntese é possível, como as categorias podem atribuir sentido à experiência. A grande invenção do kantismo se coloca precisamente nisso:

Mas, o conceito de ligação inclui também, além do conceito do diverso e da sua síntese, o da *unidade sintética* do diverso. A representação dessa unidade não pode, pois, surgir dessa ligação, [e] foi antes juntando-se à representação do diverso que [ela] possibilitou o conceito de ligação. Esta unidade, que precede *a priori* todos os conceitos de ligação, não é a categoria da unidade; porque todas as categorias têm por fundamento as funções lógicas nos juízo e nestes já é pensada a ligação, por conseguinte a unidade dos conceitos dados. (...) Temos, pois, que buscar esta unidade (...) mais alto ainda, a saber, no que propriamente contém o fundamento da unidade de conceitos diversos nos juízos e, por conseguinte, da possibilidade do entendimento, mesmo no seu uso lógico.⁴⁰

Para que a experiência seja possível, para que possa haver sentido e consistência no campo sensível, é necessário que a diversidade empírica seja sintetizada pelo espírito, mas essa síntese só é tornada possível por uma unidade “que precede *a priori* todos os conceitos de ligação”. Se o sujeito é encarado pela modernidade como o fundamento de todo o sentido possível é, antes de tudo, porque é nele que se encontra, como seu princípio, a unidade transcendental que dá a regra das relações entre termos da experiência, toda relação sendo tomada como a instauração de uma *unificação* no diverso. Em outros termos, a ligação do diverso sensível em uma experiência significativa e ordenada deve encontrar a sua condição na forma de uma unidade, segundo a qual ela se regula. Essa unidade é a fonte e o modelo de toda a atividade do espírito como autor e produtor de suas representações, e é em relação a ela que se colocam as questões-chave sobre a natureza do sujeito. Kant a chama de *unidade originariamente sintética da apercepção*, unidade originariamente sintética da consciência de si, a “representação simples do eu”⁴¹. *É a forma da unidade idêntica do eu que se coloca como o fundamento da atividade da subjetividade transcendental, unidade que é exercida na faculdade de conhecer como condição de toda experiência possível.* O que é o mesmo que dizer que seu núcleo é também um tipo de *cogito*, uma autoconsciência do eu = *eu penso*, mas ele tem uma natureza distinta do

⁴⁰ Ibid., B 130-132. O grifo em “unidade” é nosso.

⁴¹ KANT, I., *Crítica da Razão Pura*, B 68. O grifo é nosso.

cogito cartesiano. Quando Kant diz que o “*eu penso* deve *poder* acompanhar todas as minhas representações”, uma vez que “se assim não fosse, algo se representaria em mim que não poderia, de modo algum, ser pensado, que é o mesmo que dizer que (...) a representação nada seria para mim”, quando ele faz do *eu penso* uma representação que é a condição da possibilidade de todas as outras representações como ligações do diverso sensível, ele a determina como uma representação “que é uma e idêntica em toda consciência”, não apenas numericamente (em todas as distintas consciências existentes) mas também no interior de uma mesma consciência. A identidade do “eu transcendental” é a norma segundo a qual serão ligadas todas as representações entre si, mas também a norma segundo a qual todas elas serão ligadas a *mim*, e poderão ser chamadas *minhas* representações. É como múltiplo sensível dado em um e para um sujeito que o sensível *deve* fazer referência a um *eu penso*. E isso não porque toda representação deva ser pensada, mas porque, por definição, a representação é a configuração que o dado sensível deve assumir ao ser pensado em uma consciência. O *cogito* kantiano se descobre não só como atividade individual do pensamento (“eu penso”), mas como uma atividade que é o fundamento de toda representação e de todo conhecimento possível, fundamento que o *cogito* cartesiano, indicando a existência de uma substância pensante finita, só descobriria em um bom Deus, como substância pensante infinita. *O idealismo moderno é uma longa tradição para a qual a consciência, como pensamento individual, é a condição do pensamento em geral*, uma tradição que faz do *eu penso* a condição de todo pensamento. Nos termos em que o problema será colocado cem anos mais tarde, não se trata de dizer que a mente é a causa da existência da matéria, mas, antes, que ela é a única condição pela qual a matéria pode vir a ter significação, através de uma operação pela qual ela é unificada ou ordenada pelo espírito. É só quando referido a uma mente que o representa, que é possível que o campo sensível tenha sentido. Se uma representação deve existir, e, portanto, existir em uma consciência, se ela deve se referir a um sujeito que é o autor de seus pensamentos e se ela dever ser dita *minha*, é porque ela encontra na unidade idêntica da consciência a sua condição. E é, como veremos, de grande importância que todos os objetos da experiência devam se referir à identidade de uma consciência como sua condição, que todos os objetos, na medida em que devem ser objetos da experiência possam ser ditos *meus*. Não se trata, obviamente, de atribuir a esse nível do conhecimento teórico o caráter de um conhecimento prático. Mas a determinação dos objetos no campo prático como podendo responder a um *meu* e a um *teu* em um

estado jurídico, não deixa de ter uma função análoga àquela pela qual o sujeito determina as representações como *minhas* representações, como se referindo necessariamente a um “eu puro”: “enquanto representações minhas (...), têm de ser necessariamente conformes com a única condição pela qual se *podem* encontrar reunidas numa autoconsciência em geral, pois, sendo assim, não me pertenceriam inteiramente”⁴².

A unidade idêntica do *eu penso* não é uma determinação empírica, uma existência sensível, e tem uma forma de realidade distinta, *ainda que ela só possa ser representada pela consciência da síntese do diverso empírico*, i.e. a identidade do *eu penso* só pode ser representada através da consciência de uma unificação do sensível, não há uma intuição imediata da unidade do eu. Quando Kant diz que a consciência do *eu penso* “não é mais que o sentimento de uma existência sem o mínimo conceito, e simples representação com a qual todo o pensamento está em relação”⁴³, e não funda o conceito de um “sujeito último”, mas apenas o da relação dos fenômenos do sentido interno com um “sujeito desconhecido”, trata-se, na verdade, de dizer que não é como termo independente ou como uma unidade existente por si mesma que ele é pensado, mas como unidade transcendental que torna possível a experiência da unidade da consciência. É por isso que Kant dirá que enquanto, em si mesma, a subjetividade empírica é “dispersa e sem referência à *identidade do sujeito*”, o fato de que todas as representações se encontram ligadas e unificadas em uma consciência indica que se realiza uma operação que é, por direito, distinta do mundo empírico na constituição da experiência. Sem ela “teria um eu tão multicolor e diverso quanto representações das quais sou consciente”⁴⁴, haveria uma relação de imanência entre a consciência e os seus conteúdos sensíveis que impediria a distinção da forma pura de um eu idêntico como condição e fundamento de toda consciência possível. Com efeito, enquanto a unidade transcendental do *eu penso* como sujeito tem o valor de uma condição absoluta, no sentido de que funda universalmente a possibilidade do conhecimento, a unidade empírica da subjetividade psicológica depende das circunstâncias contingentes em que é produzida, valendo como um efeito relativo.

O núcleo do dispositivo kantiano consiste em dizer que se é possível a relação de dados empíricos, se é possível uma síntese do sensível, é porque essa

⁴² KANT, I., *Crítica da Razão Pura*, B 132.

⁴³ Id., *Prolegômenos a toda metafísica futura*, A 135.

⁴⁴ KANT, I., *Crítica da Razão Pura*, B 133.

síntese deve remeter à norma de uma unidade idêntica, norma que não pode ser dada na experiência e que deve, portanto, ser de natureza inteligível. Em outros termos, ele consiste em dizer que se há sentido ele só é possível pela forma do idêntico como aquilo que é capaz de estabelecer a ligação entre o múltiplo das sensações. A *Crítica da Razão Pura* chegará mesmo a afirmar que “assim, a unidade sintética da *apercepção* é o ponto mais elevado a que se tem que suspender todo o uso do entendimento, toda a própria lógica e (...) a filosofia transcendental; esta faculdade é o próprio entendimento”, “princípio supremo de todo o conhecimento humano”⁴⁵. É apenas quando toda a experiência é colocada em função ou nos termos da referência à unidade do eu, como sua condição universal e necessária, que se pode falar em sujeito. Com efeito, não é “só porque penso que conheço qualquer objeto, mas só porque determino uma intuição dada na perspectiva da unidade da consciência – e nisto consiste todo o pensamento – que posso conhecer qualquer objeto”⁴⁶. O sistema das categorias se constitui como o sistema das modalidades da norma de unificação da experiência, com o desdobramento da forma de uma unidade superior em casos distintos de ordenação do diverso sensível.

A questão que não deixa de se impor é qual é a natureza desse *eu penso* transcendental, como condição de possibilidade de todo pensamento, e a de sua relação com a subjetividade empírica. Porque a referência ao “eu” não pode deixar de indicar que ele, de alguma maneira, diz respeito ao campo delimitado pelo sentido interno e à psicologia, sendo chamado *alma* nessa mesma medida. E se pode se pretender fazer da psicologia uma doutrina transcendental da alma ela não pode ter

outro fundamento que não seja a representação *eu*, representação simples e, por si só, totalmente vazia de conteúdo, da qual nem sequer se pode dizer que seja um *conceito* e que é apenas uma mera consciência que acompanha todos os conceitos. Por este ‘eu’, ou ‘ele’ ou ‘aquilo’ (a coisa) que pensa, nada mais se representa além de um *sujeito transcendental* = X, que apenas se conhece pelos pensamentos, que são seus predicados e do qual não podemos ter, isoladamente, o menor conceito; movemo-nos aqui, portanto, num círculo perpétuo, visto que sempre necessitamos, previamente, da representação do eu para formular sobre ele qualquer juízo; inconveniente que lhe é inseparável, por que a consciência, em si mesma, não é tanto uma representação que distingue determinado objeto em particular, mas uma *forma da*

⁴⁵ Ibid., B 134-135. O grifo é nosso.

⁴⁶ Ibid., B 406. O grifo é nosso.

*representação em geral, na medida em que deva chamar-se conhecimento, pois que só dela posso dizer que penso qualquer coisa por seu intermédio.*⁴⁷

Sabemos que esse *eu* puro, “mera consciência” em que “nada mais se representa” além de uma forma da representação em geral, terá uma longa história: condição de toda experiência e atividade que a ultrapassa, o sujeito será, mais tarde, definido como uma instância vazia de conteúdo, como uma negatividade condicionante do dado empírico e último avatar da transcendência metafísica. O vazio do “sujeito transcendental = X” será a marca de sua radical *separação* em relação a tudo o que se refere à matéria sensível, separação que o coloca em um nível de realidade completamente distinto dos objetos empíricos, e também de sua natureza como *incondicionado*, i.e. separado também de toda determinação sensível. É por isso, aliás, que ele deve ser distinguido da substância pensante cartesiana e do conceito empirista de *pessoa*. Falar em “sujeito substancial” é ignorar que toda a seção dos Paralogismos da Razão Pura afirma repetidamente que nomear o sujeito como uma substância é uma ilusão. Quando Kant nos diz que as categorias são as formas de uma unidade transcendental que só podem ser adequadas a realidades empíricas, ele prepara o campo para declarar ilegítima a aplicação dessas formas a realidade não empíricas. A lição dos paralogismos, como raciocínios ilusórios a respeito da alma, na Dialética Transcendental é a de que a substancialização do *eu* transcendental é uma operação ilegítima desse tipo, uma *determinação*, segundo as formas do objeto, de uma realidade que não pode ser pensada nesses termos. Assim, o dogmatismo chegará a afirmar, em primeiro lugar, que a alma é uma substância, como individualidade subsistente, e, com isso, que ela é qualitativamente simples, numericamente idêntica (unidade) no tempo, e relacionada a distintos objetos no espaço. Dessas afirmações, ele passará a todas as outras: a imaterialidade da alma como objeto do sentido interno, sua incorruptibilidade por ser simples (sem partes), sua determinação como *pessoa*, como identidade empírica, etc. Daí que Kant aponte que em todos os juízos “eu sou sempre o sujeito *determinante* da relação que constitui o juízo. Mas que eu, que penso, tenha sempre no pensamento o valor de um *sujeito* [...] não significa, todavia, que eu, enquanto *objeto*, seja um ser *subsistente* por mim mesmo ou uma *substância*”⁴⁸.

⁴⁷ KANT, I., *Crítica da Razão Pura*, B 404. O terceiro e o último grifo são nossos. Cf. também GUILLERMIT, L. *Leçons sur la Critique de la raison pure de Kant*, p. 139-146.

⁴⁸ KANT, I., *Crítica da Razão Pura*, B 407. Sobre os paralogismos, cf. igualmente GUILLERMIT, L. *Leçons sur la Critique de la raison pure de Kant*, p. 237-271.

Em outros termos, o *eu* transcendental é uma forma vazia, um “sujeito transcendental = X”, i.e. uma atividade constituinte indeterminada, de natureza completamente distinta das determinações empíricas e que, portanto, não pode de modo algum ser identificado a uma substância individual determinada. É sua natureza puramente formal que retira da substância pensante qualquer determinação e da *pessoa* qualquer vínculo empírico.

É verdade, no entanto, que existe um conceito propriamente kantiano de *personalidade*, mas que remete a algo distinto do conceito empirista. Para o idealismo transcendental, ainda que o *eu* transcendental seja uma “perfeita identidade”, não se pode concluir daí a permanência objetiva do eu no tempo, como uma realidade determinada e subsistente. “Entretanto, o conceito da personalidade [...] pode subsistir (na medida em que é simplesmente transcendental, isto é, unidade do sujeito, que, de resto, nos é completamente desconhecido [...]) e a esse título, esse conceito é também necessário e suficiente para o uso prático”⁴⁹. Essa personalidade transcendental é concebida como “a liberdade e a independência relativamente ao mecanismo da natureza inteira [...]; portanto, a pessoa, enquanto pertencente ao mundo sensível, está sujeita a sua própria personalidade na medida em que ela pertence igualmente ao mundo inteligível”⁵⁰, i.e. ela é concebida como a ideia do próprio sujeito na medida em que age e ultrapassa todas as determinações empíricas. Essa concepção da personalidade marca, desde a *Crítica da Razão Pura*, a profunda dualidade do homem, que será o tema maior dos problemas em torno do conhecimento prático, da *Crítica da Razão Prática* à *Metafísica dos Costumes*. Ou, antes, é

⁴⁹ Ibid., A 365.

⁵⁰ Assim, não é “de admirar se o homem, enquanto pertencente a ambos os mundos, deve considerar seu próprio ser em relação à sua segunda e mais elevada determinação, de nenhum outro modo a não ser com veneração, e às leis da mesma com o maior respeito”. KANT, I., *Crítica da Razão Prática*, A 155. O tema da personalidade transcendental, i.e. do *eu* transcendental vazio na medida em que pode determinar o indivíduo a agir, como aquilo que distingue o homem da determinação natural e sensível chamada *animalidade*, também remete já à obra de Kant. “Possuir o Eu em sua representação: este poder eleva o homem infinitamente acima de todos os outros seres vivos na terra. Por isso ele é uma pessoa; e graças à unidade da consciência em todas as mudanças pelas quais pode passar, ele é uma única e mesma pessoa, ou seja, um ser completamente diferente, pela disposição e a dignidade, das coisas como o são os animais irracionais, de que podemos dispor como quisermos; e isto mesmo quando ele não pode dizer Eu, porque ele o tem no seu pensamento; assim, todas as línguas, quando falam em primeira pessoa, devem pensar o Eu, mesmo se elas não o exprimem por uma palavra em particular. Porque essa faculdade (de pensar) é o entendimento”. Id., *Anthropologie du point de vue pragmatique*, §1. Toda a modernidade fará da idealidade do pensamento a distinção do homem e do animal. Até mesmo Marx... Mas, como veremos, isso não se faz sem ambiguidade ou, melhor, sem graves contradições internas, na exata medida em que a tendência materialista do pensamento de Marx o leva a afirmar o *exato oposto sobre a idealidade do pensamento*. Em todo caso, veremos também, a pureza ou o vazio do *eu* transcendental segundo Kant, já são apresentados desde a *Ideia de uma história universal* como resultado de um “desligamento” natural do homem. Cf. KANT, I. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, p. 6-8.

a própria imagem idealista do homem que se caracteriza por sua dualidade: de um lado, indivíduo empírico que se sente por uma subjetividade psicológica, determinado pelo conjunto das leis da natureza, por outro, sujeito transcendental constituinte. O homem é a bifurcação interiorizada, e só pode falar em uma língua bifurcada, um indivíduo dividido em dois sentidos opostos.

É a essa dualidade característica do homem que Foucault, em um grande livro, chama de duplo empírico-transcendental⁵¹. Quando o homem se torna o centro de todo um campo de saberes, é porque uma nova organização do conhecimento é tornada possível. Com efeito, o século XVII encarava o homem como um indivíduo determinado que, ainda que podendo ocupar uma situação ou uma perspectiva privilegiada, vinha assumir uma posição em uma ordem natural dos seres, como um fundo geral que articulava todas as coisas singulares. É só mais tarde, também com o idealismo transcendental, que o homem, ser finito, poderá ser afirmado como “autor” e “fonte” de todo conhecimento, que ele poderá derivar todo o sentido a partir de sua própria finitude. Fundamento finito, soberano submisso, parte determinado, parte indeterminado, o homem é ao mesmo tempo empírico (subjetividade psicológica) e ser transcendental (sujeito). *O sujeito, portanto, designa esse fundamento vazio que tem a forma do eu penso*, em torno do qual se articularão não apenas as metafísicas da vida, do trabalho e da linguagem⁵², mas também todo o imaginário social da modernidade.

No regime do idealismo, é sempre sob esta forma que a subjetividade empírica será determinada. Em outros termos, a subjetividade será encarada como unidade individual, identidade pessoal através da passagem do tempo. De fato, se a

⁵¹ “O homem, na analítica da finitude, é um estranho duplo empírico-transcendental, já que é um ser tal que se busca nele o conhecimento que torna possível todo o conhecimento”. FOUCAULT, M. *Les mots et les choses*, p. 329.

⁵² Essa tripartição também é de Foucault. Poderia espantar que o vitalismo estivesse nessa lista, mas tradicionalmente o vitalismo se apresenta não só como inimigo do cientificismo, mas também como adversário do materialismo em geral, se por isso entendermos as afirmações de que a matéria sensível é dotada, imediatamente, de sentido e relações. É Whitehead quem percebe bem o que se passa: o vitalismo é uma saída de compromisso, tornando possível ao mesmo tempo o objetivismo e o mecanicismo no domínio da “matéria bruta” e uma transcendência relativa às “leis da natureza” no caso dos organismos vivos. Cf. WHITEHEAD, A. N. *Science and the modern world*, p. 98. Quanto à “metafísica do trabalho”, que encontra no trabalho humano a fonte da riqueza e da economia, Foucault não se refere tanto a Marx, quanto à economia política clássica, ao idealismo hegeliano e à *prótese desse idealismo sob a forma do economicismo e das ideologias da Segunda e Terceira Internacionais Comunistas*. Se Marx ainda podia assumir uma posição desse tipo em relação ao trabalho em suas primeiras obras é apenas na medida em que ele é ainda tributário de posições com as quais todo o seu pensamento busca romper. Como veremos, o velho Marx *rompe radicalmente com toda teoria humanista do trabalho, e a denuncia como uma mistificação burguesa*.

unidade subjetiva da consciência é uma determinação contingente do sentido interno, se ela depende das situações empíricas em que o diverso sensível é dado e é, portanto, contingente, ela existe sob o pano de fundo da unidade originária do *eu* formal. A situação empírica é, antes, a ocasião para que essa unidade seja percebida, uma vez que é a própria forma de organização dos dados do sentido interno que deve remeter à unidade do *eu penso*. É por isso que Kant dirá que a síntese pura do entendimento funda a possibilidade de toda síntese empírica⁵³. Mais ainda: se as categorias ou formas do entendimento podem ter valor objetivo, é através da determinação do sentido interno pela unidade sintética da apercepção⁵⁴. É toda a questão do privilégio do sentido interno que se coloca neste ponto. Sabemos que a forma do sentido interno, a única pela qual as sensações são dadas e arranjadas no sentido interno, é o tempo, ou, antes, uma forma de ordenação do tempo, e que sempre que o kantismo se refere ao tempo é se referindo ao sentido interno. Descobrimos, com isso, que

O tempo é a condição formal *a priori* de todos os fenômenos em geral. O espaço, enquanto forma pura de toda intuição externa, limita-se, como condição *a priori*, simplesmente aos fenômenos internos. Pelo contrário, como todas as representações, que tenham ou não por objeto coisas exteriores, pertencem, em si mesmas, enquanto determinações do espírito, ao estado interno, que, por sua vez, se subsume na condição formal da intuição interna e, por conseguinte, no tempo, o tempo constitui a condição *a priori* de todos os fenômenos em geral; é, sem dúvida, a condição imediata dos fenômenos internos (da nossa alma) e, por isso mesmo também, mediatamente, dos fenômenos externos.⁵⁵

É porque a forma do sentido interno é determinada pela unidade sintética da apercepção que Kant pode afirmar a unidimensionalidade do tempo, a unidade do

⁵³ Cf. KANT, I., *Crítica da Razão Pura*, B 139.

⁵⁴ “Como, porém, há em nós uma certa forma de intuição sensível *a priori*, que assenta na receptividade da faculdade de representação (sensibilidade), o entendimento, como espontaneidade, pode então determinar, de acordo com a unidade sintética da apercepção, o sentido interno pelo diverso de representações dadas e deste modo pensar *a priori* a unidade sintética da apercepção do diverso da intuição sensível, como condição à qual têm de encontrar-se necessariamente submetidos todos os objetos da nossa (humana) intuição; é assim que as categoriais, simples formas de pensamento, adquirem então uma realidade objetiva, isto é, uma aplicação aos objetos que nos podem ser dados na intuição, mas só enquanto fenômenos; porque só destes somos capazes de intuição *a priori*.” Ibid., B 150.

⁵⁵ KANT, I., *Crítica da Razão Pura*, B 50-51.

tempo, uma concepção monopolista do tempo⁵⁶. Em outros termos, trata-se da afirmação de uma *unilinearidade* do tempo como condição dos fenômenos em geral, unidade que como forma da interioridade do sujeito tem o primado em relação às determinações espaciais ou exteriores, afirmação que terá ainda outras consequências. Ou, antes, é o caso de se falar em uma dualidade do tempo, na medida em que, por um lado, como tempo sensível ele pode e deve se apresentar como processo, como transformação na qual uma subjetividade psicológica é constituída, e, por outro lado, enquanto é referido à identidade do *eu penso* e ordenado como tempo unilinear, como remissão da mudança a uma identidade fundamental que constitui o tempo e sua ordenação privilegiada⁵⁷. Fazendo com que a subjetividade deva ser uma revelação da unidade idêntica de um *eu penso* transcendental vazio, e atribuindo a ela, portanto, o primado em relação ao exterior, o idealismo transcendental inaugura uma nova era do pensamento, em que será a análise da subjetividade, como instância privilegiada da realidade, o centro do conhecimento.

Quando Kant diz que “a metafísica não é outra coisa do que o *inventário* sistematicamente ordenado de tudo o que possuímos pela razão *pura*”⁵⁸ ou disciplina da produção de juízos sintéticos *a priori*⁵⁹, ele estabelece um vínculo fundamental entre a metafísica e o sujeito, entre a metafísica e o idealismo que atravessará toda a modernidade (a tal ponto em que os grandes revolucionários do século XIX usarão o termo “metafísica” como sinônimo de “idealismo”). A metafísica como ontologia, como a disciplina de investigação do sentido das coisas em si mesmas, deverá ser sacrificada, primeiramente, à metafísica como epistemologia. Se a filosofia crítica tem uma atividade policial, ela opera também um grande cercamento do pensamento, proibindo todas as aventuras nos mares desconhecidos da realidade, confinando o

⁵⁶ “O tempo em geral tem apenas uma dimensão”, “A infinitude do tempo nada mais significa que qualquer grandeza determinada de tempo é somente possível por limitações de um tempo único, que lhe serve de fundamento”. Ibid., B 47-48. É George Caffentzis quem chama a atenção para a concepção monopolista do tempo em Kant. Cf. CAFFENTZIS, G. *Three temporal dimensions of class struggle* in *In Letters of Blood and Fire*, p. 82.

⁵⁷ “O Eu [Moi] está no tempo e não para de mudar: é um eu passivo, ou antes, receptivo, que experimenta as mudanças no tempo. O *Eu [Je]* é um ato (eu penso) que determina ativamente minha existência (*eu sou*), mas só pode determiná-la no tempo, como a existência de um eu [*moi*] passivo, receptivo e cambiante que represente para si tão somente a atividade de *seu próprio* pensamento. O *Eu* e o *Eu* estão, pois, separados pela linha do tempo que os reporta um ao outro sob a condição de uma diferença fundamental. Minha existência jamais pode ser determinada como a de um ser ativo e espontâneo, mas como a de um ser passivo que representa para si o *Eu*, isto é, a espontaneidade da determinação, como um Outro que o afeta (‘paradoxo do sentido interno’). DELEUZE, G. “Sobre quatro fórmulas poéticas que poderiam resumir a filosofia kantiana” in *Crítica e Clínica*, p. 43.

⁵⁸ KANT, I. *Crítica da Razão Pura*, A XX.

⁵⁹ Id. *Prolegômenos a toda a metafísica futura*, A 38.

pensamento à “ilha do entendimento” como terra segura, em que o sujeito pode fundar a si mesmo e a todo conhecimento com todos os títulos de legitimidade possível. O cercamento metafísico, separação do pensamento e das coisas, estabelece uma propriedade mínima do *eu* transcendental, mas uma propriedade mínima que logo passará a ser tudo⁶⁰. Se a pequena ilha do entendimento é o território firme sobre o qual o sujeito constitui sua legitimidade nos termos do conhecimento teórico, essa ilha deverá colonizar todo o espaço dos oceanos da matéria e se transformar em um verdadeiro sistema-mundo na medida em que, pelo conhecimento prático, o Sujeito devém ilimitado. *O fim supremo da razão humana é o exercício absoluto do sujeito, a realização da metafísica como sistema moral para além de toda determinação sensível*⁶¹.

3. Metafísica e moral: o sentido do idealismo

O idealismo transcendental aponta para dois sentidos de seu uso do termo “faculdade”. Em um primeiro sentido, a faculdade remete ao tipo de atividade do espírito em função dos diferentes tipos de relação entre sujeito e objeto, e haverá tantas faculdades quantos tipos de relações (faculdades de conhecer, de desejar, etc.). Em um segundo sentido, uma faculdade designa diretamente “uma fonte específica

⁶⁰ Sobre a filosofia crítica como atividade policial, cf. KANT, Id. *Crítica da Razão Pura*, B XXIV-XXV. Sobre a imagem da ilha do entendimento como o território de legitimidade do entendimento e a proibição dos mares metafísicos, cf. Ibid., B 297. Como lembra Althusser, é exatamente com esse idealismo que Marx tenta romper desde sua juventude. Para ele, o homem “é o centro de seu mundo, como o centro de seu horizonte absoluto, de seu *Umwelt*. Não há nada em seu mundo que não seja *para ele*; ou, antes, que não seja *ele*, porque todos os objetos de seu mundo só são objetos na medida em que são a realização e a projeção de sua essência. Os objetos de sua percepção são apenas seu modo de percebê-los, os objetos de seu pensamento são apenas o seu modo de pensá-los, os de sua afecção são apenas seu modo de ser afetado. Todos os objetos são essenciais na medida em que o que eles lhe dão não é mais do que sua própria essência, projetada neles. O homem é, assim, Sujeito, e seus atributos essenciais, objetivados na forma de objetos, só lhe devolvem sua própria essência. O homem é sempre o homem, não sai nunca do homem, porque – pequena frase sem mistério que o jovem Marx copiou de Feuerbach, e sobre a qual os participantes do Congresso Hegel do último verão em Moscou eruditamente discutiram – porque o mundo é o mundo do homem e o homem é o mundo do homem”. ALTHUSSER, L. *Soutenance d’Amiens in Solitude de Machiavel*, p. 224.

⁶¹ “Ora, se nos reportamos ao texto da Introdução à *Logik* (...), patenteia-se antes que a questão sobre o homem (à qual ‘se relacionam’ as três outras [grandes questões da metafísica]) é posta pela filosofia no sentido ‘cósmico’ só em relação ao fim supremo da Criação, e que a ‘relação’ desta questão às três outras só tem sentido pelo projeto de unificar todos os fins neste: ‘(ela é) a ciência da relação de todo conhecimento e de todo uso da razão ao fim-supremo (*Endzweck*) da razão humana, ao qual, como ao mais alto, todos os outros fins estão subordinados e no qual eles devem encontrar sua unificação’. Sem a consideração do fim-supremo, não haveria motivo para ligar o conceito de homem às questões da metafísica; ora, o fim supremo aparece como a possibilidade que a razão tem de comportar-se negativamente em relação aos fins mundanos.” LEBRUN, G. *Kant e o fim da metafísica*, p. 679.

de representações”⁶². Ora, se o sujeito é tomado como fonte das representações, ele o é “em geral”, e as faculdades são tantas maneiras “específicas” pelas quais essas representações são constituídas. Por exemplo, a sensibilidade como faculdade passiva do sujeito de ser afetado e receber um diverso sensível em uma determinada forma (é nesse sentido que ela é dita “faculdade de conhecer inferior”), ou o entendimento como faculdade ativa de unificação do diverso sensível segundo suas formas lógicas.

Quanto à faculdade que Kant chama de *razão*, qual é o tipo específico de atividade constituinte que ela opera? Kant nos diz que a razão não se refere diretamente ao dado empírico, mas aos conceitos do entendimento; ela só se refere à experiência, portanto, de maneira indireta. É nesse sentido que o tipo de unidade próprio à razão é diferente da unidade do entendimento, uma vez que a unidade do entendimento opera diretamente sobre o dado. Por outro lado, cabe a ela a posição de nível final de todo conhecimento, de domínio mais elevado da atividade do espírito como elaboração da matéria e realização da unidade do pensamento. Como tal, ela tem princípios próprios e específicos (é nesse sentido que se falará em *razão pura*), e produz conceitos que serão chamados de Ideias, conceitos que se elevam acima de toda experiência possível e nos quais o conhecimento empírico está contido como uma parte. Dito de outra maneira, as Ideias da razão se referem a uma *totalidade*, como um domínio do qual toda experiência é parte, mas nunca podem, em si mesmas, ser termo de uma experiência imediata. É verdade que desde o início, entre os gregos, é, certamente, como a disciplina das Ideias, dos conceitos de totalidade, que a filosofia se define. Mas o que faz o especificidade de Kant neste ponto é tomar os conceitos da totalidade como sendo

“o[s] conceito[s] da *totalidade* das *condições* relativamente a um condicionado dado. Como porém, só o *incondicionado* possibilita a totalidade das condições e, reciprocamente, a totalidade das condições é sempre em si mesma incondicionada, um conceito puro da razão pode ser definido, em geral, como o conceito do incondicionado, *na medida em que contém um fundamento da síntese do condicionado*.”⁶³

⁶² DELEUZE, G. *La philosophie critique de Kant*, p. 13. Para o primeiro sentido do termo “faculdade”, cf. p. 8.

⁶³ KANT, I. *Crítica da Razão Pura*, B 379. O último grifo é nosso.

Em outros termos, a função da razão é recolher os conhecimentos determinados do entendimento, i.e. os resultados de sua operação sintética de unificação do sensível, e subsumí-los a um conceito do incondicionado, sob o qual serão ordenados e no qual encontram o princípio de seu sentido. Assumindo que todo conhecimento determinado deva conter, em suas ligações internas, uma referência implícita a toda uma série de condições subordinadas, a razão deverá remetê-lo a um domínio superior, como a Ideia em que são integradas idealmente todas as séries de conhecimentos do mesmo tipo, i.e. a razão deve remeter um conhecimento particular a uma totalidade ideal ou sistema das séries de conhecimentos do mesmo tipo. E é preciso falar em incondicionado, uma vez que a totalidade das séries de condições só é possível como incondicionada. A operação da razão é, em um primeiro momento, a de ligar um conhecimento determinado a uma *unidade superior*. Essa unidade superior é, por sua vez, pensada como uma representação que, como todas as outras, encontra seu princípio de produção no sujeito.

As Ideias da razão serão, como o primeiro sentido das faculdades, também ordenadas e produzidas de acordo com os três tipos de relações que as representações podem adquirir: ou relações com o próprio sujeito (relações internas), ou com o diverso no objeto (relações externas) ou com todas as coisas em geral (totalidade das relações), dirá Kant. Uma vez que as Ideias representam a unidade superior do pensamento em relação a uma totalidade ideal das séries de condições, se dividindo nessas três classes elas nos darão, respectivamente, a Ideia da “*unidade absoluta (incondicionada) do sujeito pensante*”, a da “*unidade absoluta da série das condições do fenômeno*” e a da “*unidade absoluta da condição de todos os objetos do pensamento em geral*”. Em outros termos, será de acordo com esses três sistemas ou totalidades que todos os conhecimentos particulares deverão ser ordenados em unidades superiores. Ora, se “o sujeito pensante é objeto da *psicologia*; o conjunto de todos os fenômenos (...) é objeto da *cosmologia*, e a coisa que contém a condição suprema da possibilidade de tudo o que pode ser pensado (...) é objeto da *teologia*”⁶⁴, o sistema das ideias transcendentais da razão – como classes sob as quais todos os conhecimentos empíricos devem ser organizados – se mostra como a chave da metafísica, das ideias de alma, mundo e Deus, e é nessas operações da razão que serão decididos os grandes problemas da metafísica.

⁶⁴ KANT, I. *Crítica da Razão Pura*, B 391.

A solução da Dialética Transcendental para esses problemas será, como vimos, o exercício propriamente policial da crítica, na medida em que proíbe o uso ilegítimo do pensamento. Todas as ilusões fundamentais em metafísica, dirá Kant, têm origem em uma falta de juízo, em uma desregulação das funções legítimas do pensamento, que nos leva a buscar para cada Ideia ou conjunto sistemático de conhecimentos um correspondente real em uma determinação existente, a reificar a Ideia buscando remetê-la a uma coisa. Somos levados, então, a afirmar como positivities ou realidades atuais a substancialidade e a imortalidade da alma, a finitude do mundo e a possibilidade de conhecer a existência de uma causalidade livre em seu interior, ou a existência de um Deus moral e criador. Mas, quando o fazemos, abrimos também a possibilidade de que, no uso especulativo da razão, algum exercício vertiginoso do pensamento afirme a inexistência da alma, a infinitude do mundo e sua regulação exclusivamente por uma causalidade necessária, e a inexistência de um Deus pessoal que teria ordenado a criação segundo fins. Por isso é preciso aceitar a “severidade da crítica”, que ao mesmo tempo em que limita todas as afirmações dogmáticas, “presta à razão um serviço que não é de somenos importância para o interesse que a preocupa, o de a garantir, igualmente, contra todas as afirmações possíveis do contrário”⁶⁵. A salvação oferecida pela filosofia crítica à ordenação da razão se impõe, apesar disso, porque garante a possibilidade de seu uso prático, enquanto que, por outro lado, as demonstrações e deduções propriamente especulativas a respeito das Ideias racionais nunca tiveram, dirá Kant, influência real sobre o comum dos homens. Com a limitação crítica, as “provas que são para o uso do mundo, conservam aqui, pelo contrário, todo o seu valor, e ganham antes maior clareza e força natural de persuasão pelo abandono das pretensões dogmáticas, colocando a razão nos seus domínios próprios (...)”⁶⁶.

Mas as Ideias terão também um uso legítimo no domínio do conhecimento teórico, na medida em que assumem como suas referências os conceitos do

⁶⁵ Ibid., B 423.

⁶⁶ KANT, I. *Crítica da Razão Pura*, B 426. Quanto à naturalidade dessa “força de persuasão”, é toda a história que grita em sentido contrário. De fato, foram necessárias muitas lutas e instituições para preservar a sacralidade da alma, a liberdade da vontade e a ordenação do mundo por um Deus moral. E, por outro lado, a afirmação desses três objetos no nível teórico não deixava de ser sem efeitos. Caso contrário, porque escrever uma crítica para “evitar o escândalo” da negação das Ideias? É que se a sua afirmação teórica isoladamente não pode valer de nada, *essa afirmação isolada nunca existiu, e toda afirmação teórica, em filosofia, está sempre alinhada com um grupo de práticas sociais e instituições*. Como já se disse, a filosofia é, em última instância, luta de classes na teoria. O próprio Kant, aliás, não deixa de afirmar repetidamente, nas antinomias, sua simpatia pelas teses dogmáticas e suas consequências prático-morais. Cf. Ibid. B 493-504.

entendimento e sua ordenação “conforme a um fim”, em que descobrem sua verdadeira destinação no campo teórico. Esse fim é, novamente, uma unidade sistemática dos conhecimentos do entendimento, como unidade projetada que garante sua consistência e os impulsiona em sua extensão. Assim, por exemplo, o conceito de uma inteligência suprema e criadora encontra seu uso legítimo na afirmação de que o mundo pode e deve ser conhecido “como se” tivesse sido criado e disposto sistematicamente, segundo uma unidade harmônica que torne necessário um arranjo sistemático dos conhecimentos sobre a natureza, ou o conceito de alma encontra seu uso legítimo na necessidade de organizar o conjunto dos conhecimentos no campo dos fenômenos do sentido interno “como se” ele remetesse a uma unidade. O uso teórico legítimo das Ideias, enfim, será o de princípios reguladores da unidade sistemática do conhecimento da natureza, suspensas como miragens do pensamento que marcam o horizonte de seu exercício.

Quando se pretende dizer que isso é tudo, que é aí que o kantismo deveria ter se detido, e que os passos posteriores no domínio prático serão uma ruptura com o rigor científico do idealismo transcendental, se ignora profundamente a natureza do procedimento teórico da *Crítica*. Não só porque Kant indica desde o início a orientação de seu projeto, como vimos, mas porque é a própria natureza do sujeito que é ignorada com isso. Com efeito, se ele é o espírito como atividade constituinte e fonte de todas as representações, é no nível do conhecimento prático que sua potência se efetua em sua maior intensidade, em seu destino final. Enquanto no conhecimento teórico ele ainda deveria remeter a uma instância passiva e receber os conteúdos de seus conceitos em uma afecção determinada de maneira obscura pela *Crítica*, no conhecimento prático o sujeito descobre a instância de sua realização superior na medida em que produz integralmente seu próprio objeto. No primeiro sentido do termo “faculdade”, a faculdade do conhecimento (teórico) deveria necessariamente ser determinada em relação a um objeto dado em outra instância, enquanto no uso (superior) de sua faculdade de desejar (i.e. conhecimento prático) o sujeito poderá se descobrir plenamente como *produtor absoluto*.

Desse ponto de vista, não há dúvidas sobre a natureza da razão, mesmo no domínio teórico. Quando se diz que a unidade sintética da apercepção é “o próprio entendimento”, essa identidade só é afirmada porque aqui se entende essa unidade ainda como exercício de unificação do sensível, como se relacionando com a determinação sensível. *Em um nível superior, seria possível identificar a atividade autônoma da*

unidade transcendental do sujeito ao exercício de uma razão pura prática. Mesmo a *Crítica da Razão Pura* já dizia que “os conceitos puros e transcendentais só podem ser provenientes do entendimento; que a razão não produz propriamente conceito algum apenas *liberta o conceito do entendimento* das limitações da experiência possível, e tenta alarga-lo para além do limite empírico, embora em relação com este”⁶⁷. A razão prática constitui uma relação em que ele pode se orientar para o incondicionado, não se limitando pela determinação empírica no ato da constituição de seu objeto, ainda que este deva, ao fim, se tornar concreto ao se realizar no sensível. E, afinal, essa orientação prática é o campo em que as Ideias podem realizar “os fins supremos da razão pura” e seus interesses superiores, nos oferecendo aquilo que teve que ser limitado no uso teórico. O uso prático oferece às Ideias da razão a realidade que o uso especulativo os retirava. Ele diz respeito, assim, à normas morais da prática, a “*o que se deve fazer* se a vontade é livre, se há um Deus e uma vida futura. Ora, como isto diz respeito à nossa conduta relativamente ao fim supremo, o fim último da natureza sábia e providente na constituição da nossa razão consiste somente no que é moral”⁶⁸.

Que a razão estivesse destinada a ultrapassar os limites da experiência e alcançar um exercício suprassensível e incondicionado no domínio prático, isso já era afirmado desde o início da *Crítica da Razão Pura*⁶⁹. Mas é com a *Crítica da Razão Prática*, evidentemente, que esse processo pelo qual o sujeito se constitui como incondicionado, como capaz de ultrapassar todo condicionamento empírico, é alcançado. Enquanto na primeira *Crítica* os objetos eram sempre objetos da experiência, i.e. fenômenos, e os conceitos do entendimento eram ditos vazios sem referência a eles, na segunda *Crítica* a razão, liberando o entendimento de sua vinculação à determinação sensível, “confere realidade [prática] a um *objeto suprassensível* da categoria da causalidade”⁷⁰, o conceito de *liberdade*. Não mais como conceito simplesmente pensável ou horizonte do pensamento (“como se”), mas como conceito real e realizável que é confirmado por um *fato* de natureza específica.

⁶⁷ KANT, I. *Crítica da Razão Pura*, B 435. Ou ainda: “Mas, além da relação em que se encontra com os objetos (no conhecimento teórico), o *entendimento* tem também com a faculdade de desejar que, por isso, se chama vontade, e a vontade pura, tanto quanto o entendimento puro (*que em tal caso se chama razão*), é prática pela simples representação de uma lei”. KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Prática*, A 96.

⁶⁸ Ibid., B 828-829.

⁶⁹ Cf., por exemplo, Ibid., B XXI.

⁷⁰ KANT, I. *Crítica da Razão Prática*, A 9.

Neste ponto, é todo o tema da dualidade do homem que se reapresenta em um grau superior: por um lado, sujeito pensante livre, por outro fenômeno sensível determinado segundo as leis da natureza. Verdadeiro problema no fundo de todas as cenas do duplo no homem, essa dualidade só pode ser concebida quando colocada em função do problema da liberdade no idealismo kantiano. No momento central da Dialética Transcendental – e, em certo sentido, de toda a primeira *Crítica* – que são as antinomias da razão, Kant lida com os enunciados hipotéticos da razão sobre a totalidade das condições objetivas dos fenômenos, i.e. com as afirmações da razão relativas à Ideia cosmológica, ao conceito de “mundo”. Em especial, na terceira antinomia se passará uma operação fundamental para o idealismo transcendental, no momento em que as questões sobre natureza do mundo serão colocadas em torno do problema da causalidade, da possibilidade da produção objetiva de fenômenos. Enquanto, aqui, o adversário fatalista afirma que “não há liberdade, mas que tudo no mundo acontece unicamente em virtude das leis da natureza”, o dogmatismo, representante pré-crítico dos interesses práticos da razão, afirmará que “a causalidade segundo as leis da natureza não é a única de onde podem ser derivados os fenômenos do mundo em seu conjunto. Há ainda uma causalidade pela liberdade que é necessário admitir para os explicar”⁷¹. É preciso compreender, nesse ponto, que *o problema prático fundamental que se coloca com a Ideia de mundo é a possibilidade de remeter os fenômenos do mundo a uma causalidade pela liberdade*, causalidade que não se reduz à causalidade natural. Em outros termos, que é possível remeter objetos sensíveis a um agente livre, não determinado por regras do mundo sensível, como sua fonte ou autor. Esse é o problema prático crucial, o da possibilidade do exercício da liberdade do homem em relação às determinações empíricas ou naturais, e é por isso que Kant poderá, na *Crítica da Razão Prática*, se referir ao sistema das ideias, antes designado como o trinômio alma-mundo-Deus, como o trinômio imortalidade-liberdade-Deus.

O conceito de liberdade, na medida em que a sua realidade é demonstrada por uma lei apodítica da razão prática, constitui a *pedra angular* de todo o edifício de um sistema da razão pura, mesmo da razão especulativa, e todos os outros conceitos (os de Deus e da imortalidade) que, enquanto simples ideias, permanecem nesta sem apoio, conectam-se com este [conceito] e *adquirem com ele e através dele consistência e realidade objetiva*, isto é, a sua

⁷¹ Id., *Crítica da Razão Pura*, B 472-473.

possibilidade é provada pelo fato de a liberdade ser efetiva; com efeito, esta ideia revela-se mediante a lei moral.⁷²

É preciso insistir nesse ponto: *a liberdade, como referência de uma série de fenômenos no mundo a um sujeito indeterminado, é o fundamento da realidade prática dos conceitos de imortalidade (da alma) e de Deus.*

Ora, Kant nos diz, na solução das antinomias, que só se podem conceber exatamente dois tipos de causalidade: a) uma causalidade natural, concebida como ligação de estados sucessivos no mundo sensível segundo uma regra, b) uma causalidade livre, como uma causalidade que não esteja subordinada à determinação por um estado natural precedente no tempo como sua causa. Essa última é dita “a faculdade de iniciar *por si* um estado”, “uma ideia transcendental pura que (...) nada contém de extraído da experiência”, designando, no sentido prático, “a independência do arbítrio frente à *coação* dos impulsos da sensibilidade”, aquilo que pode ultrapassar uma determinação sensível do arbítrio, entendida como arbítrio animal⁷³. O homem é dito livre na medida em que, ainda que tenha uma existência empiricamente determinada, pode determinar a si mesmo a agir, independentemente dos impulsos ou inclinações sensíveis. E se é possível ao homem agir dessa maneira é porque, além dos sentidos, ele é capaz de certas determinações internas através da razão. Determinações que mostram, ao menos, que lhe é possível impor regras a si mesmo e se representar não apenas o que é, mas o que deve ser, e agir de acordo com essa representação.

A faculdade de produção de objetos sendo chamada de vontade, a questão central da segunda *Crítica* será a demonstração de que, para além de sua determinação por representações dadas na sensibilidade – dotadas de conteúdo material e que procedem segundo a ordem causal da natureza – a vontade pode ser determinada por uma representação formal derivada exclusivamente da razão, como de uma causa livre. Portanto, como demonstração da autonomia ou da liberdade da vontade no homem. Ela se apresentará como a prova de que ele pode e deve determinar a si mesmo a agir como produtor absoluto de suas ações, ultrapassando todo o campo material. Enquanto, no domínio teórico, a determinação de um objeto da razão que devesse ultrapassar toda experiência era denunciada como um uso transcendente e

⁷² KANT, I. *Crítica da Razão Prática*, A 4-5. O segundo grifo é nosso.

⁷³ Id. *Crítica da Razão Pura*, B 562.

illegítimo do conhecimento e a sua restrição ao campo da experiência possível era apresentada como seu uso imanente legítimo, agora as posições se invertem. No novo regime, a determinação da vontade por objetos da experiência (que devem remeter a uma outra instância pela qual são dados) é seu uso transcendente ilegítimo. Seu uso imanente legítimo será relativo à autodeterminação racional da vontade, para além ou aquém de toda experiência possível. Toda a determinação desta por regras materiais (sua orientação pelo prazer ou desprazer relativos a objetos sensíveis) a coloca como uma faculdade de desejar inferior, enquanto sua determinação por regras puramente formais constituídas pelo sujeito faz dela uma faculdade de desejar superior.

A peça central do procedimento de prova da liberdade da vontade, a “verificação prática da razão pura”⁷⁴, é a consciência da determinação da vontade por essa representação formal vazia, sem nenhum conteúdo material, determinada também como um “fato da razão” que se impõe a toda subjetividade empírica como evidência de que ela remete a uma realidade suprassensível e que não se funda em intuição alguma. Não pode haver, diz Kant, consciência ou experiência da liberdade no sentido rigoroso, uma vez que o conceito de liberdade é, primeiramente, um conceito *negativo* e que tudo o que é dado pela experiência é o campo da legalidade natural. Como será possível uma consciência da determinação da vontade por uma pura forma? Pela *necessidade com que a razão a prescreve* e pela *abstração de todas as condições empíricas que ela nos indica*⁷⁵. Quando se acusa o “fato da razão” de ser uma irracionalidade intragável no idealismo transcendental, mais uma vez é porque não se compreende o sentido da estrutura do pensamento de Kant. Ele é, antes de tudo, a marca real do negativo da liberdade e se apresenta como a consciência de que o homem pode (e, na medida em que é um ser racional, *deve*) superar os limites da determinação de sua vontade por inclinações sensíveis, a consciência de que sua vontade pode se exercer para além das determinações empíricas que constituem sua realidade natural. É por isso que, além da necessidade de sua prescrição racional, essa consciência se dá na abstração das condições empíricas. Ela é a consciência de uma *separação* entre o agente da determinação da vontade e a matéria, separação que torna o homem ao menos parcialmente “vazio” e, portanto, indeterminado. Com efeito, como já se pôde dizer em relação ao tema do fim supremo da razão, essa

⁷⁴ EISLER, R. *Kant-Lexicon*, I, p. 397.

⁷⁵ Para esta passagem, cf. KANT, I. *Crítica da Razão Prática*, A 53.

“problemática [...] (encontrar um ser suficientemente à margem da natureza para que ele possa dar um sentido à existência dela) só tem chance, então, de ser resolvida no plano do homem, *enquanto* ele é capaz de impor uma regulação a todos os seus fins subjetivos, *portanto de destacar-se de todos os fins materiais*”⁷⁶. Dito de outra maneira, o “fato”, como índice da destinação prático-moral do homem, se refere à sua capacidade de renunciar aos princípios sensíveis do prazer ou do desprazer e de atingir a determinação de suas ações segundo fins racionais, ainda que com “muito dano causado aos fins da inclinação”⁷⁷.

O grande motivo prático do pensamento de Kant será a busca por uma lei moral, assumida como elemento central nessa fase do idealismo transcendental. Essa lei, um princípio *a priori* fundado em formas puras, deve ser investigada e definida por uma *metafísica moral*, entendida como uma filosofia pura que tem como objeto a fonte dos princípios práticos da razão. Porque se a vontade pode ser determinada por fatores materiais de todos os tipos, nenhum deles poderia lhe ditar uma regra universal, que valesse em todas as situações possíveis, e só uma forma vazia poderia dar à vontade um princípio digno de ser chamado “lei”. Sem uma definição precisa dessa regra prática superior o destino incondicionado do Sujeito permaneceria obscuro, ao mesmo tempo em que o regime de práticas moderno poderia, talvez, ficar aberto a perversões de todo tipo⁷⁸. A forma universal de uma lei moral como princípio de determinação da vontade deve ser independente e radicalmente distinta da lei de uma causalidade natural segundo a qual os fenômenos se seguem uns aos outros e, como vimos, está fundada em uma separação, e isso de tal maneira que é a negação do sensível marca no domínio prático a destinação idealista da realização do homem ou a possibilidade da autonomia da vontade. Se do lado do domínio sensível a liberdade deve se indicar como negação, é porque no campo suprassensível ela constitui a si mesma como lei vazia e incondicionada produzida pelo sujeito. Dupla legalidade, duplo regime: por um lado, o regime de legalidade da determinação

⁷⁶ LEBRUN, G. *Kant e o fim da metafísica*, p. 667.

⁷⁷ KANT, I. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, BA 7-8.

⁷⁸ Cf. Ibid., BA IX-X. A *Metafísica dos Costumes* é, então, a disciplina da investigação e da instauração da lei moral da razão e dos modos pelos quais ela determina a vontade, e deve ser precedida por uma *Crítica da Razão Prática*, como a prova da liberdade e da possibilidade de uma autodeterminação da vontade segundo a lei. Cf. Ibid., BA XIV. O tipo de conhecimento exigido deve excluir, obviamente, toda a referência a regras empíricas (contingentes) como as circunstâncias do exercício sensível da razão. Esse conhecimento, assim como o das dificuldades que impedem o uso prático legítimo da razão, ainda que necessário, diz respeito a uma antropologia que só virá anos mais tarde na obra de Kant.

natural, do outro, como um domínio no interior de outro, o regime de legalidade da autodeterminação moral do sujeito.

Ao distinguir entre dois tipos de regra possíveis para a vontade – a máxima, determinação que a vontade dá a si mesma por princípios subjetivos que valem de maneira particular, e a lei, definida como determinação da vontade objetiva e válida para de todo ser reacional – o kantismo distingue entre a uma determinação contingente e específica da vontade e uma determinação necessária e universal capaz de valer para todo aquele que possa reconhecê-la, independentemente das determinações empíricas atuais. É por isso que toda a regra legítima da vontade será chamada, sabemos, de imperativo categórico, um mandamento ou obrigação para a ação na medida em que ela deve ser o exercício de um ser racional. O valor de uma ação não vem exatamente de seus efeitos, mas do tipo de regra que a determina. Poderão ser separadas, assim, as ações realizadas pelo princípio do “amor de si” ou da “felicidade pessoal”⁷⁹, e aquelas que são realizadas pelo puro respeito à forma de uma lei moral universal. É por isso que já se pôde apontar as remissões da lei moral de Kant à imagem literária crítica que Kafka constrói da lei⁸⁰. A determinação da vontade pela pura forma da lei, determinação pela qual ela é dita autônoma e assume um valor moral, só pode encontrar sua fonte exatamente no sujeito e em seu poder de produzir a representação dessa pura forma⁸¹.

Mas essa pura forma moral deve ser entendida como uma forma *do* sujeito. Dito de outro modo, a forma da lei designa o exercício prático do sujeito ao se afirmar como motivo puro (não empírico) que toda ação sensível deve ter em um ser

⁷⁹ KANT, I. *Crítica da Razão Pura*, A 40.

⁸⁰ Deleuze remete ao belo conto de Kafka, *A muralha da China*: “Que suplício ser governado por leis que não se conhece! [...] Pois o caráter das leis de necessidade assim do segredo sobre seu conteúdo [...]”. É que ela “não nos diz o que é preciso fazer, mas a qual regra subjetiva é preciso obedecer, seja qual for a nossa ação. Será moral toda ação cuja máxima puder ser *pensada* sem contradição como universal e cujo móvel só tiver como objeto essa máxima (por exemplo, a mentira não pode ser pensada como universal, visto implicar pelo menos algumas pessoas que nela acreditam e que não mentem ao acreditar). A lei se define, portanto, como forma da universalidade”. E, mais adiante, “Freud mostrou que se o dever, nesse sentido, supõe uma renúncia aos interesses e inclinações, a lei se exercerá com tanto mais força e rigor quanto mais profunda for a nossa renúncia. Portanto, torna-se tanto mais severa quanto a cumprimos com exatidão”. DELEUZE, G. *Sobre quatro fórmulas poéticas que poderiam resumir a filosofia kantiana* in *Crítica e clínica*, p. 46. Para o tema em Kant, cf. por exemplo, KANT, I. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, BA 17 e *Crítica da Razão Prática*, A 45. Sobre a presença generalizada das imagens jurídicas como tema do pensamento kantiano, cf. também GUILLERMIT, L. *Leçons sur la Critique de la raison pure de Kant*, p. 34-42.

⁸¹ “A faculdade de desejar é, então, superior, e a síntese prática que lhe corresponde é *a priori*, no momento em que a vontade não é mais determinada pelo prazer, mas pela simples forma da lei. Então, a faculdade de desejar [i.e. em que o sujeito produz objetos mediante representações] não encontra sua lei fora de si mesma, em uma matéria ou em um objeto, mas em si mesma: ela é dita autônoma”. DELEUZE, G. *La philosophie critique de Kant*, p. 12.

racional – toda atividade que se diga racional deverá ser vista como a atividade *de* um sujeito e que tenha a exclusivamente como motivo a realização deste sujeito como seu *fim*. O conceito de “fim” se refere, antes de tudo, ao fundamento objetivo da determinação da vontade; é por isso que será dito que o exercício de uma vontade livre, sendo uma ação conforme às suas próprias condições, encontra seu fim na sua própria realização⁸². O sentido último do sujeito no que diz respeito ao domínio prático é que ele encontre a finalidade de sua ação em si mesmo ou que todas as suas ações encontrem um fundamento nele mesmo. O tema da atividade prática como a efetivação de um fim afirmado por uma instância superior do homem remete, assim, aos quadros da filosofia crítica de Kant. É essa mesma instância que designa a liberdade no homem como o poder de agir conforme fins colocados exclusivamente em função de sua própria constituição ideal, por oposição a toda orientação empírica em sentido contrário. Toda a pregação em torno de uma transcendência relativa do homem em relação ao domínio das determinações naturais, uma transcendência que faz dele um ser incondicionado ao lhe atribuir o poder de mediar suas interações com a matéria através de um “pôr teleológico” e uma atividade ideal livre, não é muito mais, parece, do que um esforço de vulgarização do idealismo transcendental, subtraídos, como seria de se esperar, o rigor e a inventividade de Kant (e isso por mais que essa transcendência seja relativizada ou restrita ao domínio “mínimo” da ação de um homem, que se admita que ele possa ser atravessa por todo tipo de pressão natural ou que essa atividade livre deva se exercer – como, aliás, Kant já apontava – por meio dos mecanismos naturais)⁸³. Não será estranho que, por mais que possa se tingir de vermelho, ela deva terminar por retomar toda a temática humanista da “superação” da natureza e os louvores do homem como ser sobrenatural.

⁸² Por exemplo: “*Fim*, é um objeto do livre arbítrio, cuja representação determina o livre arbítrio a uma ação (mediante a qual se produz aquele objeto). Toda ação tem, portanto, um fim e, dado que ninguém pode ter um fim sem se propor a si mesmo como fim o objeto do seu arbítrio, ter um fim para as ações é um ato da liberdade do sujeito agente e não um efeito na natureza”. KANT, I. *Metafísica dos Costumes*, 385.

⁸³ “A capacidade de em geral se propor um fim, qualquer que ele seja, é o que constitui o elemento característico da humanidade (ao invés da animalidade). Portanto, como o fim da humanidade na nossa própria pessoa está associada também à vontade racional e, por conseguinte, o dever de se tornar digna da humanidade mediante a cultura em geral, o dever de buscar ou de promover a capacidade de realizar quaisquer fins possíveis, na medida em que esta faculdade só no homem é suscetível de ser encontrada; quer dizer, um dever de cultivar as disposições rudimentares da sua natureza como aquilo por intermédio do qual o animal se eleva ao homem”. KANT, I. *Metafísica dos Costumes*, 392.

A lei moral poderá se apresentar, do ponto de vista de uma subjetividade empírica ou “patologicamente determinada” (determinada por inclinações sensíveis), como um constrangimento e o homem deverá, novamente, ser descoberto como lugar de um conflito entre suas determinações empíricas e a lei moral, dividido entre seus dois sentido constituintes, entre a heteronomia da vontade (sua determinação por motivos exteriores e pela ordem natural da qual faz parte como ser sensível) e a autonomia vontade (sua determinação por motivos racionais e a instauração de uma ordem própria como ser suprassensível). Uma vez que é uma pura forma sem relação alguma com a matéria sensível o que determina e caracteriza o nível superior da faculdade de desejar, a atividade do sujeito deve subordinar a si todas as representações empíricas e ultrapassá-las. Então “ou não existe nenhuma faculdade de desejar superior, ou a *razão pura* deve, por si mesma apenas, ser prática”⁸⁴. A prática, a atividade, só podem, então, ser intelectuais, nunca sensíveis. A determinação do desejo pelo sensível o coloca em um campo de passividade ou reatividade, enquanto a prática, em seu sentido próprio, é o exercício da razão. Veremos, mais tarde, a imagem de que a prática ou a atividade só podem ser intelectuais será profundamente perturbada pelo materialismo. Em todo caso, a dupla possibilidade de orientação da vontade deve, como vimos, remeter a dois regimes distintos, a duas ordens distintas de realidade: uma ordem ou mundo sensível, em que o homem se descobre como ser passivo e determinado segundo uma causalidade natural, de um lado, uma ordem ou mundo inteligível em que o homem se descobre como ser prático e ativo, determinando a si mesmo e à ordem causal do mundo sensível. *A liberdade “se ela nos é atribuída, nos transfere para uma ordem inteligível das coisas”*⁸⁵.

Importa muito pouco que se possa ou não encontrar no terreno dos fatos uma determinação da vontade completamente pura e intocada por motivos sensíveis, diz Kant, uma vez que essa determinação racional diz respeito a outra ordem de realidade. O caso é que, no mais das vezes, o que se encontra atualmente é um conflito entre as leis morais da razão e a resistência das inclinações sensíveis, e que a determinação integral das ações humanas segundo a forma da lei permaneça um horizonte ou limite a ser realizado e segundo o qual ordenar as regras práticas da

⁸⁴ Id. *Crítica da Razão Prática*, A 44.

⁸⁵ KANT, I. *Crítica da Razão Prática*, A 72.

ação⁸⁶, mesmo que a consciência da lei se apresente como fato. Ora, se a lei moral existe, ela deve se impor como o fim para o qual deve tender todo o ser racional enquanto tal, ela é a realização prática do sujeito que se toma como um fim em si mesmo por ser uma lei prática universal. Essa tendência, confrontando sempre as determinações sensíveis que necessitam o homem, se apresenta como aquilo que é capaz de dar à ação um valor absoluto, mas que para se realizar deve conquistar o sensível no homem. *Será preciso dizer que “o desejo universal de todos os seres racionais deve ser o de se libertar totalmente delas [das inclinações]”*⁸⁷. O homem é um ser parcialmente sobrenatural, e aquela parte do homem pela qual ele escapa da natureza é, exatamente, o sujeito. Ele não é apenas um ser capaz de agir conforme seus próprios fins e sua própria legalidade, mas de fazê-lo de maneira tão independente da natureza que sua própria existência só pode se fazer com essa condição⁸⁸. É esse o sentido da problemática da *cultura* na obra de Kant, como o sistema dos fins supremos da razão, um regime de fins que a natureza (e, portanto, aquela região do homem que remete à natureza) não pode realizar⁸⁹. O mundo da cultura é um mundo suprassensível, possível através de um sujeito, ele mesmo não apenas “integrado num mundo do entendimento puro”⁹⁰, mas sua fonte constituinte.

A lei moral e o fato que a encarna, ainda que não nos ofereçam nenhum conhecimento teórico de um mundo suprassensível, nos permitem determiná-lo positivamente e nos dá um conhecimento de outro tipo da realidade desse mundo. Ela deve buscar ordenar o mundo empírico, a natureza sensível, segundo “a forma de um mundo inteligível, isto é, de uma *natureza suprassensível*, sem, no entanto, fazer dano ao seu mecanismo”⁹¹. Ao passo em que a existência segundo a legalidade da natureza sensível é sempre heteronomia, do ponto de vista da razão, a instituição de um regime de autonomia da razão só pode ser pensada como uma natureza submetida à uma razão autônoma, como o domínio no qual deve ser reproduzido o

⁸⁶ Id. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, BA 59.

⁸⁷ Ibid., BA 66.

⁸⁸ “Ou ainda: o único modo de ação que revelará sem ambiguidade a presença do fim supremo é um comportamento tão indiferente à natureza que a existência de seu autor não seja mais integralmente ‘natural’”. LEBRUN, G. *Kant e o fim da metafísica*, p. 664.

⁸⁹ Cf. DELEUZE, G. *La philosophie critique de Kant*, p. 5-6. Deleuze lista brevemente os argumentos de Kant para a destinação sobrenatural da razão: se a razão devesse realizar apenas fins naturais, sua existência não teria sentido, e só pode tê-lo em relação a um tipo superior de exigências; se a natureza tivesse desejado realizar apenas fins naturais, não haveria sentido em confiar a tarefa à razão, ela poderia fazê-lo pelo simples instinto; se a razão fosse apenas uma faculdade instrumental ou empírica, não haveria conflito de fins no homem, etc.

⁹⁰ KANT, I. *Crítica da Razão Prática*, A 87.

⁹¹ Ibid., A 73.

modelo da lei moral, ou ainda como um domínio que deve ser tornado digno de ser o domínio de um conjunto de seres racionais. Não é por outro motivo que a lei moral deverá se exprimir como a ideia de uma determinada ordenação da natureza que não sua ordenação sensível imediata e referida a uma vontade livre. Essa ordenação deverá, com isso, possuir uma realidade objetiva na exata medida em que é um objeto prático da razão, um objeto produzido por ela. Ela deverá ser tomada como, ao menos, podendo ser causa dos fenômenos, e isso não quanto à sua matéria mas quanto à sua forma⁹².

Chamo *mundo moral*, o mundo na medida em que está conforme a todas as leis morais (tal como *pode* sê-lo, segundo a liberdade dos seres racionais e tal como *deve* sê-lo segundo as leis necessárias da moralidade). O mundo é, assim, pensado apenas como mundo inteligível, pois nele se faz abstração de todas as condições (ou fins) da moralidade e mesmo de todos os obstáculos que esta pode encontrar (fraqueza ou corrupção da natureza humana). Neste sentido é, pois, uma simples ideia, embora prática, que pode e deve ter sua influência no mundo sensível, para o tornar, tanto quanto possível, conforme a essa ideia. A ideia de um mundo moral tem, portanto, uma realidade objetiva, não como se ela se reportasse a um objeto de uma intuição inteligível (não podemos conceber objetos desse gênero), mas na medida em que se reporta ao mundo sensível, considerado somente como um objeto da razão pura no seu uso prático [...].⁹³

“Mundo moral”, “cultura”, “natureza suprassensível”: são esses os termos em que deve ser compreendido o exercício prático absoluto do sujeito, seu processo de constituição incondicionada. Seria um erro tomar a moral como algo que permaneceria indiferente à sua própria realização, um ideal vago sem relação com o sensível (até mesmo os capítulos finais da *Crítica da Razão Pura* já apontam que é de outro modo que as coisas se passam). A terceira *Crítica* não deixará de apontá-lo: “o conceito de liberdade deve tornar efetivo no mundo dos sentidos o fim colocado pelas suas leis e a natureza em consequência tem que ser pensado de tal modo que a conformidade a leis da sua forma concorde pelo menos com a possibilidade dos fins que nela atuam segundo leis da liberdade”⁹⁴. Com efeito, a dualidade dos mundos, sensível e inteligível, retoma a dualidade do homem, que deve ser entendida, antes de

⁹² Cf. Ibid., A 76-77.

⁹³ Id., *Crítica da Razão Pura*, B 836.

⁹⁴ KANT, I. *Crítica da Razão Pura*, XX.

tudo, como uma dualidade dos sentidos em que ele se divide⁹⁵. Assim como um mesmo ser é dito condição e condicionado, empírico e transcendental, as ações desse ser terão um duplo sentido na medida em que são ações livres: como ações de um ser sensível, deverão tomar lugar na cadeia de fenômenos da natureza nos quais encontram sua causa, mas como ações de um ser inteligível, deverão remeter em sua forma a uma causa livre como o agente último que as produziu. Uma causa livre só o será na medida em que seus efeitos são efeitos sensíveis, que se inscrevem no registro da natureza⁹⁶. A lei moral só encontra seu sentido último na medida em que deve se realizar no mundo sensível e constituir uma cultura ou mundo moral.

Que as coisas devam se passar assim, e que a razão esteja vinculada a um destino-manifesto desse tipo, isso só poderá ser estabelecido geralmente com a imaginação da natureza como um sistema em que cada coisa é disposta segundo fins, em outros termos, de uma natureza teleológica que atribuiu ao homem uma finalidade da qual sua razão é prova: a finalidade de realizar um mundo sobrenatural. É essa imaginação e esse sistema que a *Crítica da Faculdade do Juízo* tem por missão estabelecer, mas eles mesmos, e a imagem de um Deus moral capaz de garantir a ordem finalista das coisas, só são possíveis na medida em que reproduzem a própria estrutura teleológica pela qual o agente racional absoluto produz (ou se reproduz) no domínio prático. Em outros termos, ainda que a imagem da ordenação do mundo por um criador pessoal e supremo deva surgir como o quadro de legitimação da possibilidade da coexistência de uma natureza determinada e de um sujeito livre, é a ideia de Deus que depende, em última instância, do modelo da atividade do sujeito. A orientação do sistema é invertida em relação à estrutura dos conceitos dada no dogmatismo e, aqui, é a teologia que passa a depender de uma teleologia que encontra seu arquétipo na autorrealização prática do *eu* transcendental. Um dos últimos segredos do kantismo é essa descoberta de uma nova teleologia moral, que encontra no sujeito o seu autor e ao mesmo tempo seu fim último na forma de uma realização da cultura. Ou, antes, na ordenação da natureza segundo os fins do sujeito (“sem fazer dano ao seu mecanismo”). O fim do sujeito é sua própria realização prática, e só uma coisa pode ser dita “fim final” da razão: a realização de uma

⁹⁵ É verdade que já se pode dizer que o homem enquanto subjetividade psicológica e sujeito transcendental se referem a “um só e mesmo sujeito” (cf. EISLER, R. *Kant-Lexikon*, p. 993-994), mas seria preciso, para manter o espírito dos conceitos de Kant, distinguir radicalmente entre os dois sentidos do termo e manter de preferência, como o próprio prussiano, o termo “sujeito” para o sentido transcendental, chamando o ser que é a encruzilhada desses dois sentidos de “homem”.

⁹⁶ Cf. DELEUZE, G. *La philosophie critique de Kant*, p. 58.

natureza suprassensível que encontre, em seu centro, o homem enquanto ele é um ser suprassensível e incondicionado⁹⁷.

O idealismo deve ser definido, sobretudo, como o primado da interioridade sobre a exterioridade, primado das relações internas sobre as relações externas. E por “relações internas” o que deve ser entendido neste ponto é um conjunto de relações que assumem a forma de uma interioridade: é interior a autorrelação, aquilo que se relaciona consigo mesmo, que toma a si mesmo como o temo de uma relação. O primado da interioridade como forma, a sua anterioridade lógica diante de todas as relações ditas exteriores e nas quais uma coisa singular se relaciona com outras coisas singulares, a institui como o regra de ordenação ou de significação de todas as outras relações. Ela se torna então um fundamento, um domínio absoluto em função do qual organizar o real. Tomada como forma primária, a interioridade só pode ser pensada como unidade absoluta e idêntica, contida em si mesma e homogênea (dotada de uma estrutura unificada), em suma, como uma entidade que funda a si mesma e é a razão de sua própria realidade. Com efeito, uma vez que a interioridade passa a ser assumida como a instância superior da realidade ela deve afirmar como fundamental ou primeira a relação de uma entidade consigo mesma, na exclusão ou subordinação de sua relação com *outras* entidades – e, portanto, de suas *diferenças* – a uma unidade essencial, unidade que caracteriza determinada entidade como a *mesma*. Neste ponto, conta pouco que se possa afirmar a existência de “diferenças internas” ou de uma “complexidade interna”: toda variação se encontra, então, desde o início submetida à forma da interioridade, subsumida em uma unidade superior que dá à entidade em questão a forma de um “todo harmônico” ou uma “totalidade orgânica”. Do mesmo modo, não muda muito as coisas que se possa afirmar que uma interioridade “se desenvolve” ou se “exterioriza”, se é sempre como uma evolução linear que conserva a forma idêntica como a regra do processo, excluindo toda tentativa real de gênese que ensaiasse compreender uma entidade determinada no processo de sua produção a partir de outras entidades.

Assim, o idealismo deve fazer da interioridade também o modelo eminente de todas as relações. É que se o sensível se apresenta como o domínio do múltiplo,

⁹⁷ “Esse fim supremo é a organização dos seres racionais sob a lei moral, ou a liberdade como razão da existência contida em si no ser racional. Aparece aqui a unidade absoluta de uma *finalidade prática* e de uma *legislação incondicionada*. Esta unidade forma uma ‘teleologia moral’ enquanto a finalidade prática está determinada *a priori* em nós mesmos com a sua lei”. DELEUZE, G. *La philosophie critique de Kant*, p. 103.

da diversidade e da diferença, uma pura interioridade deverá necessariamente se deslocar para uma outra instância de realidade, inteligível, em que sua existência como fundamento idêntico poderá ser assegurada (com o preço de fazer do drama central do pensamento o mistério pelo qual o Uno devém Múltiplo, pelo qual a unidade inteligível se volta para a diversidade sensível). Ora, é essa instância suprassensível que oferece, segundo o idealismo, a regra de ordenação do campo sensível – como vimos, Kant poderá fazer dessa pura forma de interioridade a regra pela qual o sensível é ligado e representado. Essa forma de primado da interioridade significativa ganhará ainda muitos nomes ao longo da história do pensamento, é verdade, e só será propriamente nomeada como “idealismo” com a modernidade, mas nos parece que esse termo opera, no entanto, como uma visão retrospectiva capaz de organizar de maneira legítima e mais ou menos consistente o sentido das formações conceituais anteriores. *Em outros termos, o idealismo se define pelo primado da forma absoluta de um indivíduo ou, antes, de um supraindivíduo – que só poderá ser Una, Idêntica e a Mesma – como fundamento do sentido e do valor de todas as existências singulares.* Assim, se a forma da interioridade, para as formações conceituais pré-modernas, poderia designar um idealismo dogmático ou teológico em que o fundamento assumia o nome de Deus, ela designa, no período da modernidade e de Kant em diante, um idealismo subjetivo ou teleológico em que o fundamento assume o nome do *sujeito*. O primado do sujeito no domínio do conhecimento teórico é afirmado quando a interioridade é assumida como polo constituinte da significação dos fenômenos e dos objetos sensíveis dados⁹⁸. Mas seu primado no domínio da prática, desde Kant, prepara o imaginário da modernização e do horizonte de uma reconstituição da natureza sensível segundo a lei moral, o horizonte da construção de uma natureza suprassensível. O mundo moral é o idealismo realizado.

⁹⁸ Será de leituras divergentes sobre esse sentido do sujeito constituinte que resultarão os gêmeos inimigos e inseparáveis da cultura moderna, como sugerimos, o subjetivismo e o objetivismo. O primeiro deverá fazer do sujeito uma particularidade absoluta, mas ainda deverá tirar do modelo da interioridade subjetiva a fonte de significação da experiência. Por outro lado, o objetivismo, como dissemos, não pode deixar de remeter ao sujeito em pelo menos dois sentidos: a) enquanto tentar buscar um fundamento para a unidade do objeto, que só pode ser encontrado no sujeito ou b) quando, no mais comum das vezes, ao encarar o campo dos objetos como uma determinação “exclusivamente” objetiva ele deverá encontrar para elas um “suplemento” moral no humanismo. Para uma análise mais detalhada desses problemas, cf. EAGLETON, T. *The Illusions of Postmodernism*, p. 69-92.

4. *O mundo moral: Direito (liberdade externa e propriedade privada da terra), Virtude (liberdade interna, autocorção e disciplina), História (liberdade em geral, cultura e progresso)*

Sabemos que o mundo moral é a ordenação do mundo segundo as formas do sujeito. Mas essa direção, na *Crítica da Razão Pura*, na *Crítica da Razão Prática* ou na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, havia sido apenas sinalizada com a possibilidade de uma efetividade real da liberdade e a determinação de seu sentido geral. Ela é ainda um nível relativamente abstrato, e seria preciso passar a um nível concreto para compreender o que realmente é o exercício prático do sujeito ou o processo em que ele produz a si mesmo (ou, antes, produz realmente seus próprios efeitos ou objetos). A questão poderia ser colocada como a da natureza específica da atividade prática do sujeito no mundo sensível. Ou ainda, ela poderia ser formulada da seguinte maneira: existe um sistema prático-efetivo das Ideias da razão?

Ora, nos parece que sim, e que é o próprio Kant quem o indica. Desse ponto de vista, há uma passagem absolutamente crucial nos *Prolegômenos*, geralmente ignorada pelos intérpretes do kantismo. Deslocando o problema da metafísica como exercício do pensamento para além dos limites da experiência e do uso especulativo, em que este não poderá encontrar sentido (as Ideias jamais poderão se referir à experiência dada), para um uso prático em que a razão pode realizar seus interesses morais, Kant apresenta cada Ideia como o eixo de orientação de uma prática de recusa determinada de maneira concreta.

Descubro, então, que a ideia *psicológica*, por pouco que eu através dela compreenda a natureza pura, superior a todos os conceitos empíricos, da alma humana, mostra pelo menos, bastante claramente, a insuficiência dos últimos, desviando-me assim do materialismo como uma concepção psicológica sem utilidade para a explicação da natureza e restringindo, além disso, a razão ao seu fim prático. As ideias *cosmológicas*, ao mostrarem a impotência de todo o conhecimento possível da natureza para satisfazer a razão nas suas investigações legítimas, servem assim para nos desviar do I, que quer apresentar a natureza como bastando-se a si mesma. Por fim, já que toda necessidade natural do mundo dos sentidos é constantemente condicionada, ao supor sempre a dependência das coisas a partir de outras, e que a necessidade incondicionada deve apenas ser buscada na unidade de uma causa distinta do mundo sensível [...], a razão, graças à

ideia *teológica*, liberta-se do fatalismo, necessidade cega da natureza tanto no encadeamento da própria natureza [...] como também na causalidade deste próprio princípio [...]. As ideias transcendentais servem, pois, se não para nos instruir positivamente, pelo menos para eliminar as afirmações audaciosas do *materialismo*, do *naturalismo* e do *fatalismo*, que estreitam o campo da razão, e para criar assim um espaço fora do domínio da especulação para as ideias morais [...].⁹⁹

Negação do *materialismo* como a afirmação de que a alma humana tem uma natureza empírica, negação do *naturalismo* como afirmação de que a natureza “basta a si mesma”, negação do *fatalismo* como afirmação de uma necessidade absoluta na natureza na qual as coisas sensíveis se determinam umas às outras. É nos limites dessas três negações que um sistema prático da razão deverá ser composto. Mas se esses são limites negativos, eles não deixam, no entanto, de remeter às três proposições metafísicas da razão como os correlatos dessas três negações: afirmação da imaterialidade da alma, afirmação de uma causalidade livre na natureza (a natureza não basta como princípio explicativo da ordem dos fenômenos), afirmação de um Deus criador que dispõe a natureza segundo fins a serem realizados. Além disso, como vimos, é pelo conceito de liberdade que se deve começar, como Kant o diz claramente. “Pedra angular de todo o edifício de um sistema da razão pura”, é por ele que os conceitos de Deus e da imortalidade deverão passar à realidade objetiva¹⁰⁰. E se essas afirmações não são de modo algum afirmações especulativas, é porque são, antes, a afirmação de princípios morais que constituem a atividade do sujeito. E os três registros práticos configurados por essas afirmações serão as palavras finais do idealismo transcendental. Se as afirmações da razão são as da imortalidade da alma, da liberdade da vontade e a da existência de Deus, os três termos do sistema prático de sua realização serão, respectivamente, a *Virtude*, o *Direito* e a *História*.

A) *Direito (liberdade externa e propriedade privada da terra)*

⁹⁹ KANT, I. *Prolegômenos a Toda Metafísica Futura*, A 185-186. Mas o tema da centralidade do combate à negação da imortalidade da alma (materialismo), ao naturalismo e ao fatalismo é central no desenvolvimento da modernidade, ao menos desde o século XVII. Ele motivou em grande parte o escândalo do spinozismo. Para estes pontos, cf. CHAUI, M. *A Nervura do Real*, vol. 1, especialmente pp. 127, 138-139 e 170-173.

¹⁰⁰ Cf. p. 35.

Enquanto na ordem de exposição especulativa do sistema das Ideias, como ilusões dialéticas da razão, partíamos de um primeiro termo relativo exclusivamente a uma forma da interioridade (totalidade dos fenômenos do sentido interno), na ordem de sua constituição prática, como desenvolvimento dos atos do sujeito, deverá se partir de uma certa referência à exterioridade (campo dos fenômenos do sentido externo). E ainda assim, na verdade, o primado da interioridade é mantido e em certo sentido afirmado com ainda mais força. No sistema prático, muito mais do que partir de uma afirmação abstrata da anterioridade do domínio interior, será preciso partir da afirmação concreta de seu primado diante da exterioridade, será preciso partir de um nível de interioridade capaz de operar efetivamente como forma de ordenação dos fenômenos exteriores. O termo do qual se parte na composição do sistema prático não é, obviamente, a Ideia de uma totalidade dos fenômenos exteriores, mas uma Ideia que se refere a uma causalidade livre e determinante *na configuração do mundo*, causalidade que deve remeter a si mesma como o princípio de sua ação: o homem é um ser sensível, é claro, mas deve além disso ser produtor livre e inteligível, afirmando seu poder de ordenar o mundo segundo leis que lhe são interiores. É por isso que, como dissemos, o ponto central nas discussões sobre a liberdade no idealismo transcendental é a possibilidade de remeter fenômenos *exteriores* a uma causa não causada como seu princípio de produção, de referi-los a uma interioridade absoluta que é, por direito, superior à ordem sensível da natureza. Trata-se de fundar concretamente a interioridade do sujeito como um agente causal incondicionado e legítimo *no domínio da natureza*. É por isso que tipo de interioridade afirmada no campo prático não se confunde exatamente com a interioridade psicológica, ainda demasiadamente relativa ao mundo sensível: uma interioridade moral ou autonomia da vontade como poder suprassensível de constituir seus próprios objetos segundo suas formas. O paradoxo é apenas aparente na constituição dessa “interioridade objetiva”, uma vez que a seu verdadeiro sentido é a afirmação de que os fenômenos devem ser dispostos sempre em função e nos termos dessa interioridade. O fundamental na liberdade será a referência e a partilha dos objetos sensíveis exteriores em relação a um *eu* inteligível como condição pela qual estes objetos devem poder ter valor no registro prático.

Quando Kant distingue entre um arbítrio, dito livre, que pode ser determinado pela razão pura e um arbítrio, dito animal, que é determinado exclusivamente pelos impulsos sensíveis, como vimos, é para fazer do primeiro o

limite real do domínio prático. A liberdade do arbítrio não é sua capacidade de escolher ou de ser indiferente à uma determinação qualquer, mas sua capacidade de ser determinado por uma lei moral e não pela legislação natural. E em relação a esse domínio se faz necessária uma *Metafísica dos Costumes*, entendida como um sistema de conhecimentos *a priori* por conceitos puros capaz de instituir positivamente as regras da ação moral. A *Metafísica* distinguirá dois elementos da legislação da ação moral: um primeiro que representa uma determinada ação como objetivamente necessária segundo as normas da razão prática, i.e. como dever, o segundo representando uma determinação do arbítrio que liga subjetivamente a determinação objetiva da ação a seu fundamento moral (o fim ou móbil de uma ação). E é exatamente como primeiro e segundo que esses elementos devem ser expostos, uma vez que a ligação entre o dever e seu fundamento moral deve ser precedida pela simples determinação objetiva do dever. Em outros termos, na ordenação do sistema prático do sujeito, a representação subjetiva ou psicológica do dever como uma necessidade a ser seguida na ação (“eu *devo* agir de tal maneira, como ser *moral*”) é segunda em relação à sua efetividade ou concretização como a ordenação do sensível exterior segundo a forma da interioridade. Na ordem prática, mais do que ser simplesmente considerada por si mesma como objeto do sentido interno, a interioridade deve se constituir imediatamente como princípio de organização do domínio natural ou exterior. Assim, a ação que liga o dever a uma determinação subjetiva como uma mobilização do arbítrio (o sentimento moral que inclina a cumprir o dever) será dita *ética*, enquanto que a realização pura e simples do dever sem ligação imediata com a subjetividade psicológica será dita *jurídica*. É que enquanto a subjetividade deverá ainda ser remetida ao campo empírico e não apresenta a marca da necessidade, tornando a representação subjetiva do dever um fato contingente, a lei moral só poderá ser fundada com rigor e necessidade universal no domínio prático na medida em que se constituir como regulação direta das ações exteriores. Por isso, no que diz respeito ao elemento jurídico, as determinações do arbítrio devem ser distintas da representação psicológica do dever e das inclinações afetivas da vontade “porque [têm] que ser uma legislação que seja compulsiva e não um engodo convidativo”¹⁰¹ – é dessa distinção elementar que decorre a divisão da *Metafísica* em uma Doutrina do Direito e em uma Doutrina da Virtude.

¹⁰¹ KANT, I. *Metafísica dos Costumes*, 218-219.

Nesses termos, o Direito é apresentado como o conjunto de leis práticas que podem ser determinadas por uma legislação externa. Essa relação com a exterioridade, no entanto, tem um sentido preciso que não se refere apenas ao fato de que essas relações se passam *entre* agentes livres, ainda que Kant diga que ele “diz respeito, em primeiro lugar, apenas à relação externa de uma pessoa com outra, na medida em que suas ações possam [...] ter influência (direta ou indiretamente) umas sobre as outras”¹⁰². Ainda que o Direito seja sempre a regulação das ações recíprocas de agentes racionais, essa regulação deve passar por uma referência imediata ao campo sensível como sua forma própria de operar, o que constitui um dos elementos centrais do sentido da exterioridade prática. Sendo o princípio universal do direito a afirmação da coexistência da liberdade do arbítrio de cada homem com a liberdade de todos de acordo com uma legislação universal, vemos porque mesmo no caso de uma legislação exterior é a interioridade absoluta (autodeterminação prática do sujeito) o elemento principal em função do qual as regras serão afirmadas. Mas o exercício dessa liberdade deverá, simultaneamente, ser realizado no domínio exterior, *no mundo*, em uma realização que, apenas ela, dá à liberdade seu sentido. Ela deverá passar à sua efetividade sensível como uma certa ordenação da natureza segundo o princípio dessa interioridade, ordenação que funda a realidade de uma causa incondicionada e todas as outras operações ou desdobramentos da liberdade.

O ordenamento jurídico do mundo deverá ser constituído de modo a que torne sua conformação moral uma necessidade objetiva, determinando dessa forma mesmo a interioridade psicológica de cada homem. Em outros termos, a realização do Direito como legislação exterior deve envolver uma ordenação capaz de impedir que aquilo que é a inclinação empírica ou subjetiva de cada homem impeça a realização de um exercício universal da liberdade exterior. Na medida em que uma inclinação pode servir como obstáculo para esse exercício da liberdade, o Direito deverá impor a ela um impedimento ou resistência que será, assim, conforme à liberdade. É por isso que ele será também apresentado como “a possibilidade de uma coerção recíproca universal em consonância com a liberdade de cada um segundo leis universais”¹⁰³. É segundo as determinações da constituição da exterioridade de acordo com os princípios de um mundo moral que a coerção dos obstáculos subjetivos a essa constituição se faz legítima e uma modalidade central do Direito.

¹⁰² Ibid., 230.

¹⁰³ KANT, I. *Metafísica dos Costumes*, 232. Na mesma passagem, Kant dirá que “Direito e faculdade de coagir significam, pois, uma e a mesma coisa”.

Ele aparece, em primeiro lugar, como uma lei ou coerção dos impulsos sensíveis do homem em conformidade com o exercício da liberdade exterior. Este exercício, razão real da coerção universal, deverá se referir a cada homem na medida em que é considerado do ponto de vista da liberdade da vontade, como agente ou autor de um ato (ação conforme às leis necessárias dos imperativos da razão). O Direito deve, assim, operar como distribuição ou imputação de atos jurídicos a agentes, considerados como o sujeito de um ato, enquanto, por outro lado, sabemos que no domínio prático o sujeito deverá produzir seus objetos, conformando o mundo sensível à suas regras. Quando o Direito é caracterizado como “o conjunto das condições sob as quais o arbítrio de cada um pode conciliar-se com o arbítrio de outrem segundo uma lei universal da liberdade”¹⁰⁴, devemos entender essas “condições” como imperativos rigorosos pelos quais a autonomia do sujeito pode se afirmar como realidade na natureza. *O verdadeiro ponto de partida da Doutrina do Direito é a definição do autor jurídico, ao qual se direciona a imputação dos atos e a coerção das ações que não são conformes à lei, assim como a do correlato exterior em relação ao qual a prática da sua liberdade se constitui, do objeto da liberdade moral que todo ato jurídico deve encontrar.*

Pessoa é este sujeito, cujas ações são suscetíveis de imputação. A personalidade moral não é, assim, outra coisa senão a liberdade de um ser racional sob leis morais (enquanto que a personalidade psicológica é a mera capacidade de se tornar consciente de sua própria identidade nos diferentes estádios de sua existência), de onde se depreende que uma pessoa não está submetida a outras leis senão às que a si mesma se dá (seja isoladamente ou, pelo menos, em conjunto com outros).

Coisa é algo que não é suscetível de imputação. Todo *objeto do livre arbítrio*, desprovido de liberdade, denomina-se, portanto, coisa (*res corporalis*).¹⁰⁵

Ao distinguir a personalidade moral da personalidade psicológica, não se trata, como veremos, de referir a segunda a um uso exclusivamente teórico sem que ela deva ser relativa a uma Ideia prática. É que a personalidade moral é a própria liberdade da vontade e o exercício primário de sua autonomia prática em um regime efetivo, liberdade que ainda deverá fundar no domínio prático também a efetividade

¹⁰⁴ Ibid., 230.

¹⁰⁵ KANT, I. *Metafísica dos Costumes*, 223. O grifo em “objeto do livre arbítrio” é nosso.

da Ideia psicológica. A personalidade moral é o devir-concreto do sujeito, que deve ao mesmo tempo ser o fundamento da significação ou do valor do objeto a que ele se refere, o conhecimento prático, como vimos, devendo delimitar o processo em que o sujeito produz seu próprio objeto, não em seu conteúdo material, certamente, mas segundo uma forma ou configuração que devem remeter à sua interioridade ideal. Se o sujeito deve aparecer como o sujeito do Direito ou sujeito das relações sociais ordenadas racionalmente – e portanto se poderá, com isso, falar em um “sujeito social” – é porque se distingue de uma exterioridade (o campo das coisas), ao mesmo tempo em que a primeira ordenação do Direito deverá ser a de um Direito Privado que ordena as coisas segundo as normas do sujeito¹⁰⁶. *A inscrição primária da liberdade do sujeito na natureza, dada no ponto de partida do Direito natural ou privado, é a vinculação das coisas a uma personalidade moral em uma relação de propriedade* (é como na tábua do Direito de Kant: o primeiro ponto deverá ser a relação jurídica entre uma personalidade moral e seres naturais que desprovidos de direitos e deveres¹⁰⁷). *O elemento primário da conformação do mundo moral é uma relação com as coisas sensíveis em que devo poder determinar cada uma delas, enquanto objetos materiais da minha vontade, como “minha”*: “o juridicamente meu (*meum iuris*) é aquilo a que estou tão ligado que qualquer uso que alguém dele pudesse fazer sem o meu consentimento ser-me-ia lesivo”, ligação que é pensada como a condição real do exercício da liberdade no uso de objetos sensíveis.

Simplemente possuir uma coisa e tê-la como “minha” são, na verdade, fatos distintos. O homem não pode, certamente, ter uma existência empírica como corpo sem fazer uso de outras *res corporalis*, se relacionando com elas. E enquanto todo uso de uma coisa empírica pressupõe, do ponto de vista subjetivo, a posse, se poderá falar de uma posse física ou posse sensível que é indissociável do uso: o uso é posse e vice-versa, mas apenas uma posse contingente, sensível e móvel. Por outro lado, o ideal do “meu” pressupõe, além disso, que uma coisa qualquer deve poder ser ligada a uma personalidade moral *para além de uma relação de posse sensível*, de tal modo que

¹⁰⁶ Althusser o dizia explicitamente em relação ao desvio idealista-humanista no interior do materialismo histórico: “Alguns ficarão indignados porque ousei falar do fetichismo do ‘homem’. Certamente aqueles que retiram, do capítulo de Marx sobre o ‘fetichismo da mercadoria’, duas conclusões idealistas necessariamente complementares: a condenação da ‘reificação’ e exaltação da *pessoa* (mas a o par *pessoa/coisa* está na base de toda a ideologia burguesa! Mas as relações *sociais* não são, exceto para o direito e a ideologia *jurídica* burguesa, ‘relações entre pessoas’!). Todavia, é o próprio mecanismo da ilusão social que está em jogo, quando se considera que uma relação social é a qualidade natural, o atributo natural, de uma *substância* ou de um *sujeito*”. ALTHUSSER, L. *Resposta a John Lewis in Posições I*, p. 29.

¹⁰⁷ Cf. KANT, I. *Metafísica dos Costumes*, 241.

todo o uso dessa mesma coisa por outrem deva aparecer como uma ruptura do direito; o “meu” diz respeito a uma posse jurídica ou inteligível, uma “posse sem detenção (*detentio*)”¹⁰⁸ ou sem uso atual que se apresenta como uma ligação inseparável entre personalidade jurídica e coisa, ligação de valor superior em contraposição às determinações empíricas do uso simples. Com efeito, a posse inteligível poderá ser chamada *possessio noumenon*¹⁰⁹, constituindo uma posse suprassensível que se opõe à posse empírica (*possessio phaenomenon*), uma vez que não se refere a um objeto do conhecimento teórico da natureza, mas a uma determinação prática de uma vontade livre. É por ser tomada como um objeto prático e inteligível da liberdade que uma coisa singular pode ser o termo de uma posse jurídica. Se por um lado o homem, como animal empírico, deverá se relacionar com coisas por sua posse, por outro, como agente racional livre, ele se relaciona com uma coisa como um “objeto do livre arbítrio”, como objeto inteligível *de uma* personalidade moral. De acordo com essa regra prática da liberdade deverá haver uma ligação necessária entre a personalidade moral e seu objeto, uma ligação pura que é, enquanto tal, independente dos fatos empíricos, e que deve referi-lo de maneira pura ao agente racional (ele será dito “seu”, como objeto prático de sua vontade livre). “É pois uma pressuposição *a priori* considerar e tratar qualquer objeto do meu arbítrio como um meu e um teu objetivamente possíveis”¹¹⁰.

¹⁰⁸ KANT, I. *Metafísica dos Costumes*, 245.

¹⁰⁹ Ibid., 249.

¹¹⁰ Ibid., p. 246. E ainda que os objetos do arbítrio sejam primeiramente coisas, será possível ainda referir como “meu” “o arbítrio de outrem em relação a um determinado ato (*praestatio*)” ou “o estado de outrem em relação a mim”. A propriedade da prestação de um ato do arbítrio de outrem não se funda no fato de que uma personalidade moral tem a posse de seu arbítrio ou sua promessa, “mas somente se estiver em condições de poder afirmar estar na posse do arbítrio da contraparte, de poder o obrigar à prestação, apesar de se não ter verificado ainda o momento da prestação”. De modo análogo, a propriedade “de uma mulher, uma criança ou um criado e, em geral, de qualquer outra pessoa” não se funda no fato de que estão sob as ordens de uma pessoa por estarem em seu domínio doméstico, mas quando os possuo “pela minha simples vontade enquanto e onde quer que existam, ou seja, de modo simplesmente jurídico”. *O constituição de um mundo moral, da mesma maneira que envolve uma relação com os objetos naturais sob a forma da propriedade, envolve uma composição hierárquica do ambiente doméstico ou familiar.* Enquanto a relação primária de propriedade com a natureza deverá, como veremos, exprimir formalmente um determinado modo de produção, a relação doméstica de propriedade diz respeito a um determinado *modo de reprodução*, i.e. a uma esfera do processo produtivo que o idealismo moderno deverá recalcar como esfera anexa ou secundária, quando, na verdade, ela é uma esfera integrada a igualmente central na constituição da ordenação social a que o idealismo se refere, tão fundamental quanto as relações de propriedade objetiva e da prestação contratual de atos (= trabalho). A ordenação hierárquica da família segundo a liberdade da vontade de um ser racional (que só é encarado como genericamente “neutro” na medida em que se assume seu gênero como o padrão superior a partir do qual pensar todos os outros: “Quanto à questão de saber se contradiz a igualdade dos cônjuges enquanto tais que a lei diga do marido em relação à mulher: ele deve ser o teu senhor (ele a parte que ordena, ela a parte que obedece), isto não pode ser considerado como estando em contradição com a igualdade natural do casal, se na base desta relação de autoridade se encontrar a superioridade natural do marido sobre a da mulher de levar a cabo o interesse comum do lar e o

O dano ou lesão que poderia ser causado a essa relação prático-moral não remete a uma interrupção do uso real da coisa, mas a uma limitação da liberdade autônoma do sujeito em sua relação com os objetos de seu arbítrio; essa limitação só poderá ser tomada formalmente como um dano ou privação direta de uma personalidade moral, como restrição de sua liberdade. Se retomamos a discussão sobre o Direito como coerção dos impulsos ou ações empíricas que podem se opor ao exercício da liberdade, vemos que ele deverá ser, também, a coerção direcionada a qualquer uso atual de uma coisa que seja objeto do arbítrio de outrem que seja contrário à sua situação como posse simplesmente inteligível. Ora, se se pergunta como é possível uma posse inteligível (“meramente jurídica”), uma posse *independente de suas condições materiais no espaço e no tempo*, essa possibilidade só pode ser compreendida por ser colocada nos termos do uso prático da razão. Diferentemente de um uso teórico, em que o conceito do objeto tinha que se referir a uma intuição em geral para que pudesse ter algum sentido, no princípio prático da posse jurídica devem ser abstraídas todas as determinações empíricas “para poder alargar o conceito de posse para além da posse empírica e poder dizer: pode considerar-se como juridicamente meu qualquer objeto exterior do arbítrio que tenha sob meu senhorio [...] mesmo não o tendo na minha posse”¹¹¹. Não devemos estranhar a possibilidade de uma posse suprassensível, para além de todo uso ou condições materiais, porque o objeto dessa posse não é mais tomado como um objeto dado na sensibilidade e constituído pelas categorias do entendimento, mas como termo do uso prático da razão, como objeto de uma faculdade absolutamente pura. O instituição do sujeito constituinte no domínio teórico já nos impedia de afirmar especulativamente que a natureza sensível basta a si mesma, mas é só com o domínio prático e o fato da liberdade que se poderá afirmar que a natureza *não* basta a si mesma, que é necessário admitir uma causa incondicionada que encontra seu fim último na realização de uma natureza suprassensível, que encontra seu primeiro elemento no desenvolvimento de referência de uma personalidade moral a um objeto da vontade como uma posse meramente jurídica.

direito de mandar fundado nessa superioridade”; KANT, I. *Metafísica dos Costumes*, 728) está voltada para a reprodução social da humanidade, tanto no sentido da procriação (cf. as passagens sobre a restrição moral da sexualidade à reprodução, Ibid., 277-280, quanto no sentido da reprodução pedagógica e da “educação das crianças”; cf. Ibid., 280-283, passando pela relação de posse com o “pessoal de serviço” doméstico; cf. Ibid. 282-284. Para o problema do assujeitamento da mulher como traço constituinte do registro social moderno, cf. especialmente FEDERICI, S. *Caliban and the Witch*, p. 61-133 e Id. *Revolution at Point Zero*, p. 15-65.

¹¹¹ KANT, I. *Metafísica dos Costumes*, 251.

O modo, portanto, de ter algo exterior a mim como meu é a conexão puramente jurídica da *vontade do sujeito* com aquele objeto, independentemente da relação espaço-temporal com o mesmo, segundo o conceito de uma posse inteligível. Um lugar na terra não é algo meu exterior porque eu o ocupo com meu corpo [...]; pelo contrário, se eu possuo esse lugar mesmo que dele tenha me afastado e me tenha deslocado para outro sítio, então está em causa meu direito externo e aquele que queria converter a ocupação permanente deste lugar pela minha pessoa em condição para o ter como meu tem ou bem que afirmar que não é possível de modo algum ter algo exterior como seu [...] ou pretender que, para tal conseguir eu esteja em dois lugares ao mesmo tempo; o que, contudo, equivale a dizer que devo estar e não estar em nenhum lugar, o que é contraditório.¹¹²

Se o conceito de personalidade de Kant não pode ser confundido com a *pessoa* empirista, é em grande parte pela qual cada um deles articula uma teoria da apropriação. A teoria da Locke ainda mantinha relações diretas com a determinação sensível, remetendo todo direito externo a uma subjetividade empírica no tema da mistura de um objeto ao corpo do homem pelo trabalho (é porque exerço uma atividade de “meu” corpo sobre uma coisa que “misturo” a essa coisa algo do meu corpo, e a coisa é “minha”...), determinando um limite inicial para a apropriação. Esse limite era o próprio limite empírico do trabalho ou do uso, e para que a posse se generalizasse para objetos desvinculados de um uso sensível por parte do trabalhador, para tornar possível a legitimidade de uma apropriação para além do uso, Locke precisava invocar o laço artificial, ainda contingente e relativo, do dinheiro¹¹³. Essa mediação empírica pelo trabalho e o corpo não intervém em momento algum na teoria de Kant. Chamando aquisição ao processo pelo qual alguma coisa é dita “minha”, a *Metafísica dos Costumes* nos diz que

[o] princípio da aquisição exterior é pois: aquilo que submeto ao meu senhorio (segundo a lei da liberdade exterior) e tenho a faculdade de usar como objeto de meu arbítrio (segundo o postulado da razão prática), é meu, enfim, aquilo que eu quero

¹¹² Ibid., 254. O grifo é nosso.

¹¹³ Cf. LOCKE, J. *Dois tratados sobre o governo*, p. 405-429. A teoria do dinheiro de Kant, como se sabe, só se apresentará depois de terminada a exposição de sua teoria da propriedade, como a de um equivalente indireto para a troca de mercadorias ou frutos do trabalho. Cf. KANT. I. *Metafísica dos Costumes*, 287.

(em conformidade com a ideia de uma possível vontade unificada) que seja meu.¹¹⁴

Ora, uma *aquisição originária* pela qual o sujeito entra na posse jurídica de um objeto se desdobra em três momentos: a) a apreensão de um objeto, que não pertença ainda a ninguém, como tomada de sua posse física no tempo e no espaço; b) declaração da posse do objeto e do ato do arbítrio de afastar qualquer outro dele; c) *apropriação* “como ato de uma vontade universal e exteriormente legisladora (na ideia), com o que se obriga os outros à concordância com meu arbítrio”¹¹⁵. Os dois primeiros momentos são ainda ações empíricas pelas quais se encontra circunstancialmente uma coisa, mas é com o terceiro e último que é atingida a posse meramente jurídica. Posse sem uso que obriga todos os outros a concordar com esse direito, “posse sem detenção” ou inteligível: é exatamente isso o que a modernidade chamará de *propriedade privada*. Essa aquisição das coisas derivada de uma vontade livre e unilateral (ou também, omnilateral, na medida em que é a vontade universalmente racional) será chamada *ocupação*. *A primeira aquisição originária, a primeira posse jurídica de um objeto da vontade não pode ser senão a da terra.*

A terra (entendendo-se por tal toda a superfície habitável) há de considerar-se em relação a todas as coisas móveis nela jacentes como substância, enquanto que a existência destas há de considerar-se apenas como inerência, e, tal como em sentido teórico os acidentes não podem existir fora da substância, também em sentido prático as coisas móveis jacentes na terra não podem ser consideradas como suas por quem quer que seja, se previamente não se aceitar que esta terra se encontra na sua posse jurídica (se não aceitar que é seu).

Porque, supondo que a terra não pertença a ninguém: neste caso, para me apropriar dela, poderia afastar do seu lugar qualquer coisa móvel que nela se encontre, até que essa coisa pereça integralmente, sem que com isso cause dano à liberdade de quem quer que seja e que não seja ainda nesse momento senhor dessa terra; ora, tudo aquilo que pode ser destruído, uma árvore, uma casa, etc., é (pelo menos materialmente considerado) algo móvel e se se denomina imóvel a coisa que não pode ser deslocada sem a destruição de sua forma, nessas condições o meu e o teu relativos a essa coisa não são entendidos com base na substância, mas com base naquilo que lhe é adjacente, o que em si não é a própria coisa.¹¹⁶

¹¹⁴ Ibid., 259.

¹¹⁵ Ibid., 259.

¹¹⁶ KANT, I. *Metafísica dos Costumes*, 261-262.

A propriedade da terra é o princípio da propriedade em geral, o primeiro ato jurídico do sujeito. É esse o sentido da discussão sobre a negação do naturalismo: a realização do mundo moral como domínio do sujeito, a conformação da natureza sensível a uma natureza suprasensível é em primeiro lugar a aquisição originária da terra e sua referência a uma vontade racional como sendo “sua”; é por isso que será preciso negar que a natureza (sensível) “basta a si mesma”, uma vez que, no nível prático-efetivo a recondução de todo modo de existência à natureza sensível é o mesmo que negar a possibilidade de uma posse inteligível, sem detenção ou uso. A natureza sensível deverá se tornar objeto prático do sujeito ao ser remetida a ele segundo suas próprias formas ou regras, por um direito suprasensível. A determinação primária do mundo pela liberdade do sujeito, como negação do naturalismo em ato, é a posse inteligível da terra. Do mesmo modo como o conceito de liberdade constituía a “pedra angular” do sistema da razão pura, pelo qual os conceitos de Deus e da imortalidade “adquirem com ele e através dele consistência e realidade objetiva”, de modo que “sua possibilidade é provada pelo fato de a liberdade ser efetiva”¹¹⁷, é a efetivação da liberdade exterior no primeiro momento de instauração do mundo moral que deverá dar “consistência e realidade objetiva” às outras duas ideias morais, como dois desdobramentos. O sistema prático-moral do idealismo moderno nos indica, como o ponto de sua concretização, uma ligação profunda entre o sujeito e a apropriação privada da terra como superação da natureza.

O sistema da propriedade privada da terra, por sua vez, só poderá se desenvolver “sob um poder legislativo público” ou um “estado civil”. É só porque uma diversidade de agentes racionais age mutuamente de acordo com as regras universais de uma vontade livre, abstendo-se de separar outrem do objeto de seu arbítrio, que pode haver um mundo moral (o Direito, sabemos, garantirá a coerção de todos aqueles que forem inclinados por impulsos sensíveis, demasiado sensíveis, de uso atual de terra que for propriedade). “Assim, só uma vontade que obrigada cada um em face do outro, uma vontade coletivo-universal [...] e poderosa, portanto, pode oferecer a cada um aquela segurança”¹¹⁸, vontade a qual todos os possuidores racionais estão vinculados. O título de posse física não era mais do que o uso empírico fundado na comunidade originária da terra¹¹⁹, enquanto o título racional de

¹¹⁷ Cf. p. 35.

¹¹⁸ KANT, I. *Metafísica dos Costumes*, 256.

¹¹⁹ A noção de “comunidade originária da terra” (*communio fundi originaria*) tem um papel problemático importante no desenvolvimento da teoria da propriedade de Kant. Ela significa uma “propriedade comum inata do solo” (Id., 250) por todos os possuidores racionais, na medida em que deve encontrar na terra o primeiro objeto de sua liberdade prática. “Os homens estão originariamente na posse em

propriedade, por outro lado, só poderá ser possível em um estado de unificação da vontade dos homens como condição da obrigação de todos ao respeito do “meu” e do “teu” jurídicos. E aos berros de um eventual personagem selvagem que desafiasse com a necessidade da produção ou do uso da terra pela moradia, pelo cultivo, pela ocupação, seria preciso responder: “Não! Pois que uma vez que essas formas (de especificação) são somente acidentes, não constituem [de todo] o objeto da posse imediata e só podem pertencer à posse de um sujeito na medida em que sua substância [tiver] sido reconhecida previamente como sua”¹²⁰.

B) *Virtude (liberdade interna, autocoerção e disciplina)*

A negação do naturalismo e a afirmação da liberdade da vontade constituem o ordenamento externo do mundo segundo as formas do sujeito. É esse ordenamento que se coloca como o fundamento da objetividade das outras duas efetuações práticas da liberdade. A liberdade no mundo externo, como vimos, deveria ser afirmada na existência de uma personalidade moral que não se confundia com a personalidade psicológica. Podemos perguntar, então: qual é a efetuação prático-moral da Ideia relativa à personalidade psicológica? Sabemos que, no sistema especulativo da razão, essa Ideia era a da *imortalidade da alma*, fundamento ideal do sentido interno, e que ela se opõe praticamente ao materialismo como a afirmação da natureza empírica da alma. Já na seção dos paralogismos na *Crítica da Razão Pura*, Kant apontava para o sentido prático da Ideia da imortalidade ao desviar a ameaça de sua negação especulativa. A extensão da razão para além dos limites da experiência

comum do solo da terra inteira [...] [cada um] com a vontade [de usá-lo em privado]: uma vontade que devido à contraposição inevitável por natureza do arbítrio de um com o arbítrio de outro, suprimiria todo uso possível da terra, a menos que contivesse a lei para esses arbítrios, segundo a qual pode determinar-se a cada uma posse particular sobre o solo comum.” (Id., 267. Os grifos são nossos.) A comunidade originária da terra é relativa a um “estado de natureza”, em que a “comunidade” é ausência de uma garantia para o desenvolvimento da propriedade privada, que se encontra a implicada ou latente nesse estado. A propriedade comum em Kant é apenas um estado anterior de desenvolvimento que já contém em potência a propriedade privada. Como veremos, é em um sentido radicalmente distinto que os comunistas falarão em “propriedade comum”, e o próprio termo “propriedade”, enquanto relativo à posse jurídica, deverá se mostrar inadequado para falar do comum. O que se opõe à “comunidade originária da terra” é a “comunidade primitiva” (*communio primaeva*) como estado de supressão da apropriação privada “como momento primordial da História humana e, simultaneamente, como fixação de uma meta utópica do desenvolvimento social, onde todo o antagonismo viesse a ser abolido. O individualismo de Kant não é conciliável com as utopias de Thomas Müntzer ou de Thomas More, no século XVI, de Campanella no século XVII, ou com o programa de Mably, já no século XVIII” (cf. Id., nota do tradutor à página 77). A contagem dos inconciliáveis poderia facilmente ser continuada até o século XIX ou os dias de hoje. Kant recusa a “comunidade primitiva” como uma ficção da qual a história não poderá nos dar prova alguma.

¹²⁰ KANT, I. *Metafísica dos Costumes*, 265.

em seu uso prático e a afirmação de uma vida futura que ela torna possível, nos fazem ver que a constituição inteligível do homem o coloca para além da materialidade e como um fim relativo a outro nível de existência.

As suas disposições naturais, não só os talentos e impulsos para deles fazer uso, mas sobretudo a lei moral *em seu íntimo*, vão muito além da utilidade e benefícios, que deles poderia auferir nessa vida, porque essa lei ensina a prezar, acima de tudo, *a simples consciência da reta intenção em detrimento de qualquer proveito*, mesmo o dessa sombra que é a glória e o homem sente a *vocação íntima de, pela sua conduta neste mundo, desprezando muitas vantagens, se tornar digno de um mundo melhor de que possui a ideia*. Este argumento poderoso, nunca refutável, [...] fica sempre de pé, muito embora tenhamos de renunciar a conhecer a continuação necessária da nossa existência mediante um simples conhecimento teórico de nós mesmos.¹²¹

A imortalidade da alma não pode ser conhecida teoricamente, mas em contrapartida a mobilização da ideia de uma continuação indefinida da existência depois da morte deve ser admitida pela razão prática. Por ela, a finalidade do homem se mostra como alcançável em um tempo futuro, ainda que além de tudo o que diga respeito a uma vida meramente empírica, apontando para a esperança de uma felicidade proporcional à moralidade. É a hipótese de uma “vida futura” em um mundo moral ao qual devemos nos imaginar como pertencentes por direito pela razão, e que é preciso supor como consequência de nossa conduta no mundo sensível¹²². A realização de um bem moral supremo como fim a que tende todo uso prático da razão deverá ter como sua condição necessária “a *total conformidade* das intenções à lei moral”, conformidade que poderia também ser chamada de *santidade* e que é, na verdade, inalcançável no mundo sensível. Mas a necessidade de sua constituição prática nos leva a afirmar o ideal dessa conformidade “num *progresso* que vai até o *infinito* e é necessário, segundo os princípios da razão pura prática, admitir uma tal progressão prática enquanto objeto real da nossa vontade”¹²³. A imortalidade da alma designa o ideal desse progresso ou dessa continuidade da personalidade psicológica do homem, pelo qual deve ser afirmado o desenvolvimento de uma total conformidade de suas inclinações subjetivas e dos fins morais e pelo qual se pode

¹²¹ KANT, I. *Crítica da Razão Pura*, B 425-426. Os grifos são nossos.

¹²² Cf. *Ibid.*, B 836-838.

¹²³ *Id.*, *Crítica da Razão Prática*, A 219-220

exigir do homem a obediência interna e um esforço reflexivo para a realização do ideal.

Ora, é exatamente nesses termos e com essa função que a *Metafísica dos Costumes* constrói uma Doutrina da Virtude. Enquanto o Direito deve envolver a coerção e ordenamento externo da vontade na realização da lei moral, a Virtude consiste, sobretudo, na realização de uma determinação legal sem recurso a coerção, apenas pela representação interior da moralidade. Ou, antes, se o dever é sempre coerção, o Direito deve remeter a uma coerção da vontade por uma lei externa, enquanto a Virtude, ela deve ser exercida por uma *autocoerção*, como determinação da vontade pela representação do dever que constitui propriamente uma *liberdade interna*. O termo “ética”, no kantismo, deverá sempre ser entendido como o sinônimo de uma Doutrina da Virtude ou dos fins internos de uma ação moral (ou, ainda, dos deveres morais que são simultaneamente fins ou mobilizações interiores da vontade). Todo fim é uma afirmação interna da vontade, e não pode haver coerção exterior para a determinação dos fins do homem. Por outro lado, a autocoerção é perfeitamente compatível com a liberdade interna, uma vez que é por uma livre determinação racional que um homem reprime suas inclinações sensíveis em favor de um fim moral. E é ainda melhor se um ser racional dispensa a coerção exterior no exercício de sua liberdade universal: “[um] homem é tanto mais livre quanto menos possa ser coagido fisicamente e, ao invés, possa o ser moralmente (mediante a mera representação do dever)”¹²⁴. É por isso que a Virtude é dita a maior força do homem no cumprimento do seu dever, como interiorização moral. Como simples respeito à forma da lei, ela exige que o direito dos homens seja considerado sagrado, sendo um fim em si mesma e a sua própria recompensa na busca pela perfeição – com efeito, os dois deveres que são ao mesmo tempo fins para uma vontade são a “perfeição própria” e a “felicidade alheia” (como felicidade de toda humanidade em geral segundo um fim).

E ao fazer da perfeição do homem um dever interno, essa perfeição deve ser buscada como perfeição moral e efeito da ação humana, não como alguma perfeição referente à natureza sensível. Ela

¹²⁴ KANT, I. *Metafísica dos Costumes*, 382.

“[não] pode, portanto, ser outra coisa senão o cultivo das suas faculdades [...], de entre as quais o entendimento [...], mas de tem de ser simultaneamente o cultivo da sua vontade [...] de cumprir todos os deveres em geral. 1. Constitui para o homem dever trabalhar arduamente para *se elevar cada vez mais da rudeza da sua natureza, desde a animalidade até a humanidade, que é a única por via da qual ele é capaz de se propor fins*; colmatar sua ignorância pela instrução e corrigir seus erros [...]. 2. *Progredir no cultivo da vontade até alcançar a mais pura intenção virtuosa, a ponto de a lei se tornar ao mesmo tempo móbil daquelas ações conformes ao dever e obedecer-lhe por dever, consistindo nisso a perfeição prático-moral interna*; perfeição que, dado que é no sujeito um sentimento do efeito que produz sobre a faculdade de agir de acordo com a lei a vontade a exercendo nele sua atividade legisladora, é denominada sentimento moral [...]

¹²⁵.

Da mesma maneira, a força moral enquanto tal que define a Virtude poderia ser atribuída a um ser *santo* ou sobre-humano em seu limite, como total conformidade da vontade e dos fins, se abstraído o fato de que o que caracteriza propriamente a Virtude é sua composição como força moral *no homem*, como coerção interna de um ser finito segundo as leis morais¹²⁶. O ideal da imortalidade da alma deverá operar uma mobilização da vontade humana segundo o desenvolvimento de sua perfeição moral como submissão de todas as inclinações sensíveis do homem à representação da lei. A sua efetuação prática é o desenvolvimento tendencial de uma interiorização progressiva do mundo moral no domínio da subjetividade. Afinal, por que o idealismo não deveria propor a imagem de um mundo em que o Direito só devesse agir nos limites, em que todas as regras da liberdade fossem cumpridas pelo simples sentimento moral e pela representação do respeito à lei, em que o exercício da razão se tornou uma questão de *disciplina* ou de hábito¹²⁷? É pela Virtude que o homem poderá se tornar senhor de si e dispensar mesmo, na medida de suas forças,

¹²⁵ KANT, I. *Metafísica dos Costumes*, 387. Os grifos são nossos.

¹²⁶ Cf. Ibid., 405.

¹²⁷ A própria Virtude pode ser apresentada como “hábito racional” ou livre. “Hábito é um destreza subjetiva do agir e uma perfeição subjetiva do arbítrio. – Mas nem toda destreza desse tipo é hábito livre, porque quando é costume dessa liberdade, quer dizer, uma conformidade que se converteu em necessidade por repetição frequente da ação, então não é um hábito moral. Deste modo, a virtude não pode ser definida como o hábito de praticar ações conformes à lei; mas podê-lo-ia ser se se acrescentasse: ‘determinar-se a agir pela representação da lei’; e, nesse caso, o hábito não é uma disposição do arbítrio, mas da vontade a qual, com a regra que adota, é ao mesmo tempo uma faculdade de desejar universalmente legisladora, e só um hábito semelhante pode ser considerado como virtude. Mas a liberdade interior requer dois elementos: ser dono de si mesmo em um dado caso e dominar-se a si mesmo, quer dizer, reprimir os próprios afetos e dominar as próprias paixões. – Nestas duas situações, trata-se de uma espécie de índole que é nobre, enquanto que, no caso oposto, a índole é vil.” Ibid., 407.

a coerção externa, que subsiste sempre em função das pressões inesperadas que o mundo sensível pode exercer sobre a determinação da ação subjetiva.

É por isso que ela só poderá existir como “progresso”, ao mesmo tempo em que “encontra-se sempre também no seu ponto de partida”. Por um lado, a conformidade absoluta das intenções e da lei moral (a santidade) é um ideal inatingível para o homem como ser sensível (e é por isso que se precisa de um ideal para mobilizá-lo internamente). Por outro, que ela deva sempre estar em seu ponto de partida se funda subjetivamente “na natureza do homem, que está afetada por inclinações, face a cuja influência a virtude, com todas as suas máximas assumidas definitivamente [...], não pode nunca ter descanso e tranquilidade, pois que se não progredir, afunda-se irremediavelmente”¹²⁸.

C) *História (liberdade em geral, cultura e progresso)*

Liberdade, imortalidade, *Deus*. Já a *Crítica da Razão Pura* anunciava a volta de um criador moral como a condição pela qual podemos pensar uma ordem bem-fundada da natureza. Especulativamente, a Ideia de Deus tinha a função de operar uma unificação sistemática da natureza como garantia de uma coesão superior à totalidade dos conhecimentos humanos. Por analogia com o ordenamento dos fenômenos segundo as categorias do entendimento, seria necessário pensar um ser que exprimisse esse ordenamento “na mais alta perfeição e, posto que esta ideia assenta apenas na minha razão, poderei conceber esse ser como *razão autônoma*, que, mercê das ideias de máxima harmonia e maior unidade possível, é causa do universo”¹²⁹. Em outros termos, Deus designava o princípio interpretativo segundo o qual a razão poderia pensar a natureza como uma totalidade harmônica e rigorosamente ordenada, uma unidade projetada que, tornando possível o arranjo da natureza segundo gêneros e espécies, a apresenta com o maior grau de homogeneidade necessário para que um conhecimento sistemático por conceitos possa ser construído¹³⁰. Mas, como a *Crítica da Faculdade do Juízo* mostrará, a exigência da ligação sistemática das experiências particulares na natureza em uma ordem superior deverá supor a noção de *fim*. E isso porque a articulação arquitetônica da

¹²⁸ KANT, I. *Metafísica dos Costumes*, 409.

¹²⁹ Id., *Crítica da Razão Pura*, B 706.

¹³⁰ Cf. *Ibid.*, B 680-681.

natureza em um sistema supõe um plano geral, uma totalidade como fim para o qual as partes são meios. Quando dizíamos da noção de “fim” que ela nomeia o fundamento objetivo da determinação da vontade, é também porque ela nos dá o objeto ideal em função do qual toda a determinação empírica deverá ser organizada. Enquanto o entendimento pode assegurar a unidade geral das leis da natureza, é só a noção de uma finalidade geral que pode garantir essa unidade no que diz respeito a fenômenos particulares, e ela deve ser compreendida como a representação dessa coesão superior como motivo ou fundamento da disposição da natureza. Essa finalidade deverá remeter à ideia de um entendimento que possa servir como seu princípio, de uma inteligência suprema criadora que ordena a natureza, e que, como capaz de realizar essa operação deverá possuir todas as qualidades que a teologia dogmática atribuía a Deus (maximamente bom, onisciente, onipotente, onipresente, justo, etc.)¹³¹. *O uso especulativo legítimo da Ideia de Deus é a concepção hipotética da natureza como um sistema teleológico, em que cada coisa é disposta segundo fins: não que possamos afirmar a existência de Deus, mas será preciso pensar a ordenação da natureza como o desenvolvimento de uma causalidade de tipo mecânico e ao mesmo tempo como se ela tivesse sido disposta por um autor inteligente supremo segundo um plano geral...*

Mas o sistema teórico da teleologia prepara um sistema teleológico superior, de uso prático. Se o mundo deve ser pensado como ordem global dos fins, há em seu interior, no entanto, um ser em particular cujo sentido da existência é agir conforme um *fim necessário em si mesmo* e independente das determinações naturais, um fim dos fins. Sabemos que no uso prático, o interesse maior da razão consiste na realização de um mundo moral na natureza empírica, na efetuação da razão no mundo sensível, que deverá ser pensada como um fim último. Uma vez admitida a visão do mundo como sistema dos fins, não bastará que se encontre para fenômenos particulares no mundo um fim em razão do qual possuem tal ou tal forma ou tal ou tal função. Será preciso buscar um motivo final hipotético em função do qual a totalidade foi ordenada, o plano geral concebido, fim que não poderá ser propriamente natural, uma vez que seria, nesse caso, *determinado* e não *determinante*. O próprio homem surge, na imagem finalista da natureza, *como o ser natural que encontra seu fim em si mesmo, o único ser na natureza capaz de constituir um fim determinante. É apenas com a generalização da*

¹³¹ Cf. KANT, I. *Crítica da Faculdade do Juízo*, 414.

*teleologia que o homem pode aparecer como o ser natural que tem a finalidade de encontrar seu fim em si mesmo*¹³².

Mas sobre o homem [...] enquanto ser moral não é possível continuar a perguntar: para que (*quem in finem*) existe ele? A sua existência possui nele próprio o fim mais elevado, ao qual – tanto quanto lhe for possível – pode submeter toda a natureza, perante o qual ao menos ele não pode considerar-se como submetido a nenhuma influência da natureza. Ora, se as coisas do mundo, como seres dependentes segunda a existência, necessitam de uma causa suprema, atuando segundo fins, então o homem é o fim terminal da criação, pois que sem este a cadeia dos fins subordinados entre si não seria completamente fundamentada; e só no homem – mas também neste somente como sujeito da moralidade – se encontra a legislação incondicionada relativamente a fins, a qual por isso torna apenas a ele capaz de ser um fim terminal ao qual toda a natureza está teleologicamente subordinada.¹³³

Passamos, assim, de uma teleologia (teologia) especulativa a uma *teleologia (teologia) moral*, na qual *o homem se torna o sentido da totalidade da natureza*. Se a projecção de um mundo moral já se afirmava na compreensão de uma destinação prática do sujeito ou como ideal da liberdade, a teologia moral é o suplemento que deverá confirmar o mundo moral como destinação da natureza *segundo um plano geral* e marcar um destino-manifesto do sujeito. E se essa afirmação é uma afirmação impossível no domínio teórico e não pode em momento alguma ser tomada como se de fato as coisas se passassem desse modo, ela, no entanto, assume todo o seu valor no domínio prático e como condição sem a qual não se pode pensar a totalidade da natureza. “O que significa que, sem o homem, a inteira criação seria um simples deserto, inútil e sem um fim terminal”¹³⁴. E, certamente, não se pensa com isso no homem em relação à sua faculdade de conhecer (ela mesma só retira todo o seu valor da contemplação de um fim terminal da totalidade) ou ao seu sentimento de prazer, mas em relação à sua faculdade de desejar superior, sua liberdade inteligível. O sujeito

¹³² “Ora, nós temos somente uma única espécie de ser no mundo, cuja causalidade é dirigida teleologicamente, isto é, para fins, e todavia de tal modo constituída que a lei, segundo a qual ele determina a si próprio a fins, é representada por eles próprios como incondicionada e independente de condições naturais, mas como necessária em si mesma. Esse ser é o homem, mas considerado como número; o único ser da natureza no qual podemos reconhecer, a partir de sua própria constituição, uma faculdade suprassensível (a *liberdade*) e até mesmo a lei da causalidade com o objeto da mesma, que ele pode propor a si mesmo como o fim mais elevado (o bem mais elevado no mundo).” Ibid., 398.

¹³³ KANT, I. *Crítica da Faculdade do Juízo*, 399.

¹³⁴ Ibid., 410.

é a instauração de todo o sentido, mas também, e por isso mesmo, a finalidade de todo o sentido. Fundamento de todo o valor, é o sujeito o portador do valor supremo. Ora, esse fim ou sistema de fins supremos da razão que a natureza não poderá realizar por si mesma é, como vimos, a realização da *cultura*, realização que o mundo moral designava. *O uso prático relativo à Ideia de Deus é a afirmação de uma teologia moral, de acordo com a qual a finalidade ou sentido último da natureza é a constituição da cultura ou a realização de um mundo moral, como a condição pela qual é possível pensar um sentido da existência em geral.*

Ora, uma vez que o mundo sensível não pode realizar por si fim geral da natureza, este fim só poderá ser realizado pela liberdade incondicionada do sujeito, de tal modo que não é a “natureza que realiza a liberdade, mas o conceito de liberdade que se realiza ou se efetua na natureza”¹³⁵. O processo dessa realização só pode ser concebido como a prática de efetuação da liberdade do sujeito no interior da natureza, uma atividade que receberá o nome de *História*. E ainda que o esquema geral da teologia moral só fosse desenvolvido em 1790 com a *Crítica da Faculdade do Juízo*, a *Ideia de uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita*, de 1784, já apresentava a História como realização final da liberdade humana treze anos antes da publicação da Doutrina do Direito e da Doutrina da Virtude na *Metafísica dos Costumes*.

Segunda a *Ideia*, todas as ações humanas, consideradas enquanto *modos de aparecer* de sua liberdade inteligível, deverão, como fenômenos sensíveis, ser determinadas segundo leis naturais universais. Individualmente, como seres determinados empiricamente, os homens devem se comportar segundo a legislação da natureza e o cenário global dos acontecimentos parece nos gritar que tudo se trata de uma “história contada por um idiota, cheia de som e fúria e vazio de significado”¹³⁶. Contra isso, o idealista, guardião dos mais elevados interesses da razão pura, não terá outra saída senão, ao reconhecer que os procedimentos humanos em geral não se desenrolam segundo um “propósito racional próprio”, buscar nesse processo um *propósito da natureza* que permita reconhecer que a história “em suas

¹³⁵ DELEUZE, G. *La philosophie critique de Kant*, p. 105.

¹³⁶ SHAKESPEARE, W. *Macbeth*, p. 114.

linhas *gerais*” se desenvolve segundo um sentido, “como um desenvolvimento continuamente progressivo, embora lento, das suas disposições originais”¹³⁷.

Pela imagem geral de uma ordenação teleológica da natureza, sabemos que cada ser determinado pela legalidade natural deverá ser pensado como respondendo a um fim ou função no plano geral, ordenação que é, por sua vez, a condição de uma imagem da ordenação unificada e sistemática da natureza segundo leis. Ora, Kant nos dirá que a toda finalidade interna de uma criatura particular está destinada a se desenvolver ou se realizar completamente, segundo o plano geral; uma vez que a finalidade própria do homem, seu fim superior, consiste em sua liberdade racional, *a efetuação total da razão no mundo sensível é o destino que o sistema ideal da natureza atribuiu ao homem*.

Numa criatura, a razão é a faculdade de ampliar as regras e os propósitos do uso de todas as suas forças muito além dos instinto natural, *e não conhece nenhum limite para seus projetos*. Ela, todavia, não atua sozinha de maneira instintiva mas, ao contrário, *necessita de tentativas, exercícios e ensinamentos para progredir*, aos poucos, de um grau de inteligência a outro. Para isso, um homem precisa ter uma vida desmesuradamente longa a fim de aprender a fazer uso pleno de todas as suas disposições naturais; [a natureza] necessita de uma série *talvez indefinida* de gerações que transmitam umas às outras as suas luzes para finalmente conduzir, em nossa espécie, o germe da natureza àquele grau de desenvolvimento que é completamente adequado ao propósito.¹³⁸

É a defasagem entre o ilimitado da razão e os limites estreitos da vida humana no espaço e no tempo que impõe à realização do mundo moral a necessidade de um processo geracional sucessivo, mesmo que em uma “série talvez indefinida”, em que a racionalização instituída é mantida e transmitida de um momento ao seguinte. E essa realização, na medida em que não poderá estar vinculada a nenhuma inclinação sensível, não poderá ser efetuada de maneira passiva ou espontânea, só podendo ser concretizada através de “exercícios e ensinamentos” pelos quais o homem vai além de seus limites empiricamente determinados. No campo da teleologia geral, tudo se passa *como se* a natureza tivesse destinado o homem a tirar “inteiramente de si tudo o que ultrapassa a ordenação mecânica de sua

¹³⁷ KANT, I. *Ideia de uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita*, p. 3-4.

¹³⁸ KANT, I. *Ideia de uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita*, p. 6. Os grifos são nossos.

existência animal e que não participasse de nenhuma felicidade ou perfeição senão daquela que ele proporciona a si mesmo”¹³⁹ por sua racionalidade.

Reencontramos novamente, neste ponto, o tema do vazio ou do negativo no sujeito como a marca de sua finalidade. É a suposição da ausência de conteúdos determinados na forma do homem que a orienta, desde o início, para o absoluto, passando do incondicionado ao condicionado; como se a natureza em geral, ao não atribuir ao homem uma natureza *determinada*, tivesse feito com que a natureza humana, enfim, fosse a cultura. Que conquista da natureza exterior e a realização do mundo moral devam ser resultado de uma atividade prática do homem mostra que a natureza o formou de maneira que “se ele se elevasse um dia por meio de seu *trabalho* da máxima rudeza à máxima destreza e à perfeição interna do modo de pensar [...] [ele deveria] o mérito exclusivo disso e [ser] grato somente a si mesmo”¹⁴⁰. O trabalho é o principal meio pelo qual o homem deverá efetuar a superação de seus limites sensíveis, o “exercício” pelo qual o homem se retira da animalidade sensível e coloca em marcha o progresso da História. Ele é a atividade mediante a qual a liberdade inteligível e a finalidade moral moldam o mundo sensível, a atividade que constitui, em ato, uma natureza suprasensível. É esse o sentido do conceito de trabalho na tradição do idealismo moderno e das referências à “metafísica do trabalho”: Kant retoma aqui o movimento da economia política clássica que descobria no trabalho a *essência subjetiva da riqueza*. Devendo retirar toda satisfação de si mesmo, o homem descobre em seu trabalho a fonte de toda riqueza e de toda cultura. É por isso que referíamos, seguindo Marx, Kant ao protestantismo e à economia clássica. O protestantismo interiorizava a fé como essência subjetiva do reino de Deus, da mesma maneira que Kant interiorizava o fundamento significativo e o mundo moral na forma do sujeito. Do mesmo modo, a economia clássica descobre na figura independente do homem o trabalho como atividade constituinte universal “que derruba toda barreira, todo vínculo, para se colocar na posição de *única* política, [única] universalidade”, atividade constituinte humana que se apresenta como

¹³⁹ “A obtenção dos meios de subsistência, de suas vestimentas, a conquista da segurança externa e da defesa (razão pela qual a natureza não lhe deu os chifres do touro, nem as garras do leão, nem os dentes do cachorro, mas somente mãos), todos os prazeres que podem tornar a vida agradável, mesmo sua perspicácia e prudência e até a bondade de sua vontade tiveram de ser inteiramente sua própria obra”. Ibid., p.7.

¹⁴⁰ Ibid., p. 7. O grifo é nosso.

correlato subjetivo necessário na propriedade privada como matéria que é referida ao homem por essa pura atividade subjetiva¹⁴¹.

O progresso histórico, no entanto, não é apresentado como uma constituição imediata. O plano da teleologia ideal só é efetuado através de um “antagonismo” social, “na medida em que ele se torna ao fim a causa de uma ordem regulada por leis desta sociedade”¹⁴². Antagonismo invertido ou falsa oposição que deve tender ao desenvolvimento de uma “ordem regulada por leis”, ele só pode existir como meio entre o ideal e seu desenvolvimento, designando, antes, uma *contradição* a ser resolvida muito mais do que uma luta contínua a ser travada, supondo e se articulando sempre sob o fundo da unidade de composição em função do qual existe. É essa contradição que leva os homens a se superarem continuamente, a “superar a sua tendência à preguiça e, movidos pela busca de sua projeção, pela ânsia de dominação ou pela cobiça” a afirmar a sociabilidade humana que passa em seu desenvolvimento de um acordo involuntário a uma sociedade moral, posto que sem ela o homem não desenvolveria sua finalidade e se deteria em uma “vida pastoril arcádica, em perfeita concórdia, contentamento e amor recíproco” vinculada diretamente à animalidade¹⁴³. Se nas linhas gerais e em última instância o desenvolvimento teleológico é afirmado, é apenas pela coordenação de todas as contradições e atrasos nas determinações particulares. O finalismo da História já nasce em sua versão “sofisticada”, afirmando a necessidade de arritmias e conflitos para o desenvolvimento do plano geral, muito mais do que um desenvolvimento progressivo direto.

A realização final da cultura e o “*maior problema para a espécie humana, a cuja solução a natureza a obriga, é alcançar uma sociedade civil que administre universalmente o direito*”¹⁴⁴. A realização do mundo moral é a constituição integral de uma sociedade regulada pelo Direito, como realização da liberdade externa, fundamento da liberdade interna e plano da liberdade em geral, como *efetuação terminal da liberdade prática do sujeito*. E se, como sabemos, uma sociedade regulada pelo Direito é uma sociedade regulada pelas normas da propriedade privada da terra (e de todos os elementos constituintes “anexos”¹⁴⁵), não será surpreendente descobrir também que este será “*o problema mais difícil e o que será resolvido por último pela espécie humana*”, posto que para

¹⁴¹ Cf. MARX, K. *Manuscritos econômico-filosóficos*, p. 99-100.

¹⁴² KANT, I. *Ideia de uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita*, p. 8.

¹⁴³ KANT, I. *Ideia de uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita*, p. 9.

¹⁴⁴ Ibid., p. 10.

¹⁴⁵ A respeito da ilusão da “secundariedade” dos outros termos do Direito, cf. nota 110.

realizá-lo o homem “*tem necessidade de um senhor*” que constranja os usos ilegítimos de sua vontade e o conduza ao uso racional de sua liberdade, “um *senhor* que quebre sua vontade particular e o obrigue a obedecer à vontade universalmente válida, de modo que todos [os homens] possam ser livres”¹⁴⁶. Este senhor sendo forçosamente também um homem, ainda afetado por interesses empíricos, só bastará perseguir tanto quanto possível o ideal dessa condução racional-moral segundo o Direito para sua realização lenta e progressiva. E a extensão do progresso da instituição de uma sociedade de Direito será tão mais lento por envolver ainda uma tendência de extensão global no espaço-tempo habitável, uma vez que o “*problema do estabelecimento de uma constituição civil perfeita depende do problema da relação externa legal entre Estados, e não pode ser resolvido sem que este último seja*”¹⁴⁷. A administração da liberdade inteligível dos homens depende necessariamente da instituição de processos de racionalização análogos com seus vizinhos externos, passando por todos os confrontos e contradições até que seja possível

sair do Estado sem leis dos selvagens para entrar numa federação de nações em que todo Estado, mesmo o menor deles, pudesse esperar sua segurança e direito não da própria força [...] mas somente dessa grande confederação de nações de um poder unificado e da decisão segundo leis de uma vontade unificada. [...] [De] modo a introduzir um Estado cosmopolita de segurança pública entre os Estados – que não elimine todo *perigo*, para que as forças da humanidade não adormeçam, mas que também não careça de um princípio de *igualdade* de suas *ações* e *reações* mútuas, a fim de que não se destruam uns aos outros.¹⁴⁸

É só com o projeto dessa modalidade progressiva do tempo que a constituição do mundo moral pode assumir seu sentido pleno e o homem superar idealmente seus limites empíricos. “Longe de ser inconciliável com a filosofia ética, o recurso à história é antes o seu preâmbulo: a história traça, entre o patológico e o pragmático, um corte que em seguida separará patológico e moralidade”¹⁴⁹. É no plano da cultura que a natureza inteligível do homem encontra sua realização. A função do filósofo idealista, nesse ponto, poderia bem ser a de um sacerdote da

¹⁴⁶ Ibid., p. 11.

¹⁴⁷ Ibid., p. 12.

¹⁴⁸ KANT, I. *Ideia de uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita*, p. 13-16.

¹⁴⁹ LEBRUN, G. *Kant e o Fim da Metafísica*, p. 655.

História, essa teleologia do mundo moral. Para além de um uso sistemático e lógico da filosofia

[há], porém, ainda um *conceito cósmico* [...] que sempre serviu de fundamento a essa designação, especialmente quando, por assim dizer, era personificado e representado no ideal do *filósofo*, como arquétipo. Deste ponto de vista a filosofia é a ciência da relação de todo o conhecimento aos *fins essenciais da razão humana* [...] e o filósofo não é um artista da razão, mas o legislador da razão humana¹⁵⁰.

5. Para uma crítica da psicologia política

Se, por um lado, a psicologia empírica deverá ser reduzida a uma fisiologia relativa à composição da subjetividade (empírica), por outro a psicologia como doutrina transcendental da alma deverá ser fundada na representação formal do *eu* como condição de todo conhecimento especulativo. Na medida em que essa disciplina é também o fundamento de uma doutrina moral, como o complemento necessário do regime especulativo, e de uma doutrina prático-efetiva, ela bem poderia ser chamada de *Psicologia Política*, um regime de significação que operou e opera como um dos eixos principais do imaginário social moderno. Constituindo uma série discursiva em torno dos problemas do Direito (a começar pela propriedade privada

¹⁵⁰ “Legislador”, mas apenas enquanto “arquétipo”, porque neste “sentido, seria demasiado orgulhoso chamar-se a si próprio de filósofo e pretender ter igualado um arquétipo, que não existe a não ser em ideia”. KANT, I. *Crítica da Razão Pura*, B 866-867. O grifo em “fins essenciais da razão humana” é nosso. Seria preciso citar extensamente o texto de Balibar: “Devemos nos lembrar aqui de que, na tradição do idealismo alemão, desde Kant, o sujeito era antes de tudo pensado como uma consciência universal, ao mesmo tempo colocado *acima* de todos os indivíduos particulares (de onde a possibilidade de identifica-lo a uma Razão da Humanidade) e presente *em cada um deles*: o que Foucault chamará mais tarde de ‘duplo empírico-transcendental’, e que nós vimos Marx, nas *Teses sobre Feuerbach*, denunciar como uma simples variante do essencialismo. Uma consciência desse tipo ‘constitui o mundo’, quer dizer, ela o torna inteligível, por meio de suas próprias categorias ou formas de representação – o espaço, o tempo, a causalidade [...]. *Aquém* desta constituição subjetiva do mundo, Kant deveria colocar de lado o domínio das ‘ilusões necessárias’ da metafísica, ou do pensamento puro, sem referente na experiência. Elas eram como que um preço inevitável para a capacidade da razão de formar representações. *Além* dela, escapando dos limites da natureza e da experiência, ele situava uma ‘razão prática’, quer dizer, uma liberdade moral incondicionada, aspirando à constituição de um ‘reino dos fins’ fundado sobre o respeito mútuo das pessoas (mas tanto mais implacavelmente submetido à lei interior do dever, o famoso ‘imperativo categórico’). E mesmo quando Hegel, recusando a separação do mundo natural e do mundo moral, mostrava na experiência histórica o verdadeiro lugar da experiência da consciência, este esquema da constituição do mundo permanecia determinante. Ele permitia compreender porque, no fim das contas, o espírito ou a razão que se perdeu ou se alienou nas formas da natureza e da cultura não faz mais, em suas experiências diversas, do que *retornar a si mesma*, à contemplação de sua própria estrutura, de sua própria ‘lógica’”. BALIBAR, E. *La philosophie de Marx*, p. 116.

da terra), da Virtude (como interiorização de uma disciplina moral) e da História (como realização progressiva de um mundo moral), a Psicologia Política poderia ser apresentada como sistema teórico-prático da realização sensível do sujeito. E assumindo o mesmo movimento de constituição que o idealismo moderno, ela deverá apresentar essas práticas *como se* elas se referissem ao sujeito como sua causa ou condição final. É por isso que era necessário falar em “efetividade”, uma vez que as efetuações práticas do Direito, da Virtude e da História eram entendidas pelo idealismo como efeitos ou desdobramentos concretos do sujeito como idealidade. Passávamos, então, do inteligível ao sensível na constituição do domínio prático, chegando à realização do mundo moral como racionalização última da natureza.

Mas no que dizia respeito ao nível de sua existência concreta, o kantismo deveria apresentar a ordenação moral do mundo partindo de sua realização externa ou “objetiva” como a condição real dos dois outros processos de realização. Colocando a ordem moral do mundo primeiramente em função do Direito, Kant apresentava essa ordem em uma sequência não mais ideal, mas material, a sequência de sua realidade sensível, e concebia corretamente a centralidade do Direito, como um

[...] *sistema de regras* codificadas (cf. Código Civil, código de Direito penal, de Direito público, de Direito comercial, etc.) que são *aplicadas*, quer dizer, repetidas e mobilizadas na prática cotidiana. [...] [Devemos considerar] antes de tudo o *Direito privado* (contido no Código Civil), [...] a base jurídica a partir da qual os outros setores do Direito tentam sistematizar e acordar suas próprias noções e suas próprias regras.

[...] O Direito privado enuncia em uma forma sistemática regras que regem as trocas de mercadorias, ou seja, sua venda e sua troca – *que se baseiam em última instância sobre o ‘direito de propriedade’*. O próprio direito de propriedade se explicita a partir dos princípios gerais jurídicos seguintes: a *personalidade* jurídica (personalidade civil que define os indivíduos como pessoas de direito, dotadas de capacidades jurídicas definidas); a *liberdade* jurídica ‘de usar e abusar’ dos bens sobre os quais se tem a propriedade; e a *igualdade* jurídica (todos os indivíduos dotados da personalidade jurídica – em nosso Direito atual, todos os homens, salvo um certo número de ‘dejetos’ excluídos da igualdade jurídica).¹⁵¹

¹⁵¹ ALTHUSSER, L. *Sur la reproduction*, p. 93. O grifo em “que se baseiam em última instância sobre o ‘direito de propriedade’” é nosso.

Sistema de regras fundado na propriedade privada, em primeiro lugar a propriedade privada da terra, o Direito é complementado por uma Doutrina da Virtude – como discurso sobre a moralidade que faz da execução do dever moral uma mobilização da subjetividade empírica do homem, reduzindo a necessidade de uma repressão externa para a garantia do sistema de práticas do Direito em favor da composição do “consenso” – e suplementado por uma teoria da História – como ideal da realização universal e integral de uma sociedade normatizada pelo sistema de práticas do Direito, de modo a subsumir tanto quanto o possível a natureza sensível a esse sistema inteligível. E como sistema de regras, ele é indissociável de um sistema de relações sociais em que se inscreve, que codifica e reproduz.

Seria preciso dizer da Psicologia Política o que Marx dizia da economia clássica: “Por ser burguesa, isto é, por entender a ordem capitalista como a forma última e absoluta da produção social, em vez de um estágio historicamente transitório [...], [ela] só pode continuar a ser uma ciência enquanto a luta de classes permanecer latente”¹⁵². A Psicologia Política exprime uma perspectiva determinada sobre o sistema de relações sociais que sustenta, e só pode ser desenvolvida como afirmação dessa perspectiva. Na medida em que o desenvolvimento do antagonismo social se intensifica, em que a luta deixa a latência e se prolifera na forma de uma série acontecimentos, e em que o sistema que a Psicologia Política tem por missão reproduzir se apresenta como um fato contingente, seria possível afirmar a necessidade de uma disciplina hipotética chamada *Crítica da Psicologia Política*. A crítica deverá, de maneira simétrica, exprimir a perspectiva antagônica e partir de pressupostos inteiramente outros. Da perspectiva da crítica não é a idealidade que constitui um sistema de regras a ser efetuado em um conjunto de práticas sociais; *antes, são as práticas sociais que se afirmam como reais em uma ordem material*, que a idealidade virá reunir ou suturar. E não se trata, obviamente, de fazer da filosofia uma “justificativa” derivada da ordenação social, um epifenômeno ou ilusão. Como o caso de Kant demonstra – e é exatamente nisso que consiste a grandeza e a genialidade de seu pensamento –, a tarefa da filosofia será *inventar* ou *instaurar um determinado modo de composição dos elementos da experiência*, instaurar um grau de coesão superior às práticas¹⁵³ reais que toma como objeto. É por isso que se pôde, com razão, falar na “autonomia

¹⁵² MARX, K. *O capital*, p. 85.

¹⁵³ E veremos que a “prática” deverá ter um sentido mais amplo e complexo na perspectiva que assumiremos.

relativa” da filosofia, ou em sua existência como desenvolvimento da luta de classes na teoria¹⁵⁴.

Quando dizíamos que era preciso colocar o problema do sujeito em sua conjunção com as estratégias de produção social a que está vinculado, era já do ponto de vista da crítica que nos colocávamos. E, assim como para a crítica da economia política, essa crítica só pode assumir seu sentido real se ela for vinculada ao processo de constituição positivo que se opõe ao sistema de relações sociais que a Psicologia Política envolve: mesmo *O capital* só poderá ser afirmado radicalmente do ponto de vista da constituição revolucionária em *A guerra civil na França*. É por isso que a crítica, depois de seu momento analítico (análise do material da Psicologia Política, sua vinculação aos processos práticos), só poderá se desenvolver em um processo produtivo que tome como objeto a elaboração de um bloco conceitual antagônico. Este bloco, obviamente, não poderá ser afirmado como a série de condições ideais para um exercício prático, mas, antes, como a composição teórica, em filosofia, *das práticas antagônicas em relação ao sistema de relações sociais da Psicologia Política*. E, no mesmo sentido, enquanto a Psicologia Política era a afirmação final do idealismo moderno e de suas recusas, é da posição do *materialismo*¹⁵⁵ que a crítica parte. Será preciso em primeiro lugar, então, ensaiar uma exposição da composição material do sujeito como articulação fundada na propriedade privada da terra, se desenvolvendo nos temas da disciplina e do progresso. E, como se verá, deveremos chegar ao caminho de uma teoria geral da produção material e uma teoria geral da produção da subjetividade para, enfim, indicar como esses processos se contrapõem à composição do sujeito.

¹⁵⁴ Cf., p.ex., ALTHUSSER, L. *Soutenance d'Amiens* in *Solitude de Machiavel*, p. 201-202, *La philosophie comme arme de la révolution* in *Solitude de Machiavel*, p. 152-153 e *Resposta a John Lewis* in *Posições I*, p. 16-18.

¹⁵⁵ E pelo materialismo, retomamos também a afirmação dos três termos recusados pelo idealismo: o *materialismo* (no que fiz respeito especificamente à psicologia) como afirmação da materialidade da subjetividade, do *naturalismo* como afirmação de que a natureza “basta a si mesma”, e o *fatalismo* como negação da teleologia.

3.

O comunismo e seu duplo

[Gênese histórico-material do sujeito: nova hipótese – Marx, o idealista: elementos de uma crítica (ou: a forma do homem) – Marx, o materialista: elementos de uma retomada (ou: a produção da terra e o processo de vida)]

“Todas as coisas, e a sociedade de classes em particular, estão cheias de contradições. Alguns afirmam que irão ser ‘descobertas’ contradições na sociedade socialista, mas penso que essa é uma forma errada de colocar tal questão. A questão não é a de haver contradições a descobrir, mas sim a de que essa sociedade fervilha em contradições. Não há nenhum lugar onde não haja contradições e não há ninguém que não possa ser analisado.”

- Mao Tse-tung

“O outro me sonhou, mas não me sonhou rigorosamente.”

- Jorge Luis Borges

1. Gênese histórico-material do sujeito: uma nova hipótese

O idealismo, dizíamos, deveria apresentar o sistema do sujeito segundo uma ordem dedutiva, na qual é de uma idealidade (o sujeito) que são derivados os seus “efeitos” práticos ou realizações sensíveis (o Direito, a Virtude, a História). Ele deveria fazer com que “o processo de pensamento, que ele, sob o nome de Ideia, chega mesmo a transformar num sujeito autônomo, [seja] o demiurgo do processo efetivo, o qual constitui apenas uma manifestação externa do primeiro”¹. Nesse caso,

¹ MARX, K. *O capital*, p. 90.

é ainda a interioridade inteligível que age como princípio de ordenamento e sentido da exterioridade sensível. Mas, da perspectiva que assumimos, a exigência que se impõe é de outro tipo e mesmo inversa. Não mais fazer do sujeito ou da ideia o “demiurgo do processo efetivo”, a causa ou princípio de seus efeitos sensíveis, mas ir buscar a constituição do sujeito e da ideia, assim como da interioridade em geral, no “processo efetivo” ou na materialidade exterior que os antecede. Porque se o conceito de sujeito é resultante de um intenso e rigoroso processo de invenção em filosofia, nem por isso ele deixa de remeter, como a suas condições de enunciação, a uma exterioridade que ele vem sistematizar e a determinações materiais às quais ele busca dar um grau superior de consistência. Em outros termos: é verdade que o sujeito é um conceito, mas como conceito ou ato de enunciação ele integra e conecta variáveis concretas, as práticas sociais e institucionais que constituem como que seus referentes concretos. O sujeito é o nome ideal de um conjunto ou plano de ações e comportamentos aos quais ele dá um consistência conceitual que não é sem efeitos estratégicos.

Como se sabe, na medida em que tomam a forma de um campo social determinado, o conjunto das relações que constituem o que chamamos de exterioridade material pode também ser chamado de *estrutura*². E é, sempre, no interior de uma estrutura material que uma idealidade qualquer deve assumir seu sentido real, uma vez que

[...] cada estrutura econômica da sociedade constitui a base real, a partir da qual deve ser explicada, em última instância, toda a superestrutura das instituições jurídicas e políticas, bem como o modo de representação religiosa, filosófica e de qualquer natureza de cada período histórico.³

² E, como se verá no capítulo seguinte, também, o que é o mais importante, *como algo a mais* (ou a menos) *do que uma estrutura*. “O conceito de *estrutura*, em contrapartida, se refere a um ‘todo’ no qual os elementos não se justapõem, mas, pelo contrário, se encontram distribuídos nela segundo uma organização de conjunto. É essa organização a que determina a função que desempenha cada elemento dentro da totalidade. [...] O fundamental no conceito marxista de estrutura é o tipo de relação que se estabelece entre os distintos elementos do todo. Não é a relação de um elemento isolado do todo, mas as diferentes relações que se estabelecem entre os elementos que são as que determinam, em última instância, o tipo de organização do todo”. HARNECKER, M. *Los conceptos elementales del materialismo histórico*, p. 91. Para o conceito de estrutura, conferir todo o quarto capítulo.

³ “Com isso, o idealismo havia sido expulso do seu último refúgio, o da concepção da história; estava dada uma concepção materialista da história e havia sido descoberta a maneira de explicar a consciência dos seres humanos a partir do seu ser, em vez de explicar o seu ser a partir de sua consciência, como havia sido feito até ali.” ENGELS, F. *Anti-Dühring*, p. 55. Poderia ser dito que ao nos referirmos a uma “estrutura material” como um regime de composição propriamente social do

Ora, é por identificar nesse conjunto de relações sociais materiais a “base real” ou o fio vermelho do sentido, que será preciso recolocar o problema do modo de existência e de operação próprios de ideias e conceitos e afirmar que é sempre desde as bases sensíveis que se constrói uma ideia, é sempre em relação a estas bases que ela deverá ser analisada. Se poderá falar, então, na existência de um segundo conjunto, ligado ao primeiro como um desdobramento seu ou uma instância superior, que integra entidades ideais (“modos de representação” ou “formas da consciência social”⁴); um conjunto dotado de um tipo de realidade próprio ao mesmo tempo em que se sustenta no nível primário das estruturas materiais. A esse conjunto, o materialismo clássico chamou de *superestrutura*.

É certo que uma posição economicista já pôde se valer da imagem tópica da relação entre a estrutura de base e a superestrutura ideal, tal como Marx a apresenta no prefácio da *Contribuição à crítica da economia política*⁵, para sustentar o esquema

que, até aqui, chamamos vagamente de exterioridade, e não a especificamente uma “estrutura social” ou “estrutura das relações sociais de produção”, como um regime fechado em si mesmo e distinto da materialidade em geral, tornamos o termo vago e impreciso. Mas é, como veremos, também da própria disjunção entre uma “realidade social humana” e uma “realidade natural” que se tratará no desenvolvimento da forma do sujeito. Além disso, é o mesmo Engels quem assinala a continuidade e a integração entre os dois regimes, ou, antes, entre um regime material geral e uma de suas especificações ou desenvolvimentos no processo social: “Nessa recapitulação que fiz da matemática e das ciências naturais, persuadi-me no detalhe - pois no plano geral não tinha dúvidas - de que na natureza se impõem, no emaranhado das inúmeras mudanças, as mesmas leis dinâmicas dialéticas que regem, também na história, a aparente casualidade dos acontecimentos; as mesmas leis que, constituindo o fio vermelho na história do desenvolvimento do pensar humano, gradativamente assomam à consciência dos seres humanos pensantes. [...] Como está explicitado mais detalhadamente neste escrito, [a antiga filosofia da natureza] falhava, principalmente em sua forma hegeliana, ao não admitir que a natureza tem um desenvolvimento no tempo, por não admitir o ‘um após o outro’, mas apenas o ‘um ao lado do outro.’” Ibid., p. 38-39. É certo que se pode objetar a Engels uma série de abusos e enganos locais (“no detalhe”) na interpretação das ciências de seu tempo, mas é preciso lembrar que no nível do “plano geral” de seu pensamento, contra todo humanismo, Engels retoma no século XIX, ao lado dos primeiros anarquistas, uma longa tradição materialista e revolucionária que, integrando a existência humana ao plano geral da natureza, remonta a Spinoza. Sobre este ponto, cf. especialmente PLEKHANOV, G. *Bernstein and Materialism*. Por outro lado, seria preciso apontar ainda que o “plano geral” do pensamento de Engels apresenta uma tendência “evolucionista” ou, antes, teleológica (“as mesmas leis dinâmicas dialéticas que regem, também na história”, etc.), que encontra sua gênese também na integração do idealismo hegeliano ao plano geral do materialismo, e que quanto a isso tudo se passa como se Engels oscilasse entre o materialismo e uma concepção antropocêntrica, ou seja, idealista. Sobre este ponto, cf. MORFINO, V. *Le temps de la multitude*, p. 55-83.

⁴ E, além delas, as instituições jurídico-políticas. Veremos em nosso último capítulo a relação essencial entre ideias e instituições que descreve o grau próprio de materialidade das ideias ou seu corpo efetivo.

⁵ “Na produção social de sua existência, os homens inevitavelmente entram em relações definidas, que são independentes da sua vontade, ou seja, relações de produção apropriadas a um determinado estágio no desenvolvimento de suas forças de produção materiais. A totalidade dessas relações de produção constitui a estrutura econômica da sociedade, a fundação real sobre a qual se levanta uma superestrutura jurídica e política e à qual *correspondem* formas definidas de consciência social. O modo de produção da vida material *condiciona* processo geral da vida social, política e intelectual. Não é a consciência dos homens que determina a sua existência, mas a sua existência social que determina a

“determinista” de uma derivação linear e direta das relações entre a idealidade superestrutural e sua base real: as superestruturas como “andar superior” são imaginadas como o efeito simples de um processo material essencial sobre o qual elas mesmas não teria efeitos próprios, ou seja, como epifenômeno ou emanção fantasmal que corresponde imediatamente às estruturas. Essa concepção positivista da superestrutura a trata como alucinação ou sonho, reproduzindo de maneira ilusória os conteúdos reais e materiais como modos de representação ideal. Já se disse, por exemplo, que os conceitos de matéria e espírito poderiam ser apresentados como deduções simples de relações materiais e sociais dadas (o conceito de matéria corresponderia ao proletariado: trabalho material; o conceito de espírito à burguesia: organização e direção da produção). Mas os grandes materialistas, desde Marx e passando por Lênin, nunca deixaram de ridicularizar essa tendência e de insistir na chamada “autonomia relativa”⁶ das superestruturas – “autonomia”, i.e. o conjunto das relações ideais que constituem as “formas definidas de consciência social” possui normas de organização intrínsecas, como uma lógica e um grau de consistência internos pelos quais ele deve ser compreendido especificamente; “relativa”, i.e. este conjunto só pode assumir um sentido geral efetivo e determinado, concreto, quando colocado em conexão⁷ com as estruturas materiais nas quais se insere. Os conceitos remetem a um tempo lógico⁸ próprio e têm uma história teórica em particular que não se confunde com a história das estruturas materiais, não podendo ser reduzidos a um reflexo imediato de suas bases. Mas, por outro lado, devem ser conectados a estas estruturas como a suas condições objetivas, não apenas em relação a seu conteúdo (é preciso ter um corpo antes de pensar), mas também em relação à sua

sua consciência.” MARX, K. *A Contribution to the Critique of Political Economy – Preface*. Os grifos são nossos.

⁶ Cf. HARNECKER, M. *Los conceptos elementales del materialismo histórico*, p. 98-99 para uma exposição esquemática das posições de Marx e Lênin, mas também ALTHUSSER, L. *Sur la reproduction*, p. 269. Cf. também ENGELS, F. *Carta a Joseph Bloch, 21-22 de setembro de 1890*: “De acordo com a concepção materialista da história, o elemento determinante [em última instância] na história é a produção e reprodução da vida real. Mais do que isso, nem eu e nem Marx jamais afirmamos. Assim, se alguém distorce isto afirmando que o fator econômico é o único determinante, ele transforma esta proposição em algo abstrato, sem sentido e em uma frase vazia. As condições econômicas são a infraestrutura, a base, mas vários outros vetores da superestrutura (formas políticas da luta de classes e seus resultados, a saber, constituições estabelecidas pela classe vitoriosa após a batalha, etc., formas jurídicas e mesmo os reflexos destas lutas nas cabeças dos participantes, como teorias políticas, jurídicas ou filosóficas, concepções religiosas e seus posteriores desenvolvimentos em sistemas de dogmas) também exercitam sua influência no curso das lutas históricas e, em muitos casos, *preponderam na determinação de sua forma*.” O grifo é nosso.

⁷ “[...] a ‘história da humanidade’ deve ser estudada e elaborada sempre *em conexão* com a história da indústria e das trocas”. MARX, K & ENGELS, F. *A ideologia alemã*, p. 34. O grifo é nosso.

⁸ Para este ponto e a sistematização de toda essa discussão, cf. GOLDSCHMIDT, Victor. “Tempo histórico e tempo lógico na interpretação dos sistemas filosóficos” in *A religião de Platão*, p. 139-147.

forma: “em última instância” todo sistema de ideias tem como motivo central as estruturas materiais e seus dinamismos⁹. E se ainda se insiste no problema de que é essa conexão quem explica “em última instância” o sentido das superestruturas, é preciso lembrar que a *última* instância não é a *única* instância, e que se mesmo o modelo tópico tem o mérito de garantir às superestruturas a condição de uma *instância* dotada de um grau de eficácia próprio, no entanto, ele já pôde ser apontado como limitado, possuindo um caráter simplesmente descritivo, e não explicativo. O que ele não nos explica é que a relação entre a estrutura e a superestrutura não é exatamente aquela de uma base e do “andar superior” que ela sustenta, mas uma diferença de regime temporal entre uma ordem material de produção primária e uma ordem “ideal”¹⁰ de reprodução que, encontrando na primeira a razão ou o objeto que a explicam e em função da qual existe, nem por isso deixa de possuir uma composição autônoma. Se é necessário um esquema tópico, a melhor imagem seria, talvez, não a de um fundamento e um “andar superior” sustentado por ele, mas a de um regime de base e um regime de superfície que, se desdobrando do primeiro, o envolve e recondiciona sua distribuição interna, sem que nunca se abandone um mesmo plano de existência.

Se assumimos essa perspectiva, se torna possível recolocar a hipótese de uma gênese histórico-material do sujeito, ou, antes, de uma gênese de suas condições sensíveis de enunciação: se, por um lado, a invenção do sujeito como ideia responde a rupturas e inovações próprias ao tempo lógico da história da filosofia, por outro essa invenção não deixa de existir como regime local em uma história material que produz as determinações estruturais a serem expressas no conceito de sujeito. Há uma autonomia lógica da filosofia, é claro, mas apenas como autonomia relativa ao processo material e social que a produz. Totalmente ao contrário do idealismo, que desce do céu à terra, aqui se vai da terra ao céu¹¹.

⁹ O que é repetir, de outro modo, que “a filosofia é, *em última instância*, luta de classes na teoria”. Cf. nota 154, capítulo 1.

¹⁰ Novamente, é preciso remeter a nosso último capítulo. Veremos como as superestruturas não podem ser adequadamente apresentadas como regime de idealidade, ao menos na concepção idealista da idealidade. É que, de um ponto de vista materialista, há uma materialidade própria do ideal. Cf. ALTHUSSER, L. *Sur la reproduction*, p. 220-222, 291-294. Cf. também, para a discussão dos limites do modelo tópico, p. 89-91. Quando Deleuze recusa a noção de ideologia, nos parece ser exatamente contra uma concepção economicista que expulsa a idealidade para o exterior do processo de produção material, fazendo dela um epifenômeno ou uma falsa consciência. Cf. DELEUZE, G. *Dialogues*, p. 85-86.

¹¹ “Totalmente ao contrário da filosofia alemã, que desce do céu à terra, aqui se eleva da terra ao céu. Quer dizer, não se parte daquilo que os homens dizem, imaginam ou representam, tampouco dos

As formações sociais modernas são, já se disse, formações dominadas pelo modo de produção capitalista. Isso é dizer de outro modo que as sociedades concretas, historicamente existentes (“formações sociais”), a que chamamos modernas podem ser definidas, desde uma perspectiva materialista, como sociedades em que domina¹² um certo conjunto de relações sociais que dá uma forma determinada ao processo de produção da vida material (“modo de produção”)¹³, uma forma que se nomeia como capitalista. É a dominação do modo de produção capitalista que caracteriza propriamente as sociedades modernas, e seu desenvolvimento histórico é determinado, sobretudo, pelo desenvolvimento desse modo de produção. É essa dinâmica estrutural que deve explicar as determinações e transformações internas das sociedades modernas, muito mais do que qualquer outra¹⁴. E foi através dessas formações sociais que a modernidade, como imaginário social dominado pelo sistema do sujeito, foi produzida e instituída. Nossa perspectiva metodológica exige, assim, que o sistema do sujeito seja relacionado às estruturas materiais capitalistas como a suas condições reais. A primeira questão, a questão essencial é, portanto, o que define estas estruturas, ou, em outros termos, quais são as relações sociais precisas que constituem o modo de produção capitalista. Marx é

homens pensados, imaginados e representados para, a partir daí, chegar aos homens de carne e osso; parte-se dos homens realmente ativos e, a partir do seu processo de vida real, expõe-se também o desenvolvimento dos reflexos ideológicos e dos ecos desse processo de vida. Também as formações nebulosas na cabeça dos homens são sublimações necessárias de seu processo de vida material, processo empiricamente constatável e ligado a pressupostos materiais. A moral, a religião, a metafísica e qualquer outra ideologia, bem como as formas de consciência a elas correspondentes, são privadas aqui da aparência de autonomia que até então possuíam. [...] Não é a consciência que determina a vida, mas a vida que determina a consciência.” MARX, K. & ENGELS, F. *A ideologia alemã*, p. 94.

¹² “A riqueza das sociedades *onde reina* o modo de produção capitalista aparece como uma ‘enorme coleção de mercadorias’ [...]”. MARX, K. *O capital*, p. 113. O grifo é nosso. “Onde reina”: se um modo de produção “reina”, isso não quer dizer, no entanto, que ele seja *o único* modo de produção dado, mas que ele seja aquele que domina, e pode mesmo indicar a existência de modos de produção “dominados”. É perfeitamente possível que ao lado desse modo de produção subsistam outros, dominados, sejam estes modos de produção hierárquicos (“de classes”) pré-existentes, modos de produção comunais (“comunismo primitivo”), ou até mesmo o embrião de novas relações de produção. Para o caso da subsistência de antigos modos de produção de classes nas sociedades modernas, subordinados ao modo de produção capitalista, cf., p.ex., *Ibid.*, p. 79. A relação é sempre complexa. Por exemplo, é possível mesmo que os modos de produção comunais subsistentes em uma formação social moderna funcionem como o embrião de novas relações de produção. Cf. Id. *Lutas de classes na Rússia*, p. 80-114.

¹³ Sobre os conceitos de “formação social” e “modo de produção”, cf. HARNECKER, M. *Los conceptos elementales del materialismo histórico*, p. 167-174 e ALTHUSSER, L. *Sur la reproduction*, p. 53-57.

¹⁴ Desse ponto de vista, a perspectiva que pretende caracterizar as formações modernas pelo surgimento da grande indústria ou de qualquer outro conjunto de técnicas mostra sua face profundamente economicista (a tese de que é um determinado estágio da composição do desenvolvimento das técnicas que é encarado como determinante na constituição de uma formação social).

claro quanto a este ponto: a circulação mercantil, a produção de valor, a extração de mais-valor, a transformação do dinheiro em capital, toda a máquina infernal do capitalismo depende historicamente da instauração de relações determinadas; relações que, uma vez instauradas, devem ser reproduzidas a cada fase do processo produtivo como seus pressupostos absolutos.

Primeiramente, era necessário que se confrontassem, nos respectivos papéis de comprador e vendedor de mercadoria, de um lado o possuidor de valor ou dinheiro, de outro o possuidor da substância criadora de valor; aqui, o possuidor dos meios de produção e de subsistência, lá o possuidor de nada mais que a força de trabalho. A *separação* entre o produto do trabalho e o próprio trabalho, entre *as condições objetivas* e a *força subjetiva de trabalho*, era, portanto *a base efetivamente dada, o ponto de partida do processo capitalista de produção*.¹⁵

É o que todas as robinsonadas capitalistas não deixam de ensinar. Quando o sr. Peel, um capitalista inglês, chega a uma Oceania ainda virgem da invasão de relações materiais capitalistas importando meios de produção¹⁶ (dinheiro, meios de subsistência e máquinas) e uma força de trabalho aparentemente disciplinada da Europa, acaba por descobrir que seus trabalhadores fogem por todos os lados para ir reencontrar zonas selvagens de todos os tipos em que podem se *reunir* às condições objetivas para a produção direta de sua vida, condições das quais haviam sido separados em sua terra natal. Nas Oceania, os trabalhadores ingleses do sr. Peel redescobrem a possibilidade de produzir materialmente sua própria vida, para seu próprio gozo e seu uso, ao encontrar uma imensidão de terras livres do regime material da propriedade privada e nas quais podem territorializar a sua atividade, nas quais sua potência produtiva encontra os meios para se realizar e satisfazer suas necessidades vitais; descobrem, com isso, que não precisam passar pela servidão assalariada para a qual estavam destinados como o único meio pelo qual poderiam se reproduzir materialmente – já que, sem salário, sem consumo material: como diziam muito bem todos os iluministas e sacerdotes, “quem não trabalha, não come”. A separação entre os produtores diretos e as condições objetivas para a produção e

¹⁵ MARX, K. *O capital*, p. 645. Os grifos são nossos

¹⁶ “Devido ao fato de que a produção de bens materiais não pode ser realizada se não participam dela tanto a matéria prima (ou bruta) como os meios de trabalho em seu sentido mais amplo, Marx chamou a esses elementos *meios de produção*. [...] Chamaremos MEIOS DE PRODUÇÃO a todos os objetos materiais que intervêm no processo de trabalho”. HARNECKER, M. *Los conceptos elementales del materialismo histórico*, p. 36.

reprodução imediata da vida, i.e. seus meios de produção imediatos, é o pressuposto real para que esses mesmos produtores possam se submeter (serem “livremente obrigados” por uma necessidade econômica) à venda de sua atividade em troca de um salário. Em outros termos, ela é o pressuposto para que a atividade do produtor imediato possa se tornar uma variável “livre” e indeterminada, desvinculada de um ritmo material de produção determinado, e disponível para a produção capitalista: é só quando tem o acesso à reprodução imediata de sua vida impedido que o produtor coletivo deverá desvincular sua potência produtiva de seu uso, da produção para a satisfação de seus próprios usos. Com essa relação material, descobrimos que “o capital não é uma coisa, mas uma relação social entre pessoas, intermediada por coisas”¹⁷ – e não se pode atribuir nenhum valor absoluto à disposição dessas relações em termos de “pessoas” e “coisas”, uma vez que cada “pessoa” só existe como a personificação dessas mesmas relações sociais¹⁸. Antes, o que toma o valor de uma categoria absoluta é a forma da relação social: é ela quem distribui objetivamente os termos (de um lado a “pessoa” do proprietário, no meio as “coisas” como condições objetivas da produção e como produtos, de outro a “pessoa” do trabalhador, etc.) sob a modalidade de uma separação entre o produtor coletivo e as condições da efetuação material de sua produção. Só a relação é absoluta e constituinte, enquanto são seus termos que são relativos. “Desditoso sr. Peel, que previu tudo, menos a exportação das relações inglesas de produção para o rio Swan”¹⁹!

É apenas com essa separação entre os agentes da produção, de um lado, e os meios materiais da produção, de outro – separação mediada essencialmente pela apropriação privada desses meios materiais – que um produtor poderá se apresentar como “trabalhador livre”, i.e. “liberado” ou, antes, despossuído dos meios materiais de produção vital, e é só como “trabalhador livre” que ele é levado a vender “voluntariamente” sua potência produtiva como “força subjetiva de trabalho”. Todas as categoriais fundamentais da crítica da economia política devem ser compreendidas nos termos dessa relação de produção central. Por exemplo, a própria categoria fundamental de *valor*, como norma de avaliação e produção da riqueza material²⁰ no

¹⁷ MARX, K. *O capital*, p. 836.

¹⁸ Cf. Ibid., p. 80.

¹⁹ Ibid., p. 836.

²⁰ Porque, precisamente, nem toda riqueza material pode ser quantificada na forma do valor: o valor é a norma de medida da riqueza material *nas sociedades capitalistas*, e seriam possíveis muitas outras, como a medida da riqueza material por sua capacidade de satisfazer o uso imediato da comunidade. Cf. POSTONE, M. *Tempo, trabalho e dominação social*, p. 230.

modo de produção capitalista, exprime a quantificação do tempo de “trabalho humano igual”, “trabalho humano abstrato” gasto na produção de uma mercadoria. Essa quantificação do “dispêndio de força de trabalho humana, sem consideração pela forma de dispêndio”²¹, ou seja, da acumulação de trabalho humano *em geral*, tem como seu pressuposto material que os agentes da produção possam se apresentar como “força subjetiva de trabalho”, “livres” para dispendar sua potência produtiva em meios de produção dos quais estão separados e “sem consideração pela forma de dispêndio”, i.e. que a sua atividade produtiva possa ser considerada como uma variável relativamente independente dos meios de determinação material em que ela se efetua. Trabalho abstrato não é mais do que outra maneira de dizer trabalho abstraído, ou seja, trabalho *separado*, separado de suas condições objetivas de efetuação. O valor não é, portanto, uma simples generalização conceitual, uma categoria econômica trans-histórica, mas uma categoria historicamente específica que exprime relações de produção determinadas – ali onde subsistir o valor, ali há um sintoma de que existem as mesmas relações de produção capitalistas que se exprimem nele²². Importa pouco que se possa falar em uma distribuição mais ou menos equitativa do valor, em uma diminuição ou aumento relativos da taxa de mais-valor. É verdade que o próprio processo de valorização do capital depende fundamentalmente de que não se pague ao trabalhador todo o valor que produziu (ou, em outros termos, de que não se pague todo o tempo de trabalho que dispendeu para a produção de mercadorias) e que o valor encontra o sentido final de sua existência na extração de mais-valor. Mas uma vez que o valor exprime a separação entre o produtor e os meios de produção, que ele exprime o fato de que o produtor coletivo não tem mais o comando sobre o processo produtivo, quem poderia afirmar que lhe será restituído o produto total de suas atividades, já que essas atividades são exercidas na forma mesma da expropriação e da dominação? Certamente não aqueles que, detendo o comando desse processo, lhe impõem uma forma e um ritmo de produção transcendentais com o objetivo de se apropriar de uma imensidão de força de trabalho “sem consideração pela sua forma de dispêndio”. Em outros termos, o

²¹ MARX, K. *O capital*, p. 116. Sobre o problema do trabalho abstrato e sua posição na obra de Hegel, em especial, cf. READ, J. *The Micropolitics of Capital*, p. 64-65.

²² Sobre a crítica de uma concepção, difundida em todo o marxismo vulgar, do valor e do trabalho abstrato como “generalizações teóricas”, cf. COLLETTI, L. *Bernstein and the Marxism of the Second International in From Rousseau to Lenin*, p. 72-86. Para uma crítica da concepção do valor como abstração trans-histórica, ainda que sua vinculação às relações de produção que exprime não nos pareça ser enfatizada de maneira suficiente, cf. POSTONE, M. *Tempo, trabalho e dominação social*, especialmente pp. 73-84, 358-359.

valor e o mais-valor tendem a se confundir: não há valor sem que, juntamente, exista extração de mais-valor enquanto um mínimo absoluto ou resíduo do processo de trabalho é pago ao trabalhador para sua subsistência²³.

Para a constituição do capitalismo, não basta a posse empírica, material e determinada, que se confunde com o uso singular de um meio produtivo e que faz do produtor e do instrumento de produção um mesmo corpo. A atividade produtiva material, quando relacionada diretamente aos elementos objetivos da produção, gera produtos vinculados às necessidades vitais do agente da produção e ao seu uso. “Esse seu caráter não depende do fato de a apropriação de suas qualidades úteis custar muito ou pouco trabalho aos homens”, e forma o verdadeiro conteúdo material da

²³ A persistência das leis do valor na URSS posterior aos anos 20 do século passado é *um* dos *sintomas* da persistência do mesmo tipo de relações de produção que define o modo de produção capitalista. A caracterização da URSS como um “capitalismo de Estado sob uma ditadura do proletariado” foi, aliás, avançada pelo próprio Lênin. Todas as apresentações do regime russo como um regime “socialista”, inclusive a versão do “Estado operário burocraticamente degenerado”, assumem o desvio de recalcar as relações sociais de produção como categoria fundamental em nome de uma discussão sobre as formas jurídicas da propriedade (propriedade privada, propriedade estatal, etc.), assumindo, assim, um aspecto *isolado e deslocado* da superestrutura jurídico-política como traço suficiente para definir um modo de produção, quando, sabemos, este deve ser definido pela estrutura de suas relações de produção. Se o capitalista coletivo, na forma de uma burguesia estatal, vem assumir a função estrutural do grupo de capitalistas privados, nem por isso as relações de produção fundamentais se encontram transformadas (nem elas, nem, aliás, suas formas derivadas: o valor, a mercadoria, etc.). Evidentemente, se essas relações de produção persistiram e se, desde meados dos anos 20, a URSS tomou a “via capitalista” (e de um capitalismo especialmente burocrático) não foi exclusivamente como um efeito direto da direção consciente do Partido Bolchevique, mas também pelas pressões objetivas da guerra e da persistência dos aparelhos de Estado burgueses e tzaristas sobre o Partido. No entanto, os desvios internos do dispositivo bolchevique, tanto pela incapacidade de transformar radicalmente essas relações quanto, em momentos específicos, estimulando sua reprodução, foram de grande importância nesse processo. Sabe-se que um estilo de direção autocrático e o investimento político na estatização/burocratização dos meios de produção eram traços presentes e difundidos no corpo de dirigentes do partido, e foram fundamentais na institucionalização do regime do “capitalismo de Estado” (questão da direção das unidades produção por técnicos indicados pelo partido, sem controle dos produtores imediatos, controle do processo global de produção pelo Conselho Superior de Economia Nacional e não pelos sindicatos, etc.). *Com a exceção contraditória de Lênin*; de fato, a posição de Lênin, diferentemente das tendências burocráticas da maior parte dos membros do Comitê Central, é desde o início paradoxal, e oscila ao longo do processo de uma crítica destrutiva ao Estado e seus aparelhos em favor da afirmação do poder soviético, a um reforço dos métodos burocráticos de controle da produção e do capitalismo de Estado diante do problema da desorganização da produção nos períodos de guerra, a um reconhecimento do processo de burocratização e da necessidade de uma reformulação radical dos aparelhos soviéticos. Em todo caso, a linha política de Lênin nos parece a tentativa mais avançada de constituição de um regime de transição para o comunismo no início do século XX, e sua herança política ainda sobrevive, assim como a necessidade de realizar sua ultrapassagem desde seu interior e através de todos os seus limites e grandes desvios. Sobre estes pontos, cf. BETTELHEIM, C. *A luta de classes na União Soviética*, vol. 1, pp. 19-55, 127, 141-142, 149-150, 303-305, 408-430 e, para a variação dos posicionamentos de Lênin, p.ex., LÊNIN, V.I. *Sobre a dualidade de poderes* in *Obras escolhidas*, vol. 2, p. 17-21, *Sobre as tarefas do proletariado na presente revolução* in *Obras escolhidas*, vol. 2, p. 11-17, *O Estado e a Revolução* in *Obras escolhidas*, vol. 2, p. 219-305, *As tarefas imediatas do poder soviético* in *Obras escolhidas*, vol. 2, p. 557-587, *Acerca do infantilismo ‘de esquerda’ e do espírito pequeno-burguês* in *Obras escolhidas*, vol. 2, p. 592-613, *Sobre a questão das nacionalidades ou da ‘autonomização’* in *Obras escolhidas*, vol. 3, p. 648-652, *É melhor menos, mas melhor* in *Obras escolhidas*, vol. 3, p. 670-683.

riqueza, independentemente de sua forma social²⁴. Aqui, a posse é essa “apropriação sensível” sempre conectada a um ritmo de consumo vital. Essa possessão, sempre e necessariamente local e determinada, não pode ultrapassar seus próprios limites nem produzir, por uma generalização abstrata do processo de apropriação, a despossessão de massas de produtores diretos. Para isso, *é preciso que a posse se torne indeterminada e incondicionada empiricamente. É preciso que o direito de posse sensível = uso seja suprimido por um direito de apropriação suprassensível independente do uso. O trabalho abstrato encontra seu correlato necessário, e mesmo sua condição, na propriedade universal*. E não se pode de modo algum confundir a posse individual ou a “pequena” propriedade privada com a propriedade capitalista. Será preciso, como dissemos, que a propriedade privada se torne universal ou global, propriedade privada das condições *gerais* da produção *social*. É um erro pensar que a pequena produção engendra o capitalismo²⁵, ou mesmo que a variação entre a pequena propriedade individual e a propriedade capitalista é uma variação quantitativa (entre a “pequena” e a “grande” burguesia). A mudança dos regimes de propriedade não é uma mudança contínua entre quantidades homogêneas, mas uma mudança de escala entre regimes de apropriação, e vale aqui o que Marx dizia da transformação dos fluxos de investimento do dinheiro pré-capitalista em capital: é esse um dos grandes exemplos da “lei dialética” (hegeliana) da transformação do quantitativo em qualitativo²⁶.

Assim, ao mesmo tempo em que a propriedade privada se torna universal, ela deve produzir a separação (despossessão) do produtor coletivo de suas condições objetivas de produção. E seria preciso dizer que quando marcamos que a universalização da propriedade privada deve produzir a separação material, essa

²⁴ MARX, K. *O capital*, p. 114.

²⁵ Por outro lado, é um erro de tipo simétrico atribuir à pequena propriedade privada um valor anticapitalista. A pequena propriedade privada caracteriza um modo de produção (já chamado “modo de produção mercantil simples”) historicamente subordinado e dependente do surgimento de formações sociais dominadas por modos de produção hierárquicos (“de classes”), que já romperam com as formações comunais primitivas. Cf. AMIN, S. *O desenvolvimento desigual*, p. 11. E para a gênese histórico-mundial da pequena propriedade privada e da acumulação de dinheiro ao lado das grandes formações estatais a partir dos ex-escravos livres e do comércio, cf. DELEUZE, G. & GUATTARI, F. *Mil platôs – vol. 5*, p. 157-160.

²⁶ “O possuidor de dinheiro ou de mercadorias só se transforma realmente num capitalista quando a quantidade desembolsada para a produção ultrapassa em muito o máximo medieval”. Do mesmo modo, Marx compreende bem que para essa transformação escalar não basta um processo evolutivo linear, mas é preciso a intervenção direta das grandes máquinas estatais: “Certas esferas da produção requerem, já nos primórdios da produção capitalista, um mínimo de capital que ainda não se encontra nas mãos dos indivíduos isolados. Isso leva, em parte, ao subsídio estatal a tais particulares, como na França de Colbert e em muitos Estados alemães até a nossa época, e, em parte, à formação de sociedades como *monopólio legal* para explorar certos ramos da indústria e do comércio”. MARX, K. *O capital*, p. 380-381. O grifo é nosso.

produção é ao mesmo tempo a reprodução ou a intensificação vertiginosa, a passagem ao limite, de uma situação histórica dada. O capitalismo não cria seus próprios pressupostos históricos – “só há história universal da contingência”²⁷ – mas os encontra de maneira mais ou menos dispersa, os conecta e os leva às suas últimas consequências em sua constituição²⁸. É mesmo esse processo de universalização e de generalização da abstração que caracteriza o capitalismo: ele não se define “simplesmente por fluxos descodificados, mas pela descodificação generalizada dos fluxos, pela nova desterritorialização maciça e pela conjunção de fluxos desterritorializados”²⁹. Propriedade privada indeterminada de um lado, produtor coletivo despossuído transformado em “trabalhador livre” do outro, são os dois fluxos descodificados ou processos abstratos principais que constituem o capitalismo. Mas era necessária, sobretudo, a conjunção de ambos, conjunção que permitirá sua passagem ao limite e sua transformação em uma forma produtiva global.

Se um dos pressupostos históricos do capitalismo é a separação do produtor coletivo das condições objetivas da realização da produção, sua forma histórica e material é, portanto

sobretudo [a da] *desvinculação do trabalhador da terra como seu laboratório natural* – em consequência, a dissolução da pequena propriedade livre de terras, bem como da propriedade comunitária baseada na comunidade oriental. Nessas duas formas, o trabalhador se relaciona às condições objetivas de seu trabalho

²⁷ DELEUZE, G. & GUATTARI, F. *O anti-Édipo*, p. 297.

²⁸ Ele tem, assim, como pressupostos históricos a acumulação em longa duração de uma fortuna em dinheiro nas mãos de um setor social determinado e a dissolução do feudalismo, especialmente no aspecto da existência das primeiras massas de trabalhadores expulsos de suas terras como resultado da contrarrevolução relativa às revoltas camponesas dos séculos XIV e XV. Sobre estes pontos, cf. MARX, K. *Grundrisse*, p. 416-417, AMIN, S. *O desenvolvimento desigual*, p. 10, FEDERICI, S. *Caliban and the Witch*, p. 21-22 e DELEUZE, G. & GUATTARI, F. *O anti-Édipo*, p. 186 e 296. E como aponta Braudel, a própria formação de um setor que acumulou grandes fortunas depende de uma relação com o Estado e do comércio a grandes distâncias. Cf. BRAUDEL, F. *La dynamique du capitalisme*, p. 66-67. É a partir da conjunção dessas duas variáveis não organizadas nas formações sociais feudais em dissolução que irá se compor o embrião de um novo modo de produção. Mas essa forma embrionária deverá se apossar dos aparelhos de Estado então existentes para impulsionar e levar ao limite as condições de seu próprio surgimento, instaurando globalmente a separação entre o produtor coletivo e os meios de produção através de um processo de acumulação. É só a partir deste ponto que se pode falar da instauração do novo modo de produção, e não mais apenas de formas embrionárias ou larvares do processo de produção capitalista.

²⁹ DELEUZE, G. & GUATTARI, F. *O anti-Édipo*, p. 298.

como sua propriedade; trata-se, nesse caso, da unidade natural do trabalho com seus pressupostos objetivos.³⁰

Enquanto nas formações sociais baseadas na unidade entre o trabalho e seus meios os agentes da produção devem aparecer como membros de uma comunidade de produtores e sua atividade não tem como finalidade a criação de valor, mas a reprodução imediata da vida em nível individual e coletivo, é só nas formações modernas que o trabalho pode aparecer como uma “força subjetiva” ou livre. “O pôr do indivíduo como um *trabalhador*, nessa nudez, é ele próprio um produto histórico”³¹. E podemos chegar mesmo a dizer que a distinção entre, de um lado, uma “força subjetiva” e uma “condição objetiva” é também um produto histórico, e que, enquanto ambas formam uma unidade, a diferenciação tendencial entre os elementos de um processo produtivo nunca poderá se colocar nos termos dessa bipolaridade disjunta entre sujeito e objeto. O conceito de trabalho do idealismo moderno, como uma atividade teleológica subjetiva, como exercício incondicionado em que o sujeito se apresenta como causa não causada de sua própria atividade, exprime uma realidade bastante objetiva: a separação da atividade dos agentes da produção de sua unidade reprodutiva com a terra, a forma real que permite que ele seja considerado como “dispêndio de força de trabalho humana, sem consideração pela forma de dispêndio”³². A liberação do trabalho abstrato é o avesso do processo

³⁰ “[O indivíduo] se relaciona da mesma maneira com os outros – e dependendo se esse *pressuposto* é posto a partir da comunidade ou das famílias singulares que constituem a comunidade –, relaciona-se com os outros como coproprietários como tantas encarnações da propriedade comum, ou como proprietários independentes existindo junto com ele, proprietários privados independentes – entre os quais a própria propriedade comum, que outrora a tudo absorvia e a todos abrangia, é posta como [terreno público] particular junto aos muitos proprietários privados de terras.” MARX, K. *Grundrisse*, p. 388. O grifo é nosso. Marcamos também que os usos do termo “propriedade” aqui, na medida em que se referem a processos de trabalho em que há a unidade entre o agente da produção e suas condições objetivas, é radicalmente distinto do uso idealista da noção de propriedade: trata-se, aqui, de “posse imediata”, que faz corpo com o meio de produção e se confunde com seu uso. Para o idealismo, ao contrário, se tratava exatamente de deduzir o direito de posse sem uso.

³¹ MARX, K. *Grundrisse*, p. 388.

³² Cabe estabelecer aqui uma precisão terminológica. O economicismo em geral tende a apresentar a forma do trabalho sob o capitalismo com uma forma trans-histórica da atividade de produção da vida humana, possuindo um valor universal. E, como veremos, até mesmo Marx, antes de sua ruptura final com as sobrevivências idealistas em seu pensamento chegava a pensar assim. Quando nos referirmos à atividade produtiva desempenhada por indivíduos humanos em geral e, especialmente, em formações pré ou pós-capitalistas, marcaremos simplesmente “atividade” ou “atividade produtiva”. Reservaremos o termo “trabalho” para a forma específica do trabalho nas sociedades capitalistas. Nisso, seguimos Moishe Postone. Mas Postone parece ainda não traçar uma distinção suficientemente radical, e acaba atribuindo ainda traços do que chamamos de trabalho às atividades produtivas pré-capitalistas (o modelo da teleologia e seus lamentos intermináveis). Cf. POSTONE, M. *Tempo, trabalho e dominação social*, pp. 73-73, 148-149, 254-256, 361-362. Deleuze & Guattari nos parecem mais justos quando atribuem a gênese da forma trabalho à constituição das sociedades de classes, como homogeneização,

de despossessão e de dissolução da relação constituinte entre o homem e a terra, da unidade de transformações que é a “lei reguladora da produção social” e que, uma vez desfeita, deverá ter como consequência todo tipo de doença e degradação da vida³³.

A separação: pressuposto último de todo o modo de produção capitalista, e, com ele, segredo final da modernidade. A transformação do dinheiro em capital, o processo de acumulação, o mais-valor, a produção capitalista em geral, trabalhadores “livres” servindo como força de trabalho: todo “esse movimento parece, portanto, girar num círculo vicioso, do qual só podemos escapar supondo uma acumulação ‘primitiva’ [...], prévia à acumulação capitalista”, que não é seu resultado “mas seu ponto de partida”³⁴. O processo de acumulação primitiva não é outra coisa que não o meio pelo qual essa separação, base última do modo de produção capitalista, é instaurada. Para a constituição do capitalismo

[...] é preciso que duas espécies bem diferentes de possuidores de mercadorias se defrontem e estabeleçam contato; de um lado, possuidores de dinheiro, meios de produção e meios de subsistência [...]; de outro, trabalhadores livres, vendedores da própria força de trabalho e, por conseguinte, vendedores de trabalho. [...] Com essa polarização do mercado estão dadas as condições fundamentais da produção capitalista. A relação capitalista pressupõe a separação entre os trabalhadores e a propriedade das condições da realização do trabalho. Tão logo a produção capitalista esteja de pé, ela não apenas conserva essa separação, mas a reproduz em escala cada vez maior. O processo que cria a relação capitalista não pode ser senão o processo de separação entre o trabalhador e a propriedade das condições de realização de seu trabalho, processo que, por um lado, transforma em capital os meios sociais de subsistência e de produção e, por outro, converte os produtores diretos em trabalhadores assalariados. A assim chamada acumulação primitiva não é, por conseguinte, mais do que o processo histórico de separação entre o produtor e o meio de produção. Ela aparece como ‘primitiva’ porque constitui a pré-história do capital e do modo de produção que lhe corresponde. [Os produtores diretos] só se convertem em vendedores de si mesmos depois de lhes terem sido roubados todos os seus meios de produção, assim como todas as garantias

controle e mobilização massivos das ações dos produtores livres para a construção de um estoque a ser reinvestido na produção. Cf. DELEUZE, G. & GUATTARI, F. *Mil Platôs – vol. 5*, p. 145-146.

³³ Pois é a “desvirtuação” ou a destruição das condições do “metabolismo entre o homem e a terra” gerada pela produção capitalista que “destrói tanto a saúde física dos trabalhadores urbanos como a vida espiritual dos trabalhadores rurais”. MARX, K. *O capital*, p. 572-573.

³⁴ MARX, K. *O capital*, p. 785.

de sua existência [...]. E a história dessa expropriação está gravadas nos anais da humanidade com letras de sangue e fogo.³⁵

A dissolução da unidade entre os agentes e as condições objetivas da produção se faz historicamente como roubo da posse comunal da terra³⁶. É então que os antigos produtores dependerão exclusivamente da venda de sua força de trabalho pra sobreviver (e é assim que se inventa a “assistência social aos pobres”, como meio de manter a reprodução da força de trabalho quando ela é incapaz de garantir mesmo o mínimo para a sua subsistência...³⁷). E quando se diz que para a constituição do capitalismo esse processo deve se fazer universal – e isso, como veremos, por razões intrínsecas ao próprio processo de produção capitalista – não é apenas no sentido de que ele deve ser levado às últimas consequências nas formações sociais em que se realiza. O capitalismo só pode tender a ser um modo de produção dominante em todas as formações sociais em que se apresenta, e o processo de acumulação primitiva é atravessado por uma tendência intrínseca de globalização: a separação deve ser uma separação universal³⁸.

Ora, vimos que a separação de uma unidade produtiva, como já marcava Freud, não envolve dois termos – o agente produtivo e o objeto separados –, mas *três* – o agente produtivo, o objeto e uma instância transcendente que se impõe a

³⁵ Id., p. 786.

³⁶ Se referindo especialmente aos acontecimentos na Europa, Marx diz: “A propriedade comunal – absolutamente distinta da propriedade estatal anteriormente considerada – era uma antiga instituição germânica que subsistia sob o manto do feudalismo. Vimos como a violenta usurpação dessa propriedade comunal, em geral acompanhada da transformação das terras de lavoura em pastagens, tem início no final do século XV e prossegue durante o século XVI. Nessa época, porém, o processo se efetua por meio de *atos individuais* de violência contra os quais a legislação lutou, em vão, durante 150 anos. *O progresso alcançado no século XVIII está em que a própria lei se torna, agora, o veículo do roubo das terras do povo*, embora os grandes arrendatários também empreguem paralelamente seus pequenos e independentes métodos privados. A forma parlamentar do roubo é a das ‘*Bills for Inclosure of Commons*’ (leis para o cercamento da terra comunal), *decretos de expropriação do povo, isto é, decretos mediante os quais os proprietários fundiários presenteiam a si mesmos, como propriedade privada, com as terras do povo.*” MARX, K. *O capital*, p. 796. Os grifos são nossos. Pode parecer que os pressupostos materiais do sujeito na instauração da grande separação pela acumulação primitiva já estariam em desenvolvimento desde o século XVI. Se poderia, então, fazer a pergunta: “por que Kant? Por que no fim do século XVIII?”. Mas como Marx aponta, a violência originária até o século XVIII acontecia na forma de “atos individuais”, determinados, e não poderia assumir a forma universal do Direito. Como vimos, *é a universalização da separação pela forma da lei que constitui a inscrição primária do sujeito*. O processo de acumulação primitiva, em sua primeira grande fase de instauração, estará concluído na Europa apenas no século XIX. Cf. Id., p. 800.

³⁷ Id., p. 799.

³⁸ “A descoberta das terras auríferas e argentíferas na América, o extermínio, a escravização e o soterramento da população nativa nas minas, o começo da conquista e saqueio das Índias Orientais, a transformação da África numa reserva para a caça comercial de peles-negras caracterizam a aurora da produção capitalista. Esses processos idílicos constituem momentos fundamentais da acumulação primitiva.” Id., p. 821.

separação entre ambos. É sempre em virtude da intervenção de um terceiro termo que se interpõe entre os dois primeiros que a separação é constituída, e não é de surpreender que o terceiro elemento deva assumir a forma da Lei, uma vez que ele passa a atuar como norma exterior e superior das interações entre o agente e o objeto. E é sempre em virtude dessa disjunção imposta por uma lei e de todos os seus processos de regulação transcendentais que os agentes se tornam abstratos e sua atividade aparece como um movimento vazio³⁹. Dizíamos que as relações de produção capitalista distribuem estruturalmente esses três termos como “uma relação entre pessoas mediada por coisas”: de um lado, a “pessoa” do trabalhador livre e abstrato, de outro as condições objetivas da produção na terra, mas entre ambos “o capitalista se interpõe como uma pessoa intermediária (historicamente) entre a propriedade da terra ou a propriedade em geral e o trabalho”⁴⁰. E, na medida em que são essas relações sociais que produzem seus termos, como duas instâncias de personificação mediadas por condições objetivas (e que só se tornam “puramente” objetivas ou *res corporalis* por um processo histórico), vemos então que *o processo de acumulação produz simultaneamente dois fluxos de subjetivação, dois processos materiais que são duas inscrições simétricas do sujeito*.

Em primeiro lugar, a figura do proprietário universal que se constitui através de uma posse sem uso. Ele se apresenta historicamente, na fase que precede imediatamente a grande separação, apenas como possuidor de uma fortuna em dinheiro capaz de comprar tanto os meios de produção quanto uma força de trabalho livre (e, portanto, como figura histórica já relativamente desterritorializada e livre dos ritmos produtivos determinados na unidade reprodutiva com a terra⁴¹). No entanto, com a instauração das relações de produção modernas ele assume a nova figura da personificação do capitalista, *do proprietário privado da terra, se referindo aos meios de produção gerais em um processo de apropriação puro ou ideal* (indeterminado pelo uso empírico, sensível e atual da terra). Ele se faz a figura do *sujeito do Direito*, sujeito livre

³⁹ É como diziam Deleuze & Guattari: “Primeiramente, antes de ser um sentimento infantil de neurótico, Édipo é uma ideia de paranoico adulto”. A neurose, o vazio do desejo no filho, encontram sua razão na separação imposta pelo pai (mas o pai, por sua vez, só é tornado ele mesmo vazio por ser também abstraído e regulado por uma lei transcendente, como no filme [*Bigger than Life* de Nicholas] Ray: “um pai excessivamente cansado, professor de colégio, que faz horas extras numa estação de rádio táxi, é tratado por ter perturbações cardíacas. Ele começa a delirar sobre o sistema de educação em geral, a necessidade de restaurar uma *raça* pura, a salvação da *ordem* moral e social [...]”. DELEUZE, G. & GUATTARI, F. *O anti-Édipo*, p. 361-362. Para o problema da Lei segundo Freud, cf. especialmente *O Eu e o Id*, in FREUD, S. *Obras completas*, vol. 16, p. 34-48.

⁴⁰ Ibid., *Grundrisse*, p. 415.

⁴¹ Cf. nota 25.

que encontra a primeira realização prático-sensível de sua liberdade indeterminada na apropriação pura ou abstrata (“posse meramente jurídica”) da terra. A primeira aquisição originária, a primeira posse jurídica de um objeto da vontade não pode ser senão a da terra. A aquisição originária da terra é a expressão real, no interior da filosofia idealista, da acumulação originária capitalista. E se é essa a inscrição material *primária* do sistema do sujeito é porque é o Direito, com todas as suas *Bills for Inclosure of Commons*, que atua como a Lei transcendente a separar o produtor coletivo dos meios de produção (é esse o sentido da “interposição” da figura do capitalista). O sujeito de Direito, proprietário universal, é a norma central do sistema do sujeito.

A propriedade privada [no capitalismo] não exprime mais o laço da dependência pessoal, mas a independência de um Sujeito que constitui agora um único laço. É uma grande diferença na evolução da propriedade privada: quando ela mesma se apoia sobre direitos, em vez de o direito fazê-la apoiar-se sobre a terra, as coisas ou as pessoas [...]. E quando o capital devém, assim, um direito ativo, é toda a figura histórica do direito que muda.⁴²

Mas, por outro lado, o mesmo acontecimento de acumulação originária regido pela forma do sujeito não deixará de formar uma figura subordinada, uma segunda inscrição material do sujeito, na *força subjetiva de trabalho*. Com efeito, como apontamos é só quando desvinculado de sua relação imediata com as determinações objetivas de sua atividade que o produtor coletivo pode imaginar (em uma imaginação que exprime determinações materiais bastante concretas) sua atividade como uma atividade indeterminada ou presidida por uma idealidade abstrata, como uma atividade autorreferente. A liberdade absoluta do trabalho como realização de uma força ideal ou abstrata, como “superação” (ou, antes, supressão) das determinações sensíveis, como “essência subjetiva da riqueza”, “fonte de toda a riqueza e de toda cultura”, enfim, como realização essencialmente humana e que traçava uma linha de desenvolvimento completamente distinta da natureza: não era exatamente isso o que o idealismo nos apresentava também como uma das faces do sujeito, e dessa vez como *sujeito da História*? O atividade dos produtores modernos é sempre trabalho abstrato, e se poderíamos dizer que no capitalismo valor e mais-

⁴² DELEUZE, G. & GUATTARI, F. *Mil Platôs* – vol. 5, p. 162.

valor se confunde, é exatamente porque a substância criadora do valor se forma nas mesmas relações: sob o domínio do capital o “mais-trabalho e o trabalho confundem-se um com o outro”⁴³. Enquanto mesmo em uma formação de classes pré-capitalista a atividade produtiva direta (“trabalho necessário”) se distingue claramente de seu suplemento obtido por exploração (o tempo de trabalho gasto nas terras de um senhor feudal, p. ex.) e aparece, assim, como resultado de uma pressão exterior, no capitalismo é a própria forma de exercício da atividade produtiva que se confunde com a exploração, já que como vimos ela se tornou abstrata. “Desde já, é evidente que o trabalhador, durante toda a sua vida, não é senão força de trabalho, razão pela qual todo o seu tempo disponível é, por natureza e por direito, tempo de trabalho, que pertence, portanto à autovalorização do capital”⁴⁴. Não é de modo algum espantoso que grande parte do movimento comunista possa ter colocado sua própria imaginação política nos termos de uma narrativa sobre o proletariado como sujeito da História, como agente da realização última da civilização humana e da passagem do “reino da necessidade” para o “reino da liberdade”: essa ilusão não dependia apenas da elaboração idealista de um ou outro teórico, mas se sustentava objetivamente na própria posição dos trabalhadores no conjunto das relações de produção capitalistas⁴⁵. E, do mesmo modo, que todo esse processo tem como resultado uma atividade subjetiva indeterminada, ele constrói objetivamente a ilusão da sua oposição a um “lado negativo” na forma das condições objetivas como um mundo exterior e determinado:

o mesmo processo que separou uma multidão de indivíduos de suas relações afirmativas [...] com as *condições objetivas do trabalho* [...] liberou essas condições [...] – território, matéria prima, meios de subsistência, instrumentos de trabalho [...], tudo isso junto – da vinculação anterior com os indivíduos agora delas dissociados. Elas ainda *existem*, mas existem em outra forma: como

⁴³ MARX, K. *O capital*, p. 310.

⁴⁴ Id., p. 337. “Assim, a produção capitalista, que é essencialmente produção de mais-valor, sucção de mais-trabalho, produz, com o prolongamento da jornada de trabalho, não apenas a debilitação da força humana de trabalho, que se vê roubada de suas condições normais, morais e físicas, de desenvolvimento e atuação. Ela produz o esgotamento e a morte prematuros da própria força de trabalho. Ela prolonga o tempo de produção do trabalhador durante certo período mediante o encurtamento de seu tempo de vida”. Id., p. 338.

⁴⁵ Essa indicação, no entanto, se refere à tendência objetiva do proletariado para aceitar essa ilusão. Ela, em todo caso, foi formulada teoricamente por aquele que assumiu a tarefa de recapitular todas as posições idealistas desde um ponto de vista “marxista”, Lukacs. Sobre a invenção do problema do “sujeito da História”, retomada da filosofia idealista, por Lukacs a partir de *A ideologia alemã*, cf. BALIBAR, E. *La philosophie de Marx*, p. 123.

fundos livres, nos quais foram apagadas todas as antigas relações políticas, etc., e que só na forma de *valores* que, autossuficientes, se defrontam com aqueles indivíduos isolados e privados de propriedade.⁴⁶

Território, matéria prima, meios de subsistência e instrumentos agora existem como “coisas”, um mundo purificado de toda política, um universo de *res corporalis* exterior ao fluxo subjetivo do trabalho abstrato. *Toda a imagem moderna da natureza* – da qual Spinoza foi o primeiro a escapar – *como res extensa desvinculada dos modos de existência subjetivos, como “fundo livre” ou determinação estática e simples encontra sua raiz material nessa distribuição produtiva*. É essa divisão que constitui como elementos autonomizados e negativos o sujeito, de um lado, com seu “reino da liberdade”, sua composição suprassensível, e seu processo teleológico, e a natureza, de outro, como “reino da necessidade”, meramente sensível e repetitiva (no sentido de que, não tendo uma orientação determinada, tudo o que é temporalidade na natureza é necessariamente repetição, e a transformação real se torna, ao fim, uma simples aparência no que se refere à natureza); um domínio do “um após o outro”, em que o tempo é desenvolvimento autorreferenciado e um domínio do “um ao lado do outro”, em que o tempo é repetição nua⁴⁷. Do mesmo modo, o apagamento das relações entre a política e a terra distribui a sociedade (em um sentido forte), de um lado, e a natureza, de outro, cada uma se referindo a um dos polos autonomizados dessa dualidade. A sociabilidade é assumida como atributo próprio do sujeito, como intersubjetividade, enquanto a natureza é o regime da associalidade ou da

⁴⁶ Ibid., *Grundrisse*, p. 413.

⁴⁷ E não seria essa a referência histórico-material de todas as concepções mecanicistas da natureza, em sua relação secreta e profunda com o idealismo? Em ambos os lados, elas são dependentes da afirmação de um individualismo cosmológico: de um lado, a forma vazia de um indivíduo universal, de outro, uma pluralidade de indivíduos físicos atomizados. Para ela, a “característica comum tanto do espaço quanto do tempo é que o material pode ser dito como estando *aqui* no espaço e *aqui* no tempo, de uma maneira perfeitamente definida que não exige, para a sua explicação, nenhuma referência a outras regiões do espaço-tempo. De maneira bastante curiosa, essa característica da localização simples se mantém quer tomemos uma região do espaço-tempo relativa quer absolutamente. Porque se uma região é apenas uma maneira de indicar um certo conjunto de relações a outras entidades, então essa característica, que eu chamo simplesmente de localização, é a de que o material pode ser dito como tendo apenas essas relações de posição com outras entidades sem exigir para a sua explicação nenhuma referência a outras regiões constituídas por relações de posição análogas às mesmas entidades” (WHITEHEAD, A.N. *Science and the Modern World*, p. 62). Essa individualização da matéria acaba por esvaziá-la de todo caráter relacional, e construí-la com uma série de entidades autocontidas = *res extensa* em que as partes são exteriores umas às outras. Sendo o domínio da exterioridade, não poderá haver relação, i.e. ligação, i.e. sentido neste domínio a não ser pela referência a uma unidade superior como princípio das relações entre essas pequenas unidades, por direito desconexas. Para a relação entre o “dessubjetivação” da natureza e o modo de produção capitalista, cf. POSTONE, M. *Tempo, trabalho e dominação social*, p. 203-204.

insociabilidade (é todo um imaginário sobre a guerra como negação da sociedade e natureza que reaparece aqui). Não é surpreendente, assim, que a terra se mostre para o idealismo como totalidade da superfície habitável e substrato idêntico de todas as coisas móveis. É da outra maneira que a questão se coloca para o materialismo.

O que importa observar aqui é o seguinte: em todas essas formas em que a propriedade de terra e a agricultura constituem a base da ordem econômica e, por conseguinte, em que a *produção de valores de uso* é a finalidade econômica, a *reprodução do indivíduo* nas relações determinadas com a sua comunidade e nas quais ele constitui a base da comunidade – em todas essas formas existe: 1) apropriação da *condição natural do trabalho*, da *terra* – tanto como instrumento original do trabalho, *laboratório*, quanto depósito das matérias primas – *não pelo trabalho, mas como pressuposto do trabalho*. O indivíduo simplesmente se relaciona às condições objetivas do trabalho como sendo suas [próprias] condições; relaciona-se a elas como a *natureza inorgânica de sua subjetividade*, em que esta realiza a si própria; a principal condição objetiva do trabalho não aparece, ela própria, como *produto* do trabalho, mas está dada como *natureza* [...] 2) mas esse *comportamento* em relação ao território, à terra – [...] e que é um pressuposto de sua atividade da mesma maneira que sua pele ou seu órgãos sensoriais, os quais ele de fato também reproduz e desenvolve, etc., no processo vital, mas que, por sua vez, são pressupostos do processo de produção – é imediatamente mediado pela existência originada natural e espontaneamente, mais ou menos historicamente desenvolvida e modificada, do indivíduo como *membro de uma comunidade* – sua existência como membro de uma tribo, etc.⁴⁸

A terra, a comunidade, o agente individual da produção: é esse o novo trinômio que o materialismo aponta como o tipo complexo das formações sociais em que a produção de valores de uso é a finalidade econômica. A terra deve aparecer não como superfície, como simples substrato para uma atividade produtiva do sujeito, mas como condição real da atividade produtiva, como “natureza inorgânica da subjetividade” e como um pressuposto da produção do mesmo tipo que os órgãos sensoriais dos agentes. Aqui, a anterioridade da terra em relação ao trabalho não é apenas cronológica – como suporte que antecede materialmente um atividade humana que, uma vez surgida, se torna relativamente independente – mas também lógica, ela é a primeira instância produtiva, “pressuposto do trabalho”. Por outro lado, o agente individual da produção só pode aparecer como parte de uma

⁴⁸ MARX, K. *Grundrisse*, p. 397.

comunidade de produtores uma vez que a atividade produtiva exige imediatamente uma ação coletiva. Ao ponto de que mesmo a sua distinção como um “agente individual”, em sentido absoluto, só pode aparecer historicamente como o resultado da separação que, separando o agente da terra, torna possível que sua atividade se apresente como uma atividade individualizada e independente de um nível coletivo (o “ser humano só se individualiza pelo processo histórico. Ele aparece originalmente como ser genérico, ser tribal, animal gregário”⁴⁹). Se Marx pode dizer da terra que ela é “do ponto de vista econômico, todos os objetos de trabalho fornecidos pela natureza sem a intervenção humana”⁵⁰, trata-se de uma concepção, no fundo, radicalmente distinta daquela do idealismo que a via como substrato imóvel e superfície territorial. É que essa totalidade objetiva dada atua, desde o início, como o pressuposto real de toda a atividade humana, como vimos, da mesma maneira que seus órgãos sensoriais (“natureza inorgânica da subjetividade”). A terra é vista como raiz do trabalhador, e contra a afirmação do trabalho como fonte de toda a riqueza, será preciso lembrar que “a produção capitalista só desenvolve a técnica e a combinação do processo de produção social na medida em que solapa os mananciais de toda a riqueza: a terra e o trabalhador”⁵¹.

Se a constituição do capitalismo libera o sujeito do Direito, na figura do proprietário universal, e o sujeito da História, na figura do trabalhador abstrato, resta ainda um último momento de ligação entre os dois. É que, para subordinar o produtor coletivo despossuído à Lei da propriedade *será necessária uma nova disciplina de conduta*. A construção do capitalismo envolve toda uma reestruturação dos aparelhos de Estado existentes para a realização dos fins do capital⁵². É através desses aparelhos que o capitalismo poderá se confirmar como uma sociedade da subjetivação (e não apenas da sujeição ou submissão, como eram as formações de classe pré-capitalistas): ele faz dos indivíduos no campo social sujeitos, uns “como sujeitos da enunciação

⁴⁹ Ibid. p. 407. Retornaremos a esse ponto em nosso capítulo final.

⁵⁰ Id., *O capital*, p. 684.

⁵¹ MARX, K. *O capital*, p. 574. É por isso Alfred Schmidt poderá acentuar o caráter profundamente naturalista desse momento do pensamento de Marx, que permanece, como veremos, limitado: “Libertando as ‘potências dormentes’ do material da natureza, o homem ‘a redime’: transformando o ‘em-si’ morto em um ‘para-si’ vivo, ele, por assim dizer, estende a série de objetos criados no curso da história da natureza, e a continua em um nível qualitativamente superior. A natureza impulsiona seu processo de criação pela agência do trabalho humano. A prática revolucionária assume, assim, uma significação ‘cósmica’ tanto quanto social. [...] Natureza e sociedade não são rigidamente opostas”. SCHMIDT, A. *The Concept of Nature in Marx*, p. 77.

⁵² Cf., em especial, Ibid., *O 18 de brumário de Luís Bonaparte*, p. 139-141, Ibid., *A guerra civil na França*, p. 54-55, BRAUDEL, F. *La dynamique du capitalisme*, p. 62-63, DELEUZE, G. & GUATTARI, F. *O anti-Édipo*, p. 295-318 e Ibid., *Mil Platôs – vol. 5*, p. 157-166.

que formam a subjetividade privada do capital” (figura do capitalista), outros como “sujeitos do enunciado, sujeitos às máquinas técnicas onde se efetua o capital constante”⁵³. Ora, se é a própria natureza da apropriação universal que faz do primeiro termo sujeitos, com o segundo termo as coisas se passam de maneira diferente. Na verdade, a separação dever ser consolidada, no momento de seu surgimento, por uma ligação disjuntiva, ou, em outros termos, uma operação que consolide a distribuição dos dois termos separados como dois termos separados *em uma mesma relação*; é preciso garantir, pela força, a permanência dos produtores como elemento subordinado no sistema do sujeito. Foi preciso um longo período de coerção estatal e violência para que o agente produtivo despossuído fosse coagido com sucesso a se tornar um “trabalhador livre” e a vender tanto quanto possível seu tempo de vida no processo de produção capitalista. Os produtores, quando arrancados da unidade com seus meios de produção, nem por isso se adequam imediatamente à disciplina de trabalho. “Converteram-se massivamente em mendigos, assaltantes, vagabundos, em parte por predisposição, mas na maioria dos casos por força das circunstâncias”. É por isso que as fases iniciais da era moderna, nos séculos XV e XVI, veem surgir toda a brutalidade das leis contra a vagabundagem, e foi a ferro e dor que os produtores em fuga foram acorrentados ao trabalho, que eles foram subjetivados⁵⁴. O produtor coletivo, depois de separado da terra, foi submetido pela Lei e pela coerção externa, pelas maiores violências, à disciplina do trabalho.

Mas se a violência da coerção externa operada no momento de instauração da ordem capitalista estará sempre disponível para encerrar as greves e ocupações de todos os tipos, ela não será suficiente para garantir a reprodução e a duração dessa ordem (o uso da violência em grande escala faz sempre romper um horizonte de

⁵³ Id., p. 168.

⁵⁴ Por exemplo: “Na Inglaterra, essa legislação teve início no reinado de Henrique VII. Henrique VIII: mendigos velhos e incapacitados recebem licença para mendigar. Em contrapartida, açoitamento e encarceramento para os vagabundos mais vigorosos. Estes devem ser amarrados a um carro e açoitados até sangrarem; em seguida, devem prestar juramento de retornarem à sua terra natal ou ao lugar onde tenham residido durante os últimos três anos e de ‘se porem a trabalhar’ [...]. Que ironia cruel! Na lei 27 de Henrique VIII, reitera-se o estatuto anterior, porém diversas emendas o tornam mais severo. Em caso de uma segunda prisão por vagabundagem, o indivíduo deverá ser novamente açoitado e ter metade da orelha cortada; na terceira reincidência, porém, o réu deve ser executado como grave criminoso e inimigo da comunidade. [...] Elizabeth, 1572: mendigos sem licença e com mais de 14 anos de idade devem ser severamente açoitados e ter a orelha esquerda marcada a ferro, caso ninguém queira toma-los a serviço por 2 anos; em caso de reincidência, se com mais de 18 anos de idade, devem ser executados caso ninguém queira toma-los a serviço por 2 anos; na segunda reincidência, serão executados sem misericórdia como traidores do Estado”. MARX, K. *O capital*, p. 806-807.

resistência e instabilidade que ameaçaria o próprio processo de reprodução). Não basta o ato da separação dos meios de produção para que o produtor direto se torne um trabalhador; será preciso que ela se reproduza, que no desenvolvimento da produção capitalista se construa “uma classe de trabalhadores que, por *educação, tradição e hábito, reconhece as exigências desse modo de produção como leis naturais e evidentes por si mesmas*”⁵⁵. *A subordinação do sujeito da História ao sujeito do Direito é operada pelo sujeito da Virtude*. Com efeito, é a Virtude que faz com que o trabalhador interiorize a Lei, dando a ele “a simples consciência da reta intenção em detrimento de qualquer proveito, mesmo o dessa sombra que é a glória e o homem sente a vocação íntima de, pela sua conduta neste mundo, desprezando muitas vantagens, se tornar digno de um mundo melhor de que possui a ideia”⁵⁶. Redobrar a coerção externa da Lei, transformá-la em autocoerção como garantia do exercício de uma liberdade suprassensível e da conformação progressiva de seus interesses materiais à ideia de uma humanidade universal, era exatamente essa a missão que Kant atribuía à Doutrina da Virtude. E não era o próprio Kant quem apresentava a Virtude como “hábito racional”⁵⁷? Ora, é essa interiorização da Lei que ligará o fluxo de trabalho ao processo de apropriação universal, garantindo o processo de reprodução capitalista sem que um poder coercitivo exterior tenha de vir garantir sua ordem a cada momento.

Vemos, então, que o sistema do sujeito ganha uma nova face quando conectado às estruturas materiais, demasiado materiais, nas quais surgiu. A modernidade, o sistema do sujeito, o idealismo se mostram assim como componentes centrais das formações sociais em que domina o modo de produção capitalista. E se pudemos vê-lo, foi só porque assumimos a perspectiva inversa com o materialismo e ligamos o conceito às relações de produção social que ele toma, em última instância, como base. É só da perspectiva do materialismo que a crítica é

⁵⁵ MARX, K. *O capital*, p. 808. O grifo é nosso. Esse momento, assim como a transformação do processo de apropriação na universalidade da Lei, apresenta a passagem da subsunção formal do processo de trabalho ao capital – momento em que o processo local de trabalho ainda não tem um caráter especificamente capitalista, sendo apenas subordinado à ordenação do capital – ao processo de subsunção real – transformação do caráter específico do processo de trabalho local em um caráter capitalista, transformação que coincide com a transição da manufatura à indústria moderna, processo iniciado na segunda metade do século XVIII. Lembremos que o motor a vapor é inventado em 1712 por Thomas Newcomen, o motor a vapor de Watt, o primeiro a usar um condensador separado, permitindo maior eficiência e potência, em 1765, e a primeira linha de produção é montada em 1785. A invenção da máquina de fiar hidráulica data de 1764. A *Metafísica dos Costumes* de 1797.

⁵⁶ KANT, I. *Crítica da Razão Pura*, B 425-426.

⁵⁷ Cf. nota 127, capítulo I.

possível. E é só o materialismo que abre a perspectiva de uma real superação do sujeito.

Mas, por outro lado, não é verdade que também com Marx, o fundador do materialismo moderno, não é verdade que também com ele o sistema do sujeito é reproduzido, ainda que de maneira contraditória? Nos *Grundrisse*, Marx escreve que, nas formações sociais em que o vínculo com a terra ainda está posto, não existe uma investigação que tenha como objetivo o aumento da produção, “a riqueza não aparece como a finalidade da produção”. É sempre do ponto de vista da reprodução da comunidade e dos indivíduos que o problema é colocado (as investigações sobre qual é a forma de produção que cria o melhor cidadão). Por um lado, assim, a perspectiva dessas formações, em que a produção se dá em um ritmo imanente, “mostra ser bem superior ao mundo moderno, em que a produção aparece como finalidade do ser humano e a riqueza como finalidade da produção”. Mas por outro, Marx diz que

De fato, porém se despojada da estreita forma burguesa, o que é a riqueza senão a universalidade das necessidades, capacidades, fruições, forças produtivas, etc. dos indivíduos gerada pela troca universal? [O que é senão o] pleno desenvolvimento do domínio humano sobre as forças naturais, sobre as forças da assim chamada natureza, bem como sobre as forças de sua própria natureza? [O que é senão a] elaboração absoluta de seus talentos criativos, *sem qualquer outro pressuposto além do desenvolvimento histórico precedente, que faz dessa totalidade do desenvolvimento humano um fim em si mesmo, i.e. do desenvolvimento de todas as forças humanas enquanto tais sem que sejam medidas por um padrão pré-determinado?* [...] Em que não procura permanecer como alguma coisa que deveio, mas é no movimento absoluto do devir? Na economia burguesa – e na época da produção que lhe corresponder –, essa exteriorização total do conteúdo humano aparece como total esvaziamento [...] como sacrifício do fim em si mesmo a um fim totalmente exterior. Por essa razão, o pueril mundo antigo, por um lado aparece como o mais elevado. Por outro lado ele o é em tudo em que se busca a forma, a figura acabada, a limitação dada. O mundo antigo representa a satisfação consigo mesmo de um ponto de vista tacaño; ao passo que o mundo moderno causa a insatisfação, ou quando se mostra satisfeito consigo mesmo é vulgar.⁵⁸

⁵⁸ MARX, K. *Grundrisse*, p. 399-400.

E eis que todo o sistema do sujeito, exposto como resultante histórico da operação que institui as relações de produção capitalistas, expulso pela porta, retorna pela janela. A produção redescobre a riqueza – uma vez “despojada de sua estreita forma burguesa” – como seu objeto interno, como “universalidade das necessidades”, “pleno desenvolvimento do domínio humano sobre as forças naturais” e sobre aquilo que é natural no homem. O homem novamente se descobre como termo absoluto, “sem qualquer outro pressuposto além do desenvolvimento histórico precedente”, i.e. de um “desenvolvimento humano [que é] um fim em si mesmo”. Se o capital reaparece como o “fim exterior” dominando o fluxo do trabalho como processo de produção abstrata, são as limitações que ele impõe, como forma dependente da apropriação privada, que se deveriam abolir para despojar a riqueza universal de sua “estreita forma burguesa”. Como poderiam subsistir, de um lado, o grito de guerra pela apropriação comum dos meios de produção e, de outro, o fluxo de trabalho abstrato e a produção universal, dependentes historicamente do processo de separação? Mesmo as formações pré-capitalistas, baseadas na propriedade comunal da terra, passam, então, a ser vistas como um momento passado de uma linha ascendente, a do desenvolvimento das forças produtivas, que dá à separação, apesar de todo o seu “mau lado”, um caráter progressista ao liberar o ilimitado dos poderes da produção humana⁵⁹. O materialismo histórico se acha, assim, atravessado por uma contradição entre as exigências de seu método geral, sua perspectiva política e muitos de seus conceitos, de um lado, *e a sobrevivência subordinada de elementos do sistema do sujeito* – na forma de uma antropologia moderna –, de outro. Assim, até mesmo Marx, com toda a sua potência inventiva, teria permanecido nos limites da modernidade apesar das grandes descobertas teóricas que nos deixou. Isso é, em parte, verdade. Mas a luz de um raio viaja a velocidades diferentes...

2. *Marx, o idealista: elementos de uma crítica (ou: a forma do Homem)*

As aventuras do legado teórico de Marx através do último século e meio puderam oferecer todo tipo de avaliação divergente em relação a suas experimentações e práticas. E que, no entanto, os desvios do “socialismo real” se

⁵⁹ Cf. MARX, K. *Grundrisse*, p. 413.

identifiquem com o “marxismo”⁶⁰, que eles tenham parecido encontrar, com mais ou menos legitimidade, suas raízes em Marx é, aos nossos olhos, um sintoma insólito. E poderia ser de outro modo no caso de um conjunto de forças sociais que tende a apresentar seu saber como um conjunto sistemático de dogmas, condição universal para um processo de transformação social radical, com todos os seus vícios convergindo na figura de uma burocracia coletiva como dirigente de uma “revolução pelo alto”? E quanto à referência central a um “Estado proletário”, demasiadamente parecido com todos os “velhos” aparelhos de Estado das sociedades de classe, como instância “em separado” de regulação da vida social? Se todos esses sintomas são dados, não se poderia, contra eles, afirmar a necessidade de um retorno à “pureza” da teoria de Marx. É essa, afinal, uma das grandes lições de Lênin: não apenas apontar os erros, mas analisa-los, perguntar como foram possíveis, e encontrar sob cada erro o desvio que é sua condição de possibilidade; cada desvio sendo, afinal, o desvio de uma linha política, sem uma análise que reintegre os erros a suas condições, toda crítica deverá permanecer superficial na mesma medida em que essas condições se perpetuam⁶¹.

O primeiro erro – ele também sintoma de um desvio – é acreditar que a existência desse desvio histórico poupa a teoria marxista, que ele lhe é exterior,

⁶⁰ A expressão tem uma longa história. Em geral, a remetemos a todo movimento que mobiliza uma compreensão dogmática e economicista da obra de Marx, como “ciência da história” ou “filosofia da história”, movimento que encontra sua instituição primária na Segunda Internacional, passando pela Terceira Internacional depois de Lênin e encontrando seu ponto mais calcificado com Stalin. A terminologia e o uso que fazemos do “*marxismo*” – com aspas – não são invenção nossa. Sobre este ponto, p. ex., as construções vocabulares de Clastres em *Os marxistas e sua antropologia*: para se referir aos pregadores de um “marxismo” economicista e ultradogmático em antropologia, como doutrina geral capaz de oferecer a chave da inteligibilidade de todo e qualquer processo social, Clastres diz: “o marxismo (o que chamam de marxismo)”, “os marxistas (como eles próprios se chamam)”, etc. “Para ver com clareza, convém primeiro distinguir o pensamento de Marx e o marxismo. Marx foi, com Bakunin, o primeiro crítico do marxismo. O pensamento de Marx é uma grandiosa tentativa (às vezes bem, às vezes malsucedida) de pensar a sociedade de seu tempo (o capitalismo ocidental) e a história que a fez surgir. O marxismo contemporâneo é uma ideologia a serviço de uma política”. CLASTRES, P. “Os marxistas e sua antropologia” in *Arqueologia da violência*, p. 199, 202, 209-210. Em todo caso, o primeiro uso de que temos conhecimento de um análogo do termo “marxismo” (com aspas) é do próprio Marx, em resposta a uma carta de Vera Ivanova Zasulich: “Os ‘marxistas’ russos de quem me falais me são desconhecidos”. MARX, K. *Lutas de classes na Rússia*, p. 104. “De fato, retornando ao passado do movimento operário marxista, podemos chamar por seus nomes os desvios teóricos que conduziram aos grandes fracassos históricos proletários, o da II Internacional, para não mencionar outros. Esses desviam se chamam: economicismo, evolucionismo, voluntarismo, humanismo, empirismo, dogmatismo, etc.” ALTHUSSER, L. *Lénine et la philosophie* in *Solitude de Machiavel*, p. 120. Sobre os desvios do “socialismo real”, cf. especialmente BETTELHEIM, C. *As lutas de classes na União Soviética – vol. 2*, p. 462-521. Para a formulação do “materialismo dialético” como ideologia do “socialismo real”, cf. BALIBAR, E. *La philosophie de Marx*, p. 31-32. Para uma caracterização da primeira forma institucionalizada desses desvios na teoria da Segunda Internacional, cf. COLLETTI, L. *Bernstein and the Marxism of the Second International* in *From Rousseau to Lenin*, especialmente pp. 45-56, 62-67, 97-109.

⁶¹ ALTHUSSER, L. *Histoire terminée, histoire interminable* in *Solitude de Machiavel*, p. 239.

histórico, enquanto a própria teoria remeteria a uma esfera de pureza conceitual⁶². Mas o teor idealista dessa posição se torna claro, e seria preciso fazer uma crítica materialista do próprio materialismo histórico, uma crítica que não se coloque do ponto de vista das “ideias”, mas de sua conexão interior com o campo material. Mas além disso, seria incorrer em um erro – sintoma de um desvio de mesmo tipo – simétrico e igualmente idealista tomar a realização dos desvios históricos que assumiram o “marxismo” como a consequência de um determinado conjunto de ideias ou das inspirações subjetivas de determinados indivíduos. E não é por acaso que, se o primeiro erro está em geral comprometido com a reprodução da burocracia, o segundo em geral está comprometido com uma posição conservadora que não pode deixar de mistificar e distorcer o pensamento de Marx. Se a teoria marxista está inevitavelmente integrada às práticas materiais com as quais pretende se articular, as formas específicas dessa integração não podem deixar de expô-la a movimentações de sentido contrário, “provocando ou revelando conflitos, inflexões, divergências, desvios: essas formas [e seus] efeitos tem por si mesmos um alcance teórico”⁶³. A integração da prática teórica de Marx à prática teórica do movimento revolucionário internacional necessariamente teve de transforma-la, a integrando com práticas distintas e às vezes de sentido contrário ao seu, mas também expondo e desenvolvendo suas próprias contradições internas. E não seria possível, também aqui, perguntar aonde as coisas começaram a ir mal?

Se, enfim, o marxismo não se confunde com as formações ideológicas que formam o “marxismo de cada época”, que se define sobretudo por um determinado conjunto de práticas sociais e formas organizativas, é preciso lembrar que essas formações sempre são mistas, integrando o marxismo de maneira contingente a práticas e influências ideológicas que lhe são exteriores, mas com uma contingência necessária para a sua atualização prática. Por outro lado, é o próprio marxismo, como “conjunto sistematizado de conceitos, de representações e práticas, permitindo ao movimento revolucionário da classe operária, que se identifica com o pensamento de Marx, enfrentar [...] os seus problemas”, que se acha colocado em questão como uma determinada prática social, em sua capacidade de reproduzir ou resolver os

⁶² Apesar de seus méritos locais, foi essa a saída dos “comunistas de conselhos”: apontar o leninismo como desvio do “marxismo puro”. Mas os próprios conselhistas só conseguem fazê-lo apagando de maneira subjetivista os aspectos – aliás, dominantes – da obra prática e teórica de Lênin que os deixariam em dificuldades, e reproduzindo um obreirismo e um economicismo de rosto próprio. Cf., por exemplo, GORTER, H. *Open Letter to Comrade Lenin* in *Left Communism Reader*, p. 36-44.

⁶³ ALTHUSSER, L. *Enfin, la crise du marxisme!* in *Solitude de Machiavel*, p. 271.

problemas teórico-materiais colocados⁶⁴. É como já se disse: o pensamento marxista não é algo dado definitivamente e estático, mas “é destinado a *se desenvolver*, a se enriquecer e a *se retificar* na base de novas lutas e novas iniciativas”. O marxismo, sempre ameaçado por seus “revisionismos” – e o revisionismo não se define pela transformação do marxismo, mas como uma transformação que o subordina a tendências conservadoras ou reacionárias em uma nova situação – e devendo assumir urgência da luta contra eles, deve assumir que “[retificações] importantes são inevitáveis, pois o pensamento [...] marxista [...] deve tirar as lições das lutas travadas pelas *massas trabalhadoras que avançam numa via nunca antes explorada*”⁶⁵. E se é possível recolocar o problema hoje, é sempre na perspectiva de uma crise que expõe os limites, desvios e avanços do marxismo da perspectiva de uma nova situação conjuntural – não se trata apenas da crise do marxismo iniciada com a bancarrota do economicismo burocrático do “socialismo real” – e até mesmo de sua contraparte simétrica, a ideologia da(s) Quarta(s) Internacional(/is) –, mas também de uma nova crise, posta sob o signo de uma “crise ambiental” e de uma progressiva degradação do sistema Terra, que faz com que as orientações e práticas sociais que constituem a modernidade⁶⁶ – e, com isso, também a sua sobrevivência geral no pensamento marxista – devam ser analisadas desde a perspectiva de uma crítica materialista⁶⁷.

É, portanto, sobre o problema conceitual preciso das relações entre o marxismo e a modernidade que é preciso elaborar de uma perspectiva teórica⁶⁸. Ele deverá ser colocado, agora, nos termos das relações entre o sistema do sujeito na

⁶⁴ BETTELHEIM, C. *A luta de classes na União Soviética* – vol. 2, p. 453-454.

⁶⁵ Ibid., p. 455. E sobre o revisionismo, cf. p. 456.

⁶⁶ Mas também, diga-se de passagem, de sua formação ideológica mais recente, ou da “lógica cultural do capitalismo tardio”: a “pós-modernidade”. Com efeito, a pós-modernidade poderia e deveria ser encarada como uma formação ideológica ligada a uma fase das formações sociais modernas em que toda a referência à objetividade (= materialidade) e à natureza pode ser encarada como “superada” ou como tendo sido “dominada” pelas potências produtivas abstratas do trabalho. O subjetivismo abstrato pós-moderno é o correlato direto da generalização da forma-mercadoria (“tudo é subjetivo” = “tudo é cultura” = “tudo é mercadoria”). Cf. JAMESON, F. *Postmodernism – Or the Cultural Logic of Late Capitalism*, pp. ix, 35.

⁶⁷ Não poderíamos nos deter na análise precisa desta crise. Remetemos apenas ao grande livro de Jason Moore sobre a questão. Cf. MOORE, J. *Capitalism in the Web of Life: Ecology and the Accumulation of Capital*. Cf., igualmente, CHAKRABARTY, D. *The climate of history: four theses*.

⁶⁸ Que envolve, é claro, seus riscos próprios. Em especial, como já apontamos, os do teorismo ou do idealismo histórico. Seria sempre possível reduzir os processos temporais e sistemas sociais presentes ou passados à efetuação ou o exercício que *decorrem* do uso, da “crença” ou do investimento de um determinado conjunto de categoriais mentais – história das mentalidades – anteriores, como seu *a priori* histórico. Se assumimos uma perspectiva diversa ela é a de que a formulação conceitual e filosófica parte sempre da atividade de problematização de um determinado cenário material. O nível de efetividade estrita da intervenção conceitual é sempre secundário em relação a um agenciamento sócio-político qualquer, em que “secundário” quer dizer “posterior na ordem das matérias”. Sobre este ponto, cf., em especial, ALTHUSSER, Louis, *Sur la dialectique matérialiste* in *Pour Marx*, pp. 161-198.

modernidade e sua sobrevivência (assim como os sinais de sua ultrapassagem) na obra de Marx; é dessa perspectiva que será possível analisar o fundo das ontologias – entendida de maneira vaga, como uma disciplina que busca elaborar conceitualmente a composição da realidade em geral – constituintes do comunismo, de um lado, e da modernidade, de outro, em suas analogias e antagonismos. Ora, a relação contraditória entre essas duas ontologias já havia sido pressentida de maneira precisa em um diagnóstico da “formação ideológica bolchevique”⁶⁹ nas linhas de *O amante de lady Chatterley*:

‘Mas o que vocês acham do bolchevismo?’, intercedeu o jovem Berry, como se tudo que fora dito levasse àquele tema.

(...) ‘O bolchevismo, na minha opinião’, disse Charlie, ‘é só um ódio superlativo a tudo que eles chamam de burguês; já o que é burguês não está muito definido. É o capitalismo, entre outras coisas. Os sentimentos e as emoções também são tão claramente burgueses que chegou a hora de inventar um homem que não tenha nada disso. E o indivíduo também, especialmente a *pessoa* do homem, é burguês: de maneira que precisa ser suprimida. Todos precisamos mergulhar na coisa maior, a coisa social, soviética. Mesmo o organismo é burguês: de maneira que o ideal só pode ser mecânico. A única coisa que forma um todo inorgânico, composto de muitas partes diferentes mas igualmente essenciais, é a máquina. Cada homem é uma peça da máquina, e a energia que impele a máquina é o ódio: o ódio à burguesia! Eis, para mim, o bolchevismo.’

‘Exatamente!’, disse Tommy. ‘Mas também me parece uma descrição perfeita do ideal fabril como um todo. É a definição perfeita de todo modo industrial: a única diferença é que ele negaria que a força motriz de tudo seja o ódio. Mas, ainda assim, é de fato o ódio: o ódio à própria vida. Basta olhar para estas Midlands, onde isso tudo aparece tão claramente. Mas tudo isso faz parte da vida da mente – não passa de um desdobramento lógico.’

⁶⁹ A categoria é mobilizada por Charles Bettelheim. Cf. BETTELHEIM, C. *As lutas de classes na União Soviética* – vol. 2, p. 462-521. A “formação ideológica bolchevique”, como dissemos, é a unidade complexa que integra o marxismo à uma série de práticas sociais dadas na Rússia do início do século XX. Cf. nota 24 sobre as suas relações com o burocratismo e a questão do capitalismo de Estado, bem como sobre a posição de Lênin, que em muitos momentos “remou contra a maré” dessas tendências da “formação ideológica bolchevique”, para, em outros, ser arrastado por ela. É verdade que se poderia dizer que a “formação ideológica bolchevique” tem outros aspectos, “positivos”. Mas assumimos aqui a sua caracterização global, em que esses aspectos tendem a aparecer como aspectos dominados por uma tendência geral de natureza diferente, ainda que por diversos momentos um dos maiores dirigentes do partido tenha de remar contra ela (Lênin) ou que, em outros, diversas frações “de esquerda” tenham feito o mesmo. Sobre as frações de esquerda, cf. BETTELHEIM, C. *A luta de classes na União Soviética* – vol. 1, pp. 341-345, 346-350, 354-355.

(...) ‘Pelo menos o bolchevismo vai ao fundo das coisas’, disse Charlie.⁷⁰

O que Lawrence percebe, o que não para de ser diagnosticado a cada lance das lutas materiais de nosso cenário, é o vínculo estreito entre um economicismo industrialista⁷¹ e o idealismo histórico que latejam tanto no “marxismo” e em seu espólio quanto na linhagem moderna marcada pelo iluminismo burguês, desde os textos de Kant sobre a história. Seria possível mesmo, como o mostraremos mais adiante, apontar precisamente seu vínculo. E que a própria filosofia deve ser investida como campo de luta e assumida como problema político do ponto de vista das tendências colocas em questão, nos parece crucial o trabalho analítico e crítico sobre a inscrição do “marxismo” na constituição das práticas materiais modernas.

Mas, por outro lado, pode o grande legado de Marx ser reduzido ao emprego das práticas econômicas e políticas dominantes na modernidade? Haverá um legado a ser aceito ou recusado em bloco, como se toda a atividade teórica do comunista alemão e as diversas formações ideológicas que levaram a frente o “marxismo” fossem o desenvolvimento sistemático e linear de uma Ideia? Se trataria apenas de um prolongamento da constituição central da modernidade do ponto de vista do operariado moderno, um negativo inverso do sistema do sujeito? Um dos pontos cruciais talvez seja, também, saber até onde e se as roupas não acabam por ser largas demais e deixar escapar algo de essencial, ou se são capazes de se alinhar com a figura do que vestem, de promover um diagnóstico real da herança de Marx. A aliança entre as formas políticas modernas, o trabalho como fonte principal da riqueza e a imagem do desenvolvimento de um “reino da liberdade” não são, em primeiro lugar, marcadas pelo próprio Marx⁷²? E deste ponto de vista não é verdade que o

⁷⁰ LAWRENCE, David Herbert. *O amante de lady Chatterley*, pp. 94-95.

⁷¹ Jason Moore tem toda razão ao apontar o mito da industrialização como ilusão em relação à etiologia da crise material. E se falamos em “industrialismo”, para rimar com o “modo industrial” de Lawrence, em alguns momentos de nosso texto não podemos deixar de marcar que por “industrialismo” não entendemos um “processo de industrialização” em geral, mas o projeto de reprodução ilimitada de determinados setores da indústria humana como pontes imediatas para a acumulação fabril e o vago ideal de produção social de abundância de mercadorias. Se essa prática ideológica só começa a ser implantada no fim do século XVIII, ela não deixa de encontrar os antecedentes mais variados desde o século XVII. Retornaremos a este ponto. Cf. MOORE, J. *Capitalism in the Web of Life: Ecology and the Accumulation of Capital*, p. 169-193.

⁷² P.ex., a conhecida afirmação estratégico-programática do *Manifesto Comunista*, feita de um ponto de vista precisamente economicista: “O proletariado utilizará sua supremacia política para arrancar pouco a pouco todo o capital da burguesia, para centralizar todos os instrumentos de produção nas mãos do Estado, isto é, do proletariado organizado como classe dominante, e para aumentar o mais

“marxismo” funciona no interior de um imaginário sócio-histórico da modernização, aceleracionismo *avant la lettre*, já que são o desenvolvimento massivo das forças produtivas e sua correlata centralização nas mãos de um órgão político soberano as condições para o desenvolvimento de uma sociedade de abundância e da propriedade comum? Seria o caso, então, de nos desfazermos do comunismo e de todos os enunciados sobre a luta de classes?

Quando a crise se coloca como uma crise material *em sentido estrito*, como uma crise no nível último da matéria, descobrimos que a “última instância” vai mais longe do que imaginávamos: a economia restrita, encarada no nível da produção “humana”, se descobre apenas como a “penúltima instância” em relação a uma economia geral relativa ao fluxo de energia na superfície da Terra⁷³. Como a crítica materialista do sujeito já mostrava, a separação entre o homem e a terra e, portanto, entre o fluxo incondicionado da produção humana como um fim em si mesmo (com suas condições na apropriação universal e na interiorização da disciplina) e as condições objetivas da produção, estava no ponto central da constituição das formações sociais modernas, e deveria ser reproduzida a cada fase de seu processo histórico. E não era também sobre essas relações que se constituía o processo de produção social do “socialismo real” e sua mobilização do “marxismo”? É então que vemos que toda apologia do “desenvolvimento das forças produtivas” como uma variável abstrata mostra sua natureza destrutiva que não quer dizer muito mais do que “acumulação da capital”. Com isso, se encontramos as razões desses desvios na obra do próprio Marx, seria chegado o momento de nos desfazermos de sua máquina teórica integralmente, assim como do ímpeto de todos aqueles que a mobilizaram em suas lutas realmente revolucionárias? É isso o que nos parece duvidoso. Mas com que direito? Não podemos tentar mais do que uma magra contribuição: sobre a gênese da antropologia economicista de Marx e sua vinculação à teoria clássica sobre a técnica e a política no universo moderno, sobre seu ultrapassamento do interior dos textos do velho mouro, sobre a duplicidade do comunismo, enfim.

rapidamente possível o total das forças produtivas. (...) Nos países mais adiantados, contudo, quase todas as seguintes medidas poderão ser postas em prática: 1. Expropriação da propriedade fundiária e emprego da renda da terra para despesas do Estado. (...) 5. Centralização do crédito nas mãos do Estado por meio de um banco nacional com capital do Estado e com monopólio exclusivo. 6. Centralização de todos os meios de comunicação e transporte nas mãos do Estado. 7. Multiplicação das fábricas nacionais e dos instrumentos de produção, arroteamento das terras incultas e melhoramento das terras cultivadas, segundo um plano geral. 8. Unificação do trabalho obrigatório para todos, organização de exércitos industriais, particularmente para a agricultura”, p.58.

⁷³ Cf. DANOWSKI, D. & VIVEIROS DE CASTRO, E. *Há mundo por vir?*, p. 27. Para a definição de “economia restrita” e “economia geral”, cf. BATAILLE, G. *A parte maldita*, pp. 43-46, 58-59.

E seria possível começar a o processo de investigação por outro ponto que não a grande cisão exposta nos textos de 1845? Ainda que tenha sido abandonado à crítica roedora dos ratos, o manuscrito d'*A ideologia alemã* foi o primeiro momento de instauração teórica do materialismo histórico, o ponto de início tanto de um longo processo de corte epistemológico em relação ao humanismo dos textos de juventude, quanto de um igualmente longo processo de ruptura com a ideologia burguesa que esse mesmo humanismo exprimia⁷⁴. Com ele “havíamos atingido nosso fim principal: ver claro em nós mesmos”⁷⁵, e, em certo sentido, essa primeira elaboração do materialismo histórico também nos deixa ver claramente os limites e impensados da teoria de Marx. E se dissemos que a ruptura ou o corte são um longo processo, é porque, ao fim, esse processo poderia ser identificado com quase que a totalidade da obra do Mouro desde o seu início em 1845 até seus últimos escritos em 1883. O grande interesse do manuscrito é evidenciar como, mesmo em alguns dos momentos aparentemente mais intensos do corte ou de sua tendência materialista (e veremos que ela se intensificará com o tempo, carregando neste ponto inicial ainda mais elementos da posição idealista que o precede), Marx não pôde fazê-lo sem conjugar, desde o interior de seu pensamento, materialismo e idealismo; e isso de tal modo que toda restituição da “visão materialista da história” que tende encontrar nela um sistema unificado e rigorosamente codificado (dogmatismo) se acha sempre no risco de repetir as mesmas contradições internas do pensamento de Marx (e sabemos bem o destino das repetições históricas e suas relações com o farsesco). Seria preciso lembrar mais uma vez tudo acontece sob o signo do duplo, não apenas os homens – como Stevenson descobriria com o confronto entra Jekyll e Hyde – mas também as filosofias. Como desenvolvimento da “luta de classes na teoria”, é sempre em um terreno histórico mutável e em posições mutáveis que a luta se passa em filosofia. As posições idealistas ou materialistas nunca se exprimem de maneira “pura” em nenhuma filosofia. E aparecendo em um campo histórico preciso, quase sempre dominado pela posição antagonista, devendo dominar essa posição na medida em que busca derrotá-la, como evitar que, em filosofia, uma posição se apresente também como dupla, apresentando elementos tanto de uma tendência materialista

⁷⁴ Sobre a importância do processo de corte iniciado com *A ideologia alemã*, cf. ALTHUSSER, L. *Pour Marx*, p. 25-30. Sobre a distinção entre o corte e a ruptura e sua realidade como processos de média duração na obra de Marx, e como processos desenvolvidos ao longo de uma luta teórica com a herança recebida, cf. Id. *Éléments d'autocritique in Solitude de Machiavel*, p. 164-177.

⁷⁵ MARX, K. & ENGELS, F. *A contribution to the critique of political economy – Preface*.

quanto de uma tendência idealista (importando, sobretudo, identificar, em cada caso, qual é a *tendência dominante*)⁷⁶?

Afinal: 1845 – o que se passou? E como é possível que esse grande corte, essa divisão de continentes teóricos, ainda guarde muito de sobrevivências idealistas (restando determinar qual é o sentido preciso desse idealismo)? Iniciando seu acerto de contas com a filosofia de Feuerbach, o ambiente teórico em que passou a juventude de seu pensamento, o primeiro grito de protesto de Marx contra o idealismo é: “a libertação real do homem depende de condições reais, empiricamente determinadas, é um ato material”. Dado a cenário das formações sociais modernas do fim do século XIX, de suas misérias e de suas crises, o problema da libertação do homem, em especial de sua libertação das condições destrutivas de existência que as relações materiais de produção lhe impunham, não poderá deixar de se posicionar no centro do cenário teórico. E contra toda a falação do “hegelianismo de esquerda” em torno de uma libertação abstrata do homem, o primeiro ato teórico de Marx, seguindo Feuerbach, é colocar todo o problema nos termos do primado de um regime material, nas coordenadas de um campo sensível, empiricamente determinado. Enquanto o idealismo dos hegelianos de esquerda colocava o problema da emancipação política e social como o problema da crítica das mistificações da consciência na religião e na política, como o problema de uma libertação na Ideia e pela Ideia, uma libertação do homem no pensamento como a condição anterior de sua libertação na realidade sensível, o materialismo colocará esses problemas primariamente no campo das relações materiais concretas que constituem a realidade social dos homens. Se para o “idealismo de esquerda” era pela crítica teórica que o homem poderia ser libertado, é porque ela concebia a emancipação de seu pensamento como a condição de sua emancipação material, em uma liberação que descia dos céus à terra. O materialismo histórico encontra seu ponto de partida na percepção da escassez e do vazio idealista dessa posição, gritando que a liberação material do homem se fara na e pela matéria⁷⁷. Aqui, antes de tudo, “matéria” será o nome do campo sensível em que se desenrola o processo da vida coletiva, e se a sua

⁷⁶ Cf. ALTHUSSER, L. *Éléments d'autocritique in Solitude de Machiavel*, p. 191-192.

⁷⁷ A atividade teórica assume, portanto, para o materialismo um sentido radicalmente distinto. Não é por uma crítica das ideias “na cabeça” dos homens que se começa ou se conduz a luta. São, pelo contrário, as ideias “na cabeça” dos homens que vão atrás da luta e, se são mobilizadas nela, é sempre com a percepção de que são instrumentos de luta. Cf. a famosa passagem de Marx: “A arma da crítica não pode, é claro, substituir a crítica das armas, o poder material tem de ser derrubado pelo poder material, mas a teoria também se torna força material quando se apodera das massas.” MARX, K. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, p. 151.

anterioridade lógica é afirmada é contra todas as posições que nos levam a partir de abstrações ideais como os termos reais do problema.

Mas simplesmente assumir um ponto de partida “concreto” ou material para a crítica não será o suficiente: o próprio Feuerbach, dirá Marx, o fazia de maneira demasiado vaga e piedosa quando começava pelo “homem concreto”. A crítica antropológica de Feuerbach partia de um homem desprovido de atividade prática e alheio aos vínculos sociais; quando tudo fazia parecer que o problema finalmente havia sido posto de maneira concreta, era mais uma vez no nível da abstração que as coisas se passavam: “o homem” era, então, tomado nos termos de um objeto sensível dado e determinado de maneira estática, desvinculado de qualquer tipo de atividade. Apesar das aparências, “o homem” de Feuerbach permanecia uma figura formada nos moldes do idealismo, cada indivíduo sendo o representante de um tipo ideal ou de uma essência genérica (“o homem”), podendo ser concebido de maneira substancial, como uma unidade isolada e fundada sobre si mesma. E se o “homem concreto” é dito um ser social, é apenas porque pode entrar em relação com outros homens acidentalmente, sem que essas relações sejam constituintes de sua essência. Essa antropologia substancialista não estava para além, mas aquém do idealismo moderno, que encontrando no homem um sujeito como forma de uma atividade sem conteúdo material, o definia por uma pura atividade intelectual, independente de toda determinação sensível. E isso ainda que, na forma de seu individualismo e de seu essencialismo genérico, a antropologia crítica permanecesse secretamente vinculada ao idealismo e fosse também, como uma forma de pensamento da interioridade, uma de suas figuras⁷⁸. É por isso que Marx acusa Feuerbach de conceber o homem como um dado inerte e passivo: “Na medida em que Feuerbach é materialista, nele não se encontra a história, e na medida em que toma em consideração a história, ele não é materialista”⁷⁹. É esse o motivo da recusa que Marx fazia, nas *Teses sobre Feuerbach*, de “todo o materialismo existente até agora”: o material, as coisas sensíveis (*Gegenstand*), era apreendido apenas como objeto (*Objekt*) desprovido de subjetividade, ou seja, de atividade. Em contrapartida, todas as concepções da atividade eram “abstratamente [desenvolvidas] pelo idealismo”, como autoatividade ideal⁸⁰.

⁷⁸ Cf. BALIBAR, E. *La philosophie de Marx*, p. 213 e LABICA, G. *Karl Marx – Les thèses sur Feuerbach*, p. 39.

⁷⁹ MARX, K. & ENGELS, F. *A ideologia alemã*, p. 32.

⁸⁰ MARX, K. “Ad Feuerbach” in MARX, K. & ENGELS, F. *A ideologia alemã*, p. 533. Por outro lado, Marx concebe “todo o materialismo existente até agora” sob a perspectiva do materialismo de

É esse o sentido da primeira grande invenção de Marx colocada nos termos de um materialismo *prático* – que ele identifica ao *comunismo* – destinado a “revolucionar o mundo, [...] enfrentar e transformar praticamente o *estado de coisas* por ele encontrado”⁸¹. Trata-se de retomar a disputa em torno da libertação social e política da humanidade *nos termos da agência e da formulação do agente* que deve transformá-las, depois de se perceber que nem toda a crítica abstrata do mundo é capaz de subverter o atual estado de coisas, e que depois de toda a explosão de linguagem do “idealismo de esquerda”, a burguesia e o Estado prussianos continuam a executar o terror de sua ordem social⁸² – e, nesse sentido, toda a filosofia de Marx deve ser encarada como uma teoria da subjetividade, uma aventura pela descoberta das condições de existência e de produção do agente de uma transformação social radical. É no campo da transformação e da ação práticas que o novo materialismo deveria se colocar, na determinação das condições que podem fazer com que determinadas figuras sócio-históricas devenham processos revolucionários capazes de romper com as estruturas das sociedades de classes. Era preciso, contra as abstrações dos hegelianos de esquerda, Feuerbach inclusive, construir uma teoria da operação concreta do processo de libertação social.

É por isso que Marx opera uma redistribuição das categorias dadas e pode falar em uma *atividade sensível*. A oposição entre o sensível-inerte e o intelectual-ativo é desfeita para dar lugar à noção de um sensível-ativo, de uma transformação sensível: enquanto o antigo materialismo concebia o sensível do ponto de vista de uma contemplação passiva, é do ponto de vista da atividade sensível que o novo materialismo colocará o problema. E neste ponto há todo um prodigioso procedimento de “desnaturalização” do sensível que o retira da posição de dado e o coloca em bloco como efeito de uma atividade. O momento da prática só podendo ser encarado como atividade sensível, Marx não hesita em identificar a prática com a atividade sensível. Tudo parecia nos indicar que o idealismo seria, afinal, completamente ultrapassado e que o comunismo se apresentaria como o verdadeiro antagonista e vetor de transformação da realidade dada. Mas foi mesmo isso que se

Feuerbach, i.e., o materialismo de seu momento. Na verdade, a grande linhagem do materialismo moderno, desde Spinoza, passando por Diderot, sempre havia concebido o plano material também como atividade. É a sua “desnaturalização” na passagem pelo idealismo alemão e por Kant que remete o material ao domínio da passividade. Da mesma maneira, Deleuze & Guattari dirão que “não há diferença profunda entre o falso materialismo e as formas típicas do idealismo”. DELEUZE, G. & GUATTARI, F. *O anti-Édipo*, p. 39.

⁸¹ MARX, K. & ENGELS, F. *A ideologia alemã*, p. 30. O grifo é nosso.

⁸² Sobre este ponto, cf. CHATÉLET, F. *Logos e práxis*, p. 161-177.

passou? *Tudo indica que não, pois mesmo no momento do corte os fantasmas do idealismo parecem sobreviver sob uma nova forma.*

É que, descobrindo a relação entre o sensível e uma atividade constituinte, Marx remete essa mesma atividade de maneira eminente a *um* elemento sensível em particular. A atividade sensível passa a ser referida a um indivíduo universal, ou, antes, à forma genérica de um indivíduo. Se o materialismo de Marx pode pretender superar a antropologia substancialista de Feuerbach é porque o homem, se descobrindo como atividade, não pode mais ser identificado com um conteúdo sensível determinado ou estático⁸³. Mas não era exatamente assim que se caracterizava o idealismo? Quando o idealismo moderno, tentando combater a redução do homem a um ser sensível determinado, descobria nele uma “pura atividade” capaz de instituir uma nova ordem ou uma ordem moral do mundo de acordo com seus próprios fins, era para encontrar no interior do homem uma forma suprassensível como fundamento da atividade. Em outros termos, era na imposição de uma norma formal ao sensível que o idealismo encontrava a salvação da liberdade humana. Marx sabia bem que “o coração do idealismo moderno [...] é remeter a ordem do mundo a [uma] ‘representação’, à *atividade de um sujeito* que a cria ou, como se diz em uma linguagem kantiana, a ‘constitui’”⁸⁴. A idealismo passava, assim, de uma filosofia da Ideia a uma filosofia do sujeito, e isso através da grande operação kantiana de interiorização do fundamento da ordem no homem. Esse fundamento, como sabemos, era apresentado exatamente como a natureza suprassensível do homem, como a sua forma inteligível distinta de sua matéria sensível. Assim, tudo se passa como se a grande contradição que marca ruptura de 1845 fosse a oposição entre o novo conceito materialista de atividade sensível e a forma da representação, ou *a forma do homem*: tentando retirar o conceito de atividade de sua clausura idealista na forma de uma representação inteligível no homem, Marx a reproduz sob um aparência “concreta” a remeter o processo da atividade sensível eminentemente à forma do homem. Para conseguir pensar o sensível como atividade, Marx recorrerá à

⁸³ “O homem [para Marx] é um ser natural, genérico. Ele é o gênero de todos os gêneros empíricos, o que é geral e comum em todas as coisas. Na medida em que o que é comum a todas as coisas não é *nenhuma* das coisas em particular, essa generalidade é o elemento *específico* do homem; é a ideia, a razão, a totalidade racional. Por outro lado, na medida em que o homem – sendo uma entidade natural – tem a ‘sua’ natureza ‘fora de si mesmo’, i.e. não tem nenhum ser próprio mas tem apenas aquele de outras entidades como o seu próprio, a generalidade exprimida na sua ideia se mostra como a ‘relação abstrata *unilateral* de um concreto que já está dado’.” COLLETTI, L. *Marxism and Hegel*, p. 244-245

⁸⁴ BALIBAR, E. *La philosophie de Marx*, 62-63.

tradição da antropologia iluminista do século XVIII que buscava encontrar no homem a fonte de uma consciência constituinte através da valorização de suas instituições e técnicas⁸⁵, isto é à antropologia burguesa que formulava conceitualmente na forma do “homem universal” o apelo a uma classe para se colocar como o agente da regulação social⁸⁶.

Marx retoma aqui uma tradição que inventa a história como descrição de um longo processo temporal e concreto que não é mais do que o processo de efetuação ou desenvolvimento da agência de um ser determinado. Ela será concebida, em todo caso, como o desenrolar dessa atividade sobre si mesma, o percurso de sua auto-realização desde sua gênese a sua recuperação tendencial. Poderia ser dito que o gesto teórico inaugural do mouro é a aposta na leitura dos processos sociais de reprodução material do homem como processos rigorosamente *históricos*. E, com isso, com a introdução de um sentido bastante específico e preciso da história como momento de produção da agência do homem, o que Marx opera é uma redistribuição do campo sensível e da posição da humanidade neste campo: trata-se de conceber a humanidade nos termos do núcleo ou fonte da atividade sensível, como elemento capaz de ação ou de práticas, como operador de transformações no campo sensível. *O impensado de Marx está em fazer do homem exatamente este núcleo da atividade sensível: se há sujeito, o sujeito tem sempre a forma do homem*. O segredo do que chamávamos o idealismo de Marx está na distribuição da divisão do sensível entre ativo e passivo, ou na atribuição da atividade a uma região fechada do sensível por princípio identificada à humanidade e no inquestionado da atribuição de uma passividade genérica ao sensível não-humano, sem que uma atribuição possa se fazer sem a outra. Conceber a prática sob a forma do homem como atividade sensível e tacitamente relegar a natureza ao domínio de uma “passividade sensível” não nomeada: um curioso salto

⁸⁵ “Este domínio fechado do humanismo progressivo e otimista não se ocupa do objeto natural, mas apenas do objeto elaborado ou completamente criado pelo homem e possuindo uma utilidade humana; ele se ocupa especialmente das instituições e considera todo o conteúdo da moral, dos costumes, da religião e da linguagem como objeto de uma instituição, tanto para anexar ao domínio humano tudo o que é humano quanto para se dar o direito de continuar a obra empreendida pelas gerações passadas; o que foi feito pelo homem pode ser desfeito para ser refeito melhor; [...] o ser individual aparece então essencialmente como inventor ou reformador, aquele que aumenta o domínio humano de coisas fabricadas ou instituídas, ou as repara e melhora substituindo as instituições velhas por novas”. SIMONDON, G. *Histoire de la notion d'individu* in *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, p. 495-496. Na mesma passagem, a antropologia iluminista é oposta uma filosofia da natureza de matriz materialista.

⁸⁶ Cf. LABICA, G. *Karl Marx – Les theses sur Feuerbach*, p. 48.

humanista de dentro do idealismo que faz da prática uma autoatividade, uma atividade definida e construída sempre nos termos da autorreferência do agente.

“Por exemplo, a importante questão sobre a relação do homem com a natureza (ou então, como afirma Bruno [Bauer] (...) as ‘oposições em natureza e história’, como se as duas ‘coisas’ fossem coisas separadas uma da outra, como se o homem não tivesse sempre diante de si uma natureza histórica e uma história natural), da qual surgiram todas as ‘obras de insondável grandeza’ sobre a ‘substância’ e a ‘autoconsciência’, desfaz-se em si mesma na concepção de que a célebre ‘unidade do homem com a natureza’ sempre se deu na indústria e apresenta-se de modo diferente em cada época de acordo com o maior ou menor desenvolvimento da indústria; o mesmo vale no que diz respeito à ‘luta’ do homem com a natureza, até o desenvolvimento da indústria, até o desenvolvimento de suas forças produtivas sobre uma base correspondente. (...) E de tal modo é a atividade, esse contínuo *trabalhar* e criar sensíveis, essa produção, a base de todo o mundo sensível, tal como ele existe agora, que, se ela fosse interrompida mesmo por um ano apenas, Feuerbach não só encontraria uma enorme mudança no mundo natural, como também sentiria falta de todo o mundo dos homens e de seu próprio dom contemplativo, e até mesmo de sua própria existência. Nisso subsiste, sem dúvida, a prioridade da natureza exterior, e isso tudo não tem nenhuma aplicação aos homens primitivos, produzidos por *generatio aequivoca*; mas essa diferenciação só tem sentido na medida em que se considerem os homens como distintos da natureza. *De resto, essa natureza que precede a história humana não é a natureza na qual vive Feuerbach; é uma natureza que hoje em dia, salvo talvez em recentes formações de ilhas de corais australianas, não existe mais em lugar nenhum e, portanto, também não existe para Feuerbach.*”⁸⁷

Na verdade, se ainda for possível imaginar, n’*A ideologia*, uma atividade sensível não referida ao homem, ela deve ser sempre imaginada como uma atividade que cessou ou que se tornou secundária com o despertar da atividade humana (ela vale apenas para “os homens primitivos, produzidos por *generatio aequivoca*”; é por isso que falávamos de uma agência “eminente” do homem: será possível falar de uma

⁸⁷ MARX, K. & ENGELS, F. *A ideologia alemã*, p. 31-32. Os grifos são nossos. Por outro lado, será preciso remeter à tentativa de Granel de formular a ontologia marxista nos termos da equação natureza=indústria, como se toda *A ideologia* tivesse como pressuposto uma ontologia da produção generalizada elaborada nos *Manuscritos econômico-filosóficos*. Esta interpretação, como veremos, nos parece forçar seletivamente o texto dos *Manuscritos*. Cf. GRANEL, G. *L’Ontologie marxiste de 44 et la question de la coupure in L’Endurance de la pensée*, p. 301-310. Além disso, já se pôde apontar para o tema de uma “reconciliação” entre a história e a natureza nas formulações do marxismo tardio; ver JAMESON, F. *Late Marxism*, p. 224-225. Para a relação entre homem e natureza segundo Marx e a “transcendência relativa” instaurada pelo trabalho humano, ver também SCHMIDT, A. *The Concept of Nature in Marx*, p. 82-83.

atividade natural, mas essa atividade é sempre secundária em relação à atividade humana). Uma grande divisão se insinua, mesmo que flexibilizada ao infinito. E talvez seja por isso que este idealismo antropológico é o mais tenaz de todos: aproximando-se ao máximo possível de uma construção imanente ao campo sensível, ele não pode deixar de fazer insinuar divisões do tipo passividade/atividade que, ao fim, acabam por retomar uma divisão análoga àquela entre o empírico e o transcendental, uma divisão no seio do sensível entre o regime espiralado do desenvolvimento autorreferente da atividade sensível (prática humana) e um regime retilíneo e homogêneo de repetição natural.

É com nessas bases que será construída a terminologia da história em Marx, uma vez que o *primeiro* ato histórico do homem, repetido a cada fase do processo histórico, é a produção dos meios para a satisfação de suas próprias necessidades. Concebido como um processo de atividade autorreferente (“a satisfação de suas próprias necessidades”, como se a determinação das necessidades “primárias” e das capacidades produtivas do homem não dependesse também de um processo de constituição material que o vincula do interior ao domínio sensível da natureza), em que *a orientação da produção é a satisfação das necessidades de um ser restrito*, a atividade sensível se torna um círculo ou uma clausura da qual não será mais possível sair. A atividade sensível humana deverá ser concebida como uma atividade de autocriação, em que o homem passa a transformar e produzir uma “segunda natureza” para si mesmo e a se libertar das determinações estáticas que, em uma fase primária do processo, o constituíam como ser natural-sensível. Se aqui, como para o idealismo, é possível dizer que o tempo é espiralado, é porque a atividade sensível que orienta a história é cumulativa (produção de novas necessidades, com a acumulação dos estágios anteriores da necessidade) apenas na medida em que tem um eixo de orientação (i.e. ela encontra sua finalidade na autossatisfação do homem)⁸⁸.

E vale de muito pouco, aliás, dizer que essa nova forma de teleologia é “relativa” ou encontra condições objetivas nas determinações naturais: mesmo que parcialmente determinada pelo regime da natureza em geral, ela só o é do exterior, como uma determinação extrínseca, enquanto, do ponto de vista de seu regime de produção sensível e do seu sentido, ela permanece absolutamente autorreferente, e

⁸⁸ “O segundo ponto é que a satisfação dessa primeira necessidade, a ação de satisfazê-la e o instrumento de satisfação já adquirido conduzem a novas necessidades – e essa produção de novas necessidades constitui o primeiro ato histórico.” MARX, K. & ENGELS, F. *A ideologia alemã*, p. 33.

seu único processo é o de uma transformação linear e cumulativa dos modos de atividade produtiva humana. Novamente, o homem passa a projetar um império dentro de um império, de um poder incondicionado que que supera, ou engloba, ou subsume, ou trabalha o regime de heteronomia material. Em outros termos, a história, como sempre, não é nada mais do que a efetuação temporal da atividade sensível como autodeterminação do homem. O poder de autodeterminação que faz do homem o sujeito da atividade sensível é o ponto central da constituição da história e que recentra toda a questão sobre a libertação e a transformação sensíveis em um eixo histórico. Na história, pela história, e apenas por ela, o homem pode conquistar a si mesmo e à natureza, e conquistar a natureza é conquistar a si mesmo do mesmo modo que conquistar a si mesmo é conquistar a natureza. Uma vez que sua ontogênese remete a sua formação no interior do campo sensível, é também ao controlar suas determinações, ou seja, ao “trabalhá-lo” e imprimir nele a forma de sua atividade que o homem poderá encontrar sua libertação. Por outro lado, é a libertação tornada possível nas sociedades humanas que permitirá o desenvolvimento sem entraves da atividade sensível e seu exercício autorreferente.

Deste ponto de vista, como será dito no *Manifesto Comunista*, é plenamente compreensível que o “marxismo”, como ideologia política de um bloco burocrático e produtivista, inserido na rede mundial de produção de mercadorias e integralmente implicado nas práticas de ampliação abstrata da indústria pesada, retome a fraseologia de Marx: o que seria lamentável no capitalismo, no atual estado de coisas, é que ele se tornou um entrave para o livre desenvolvimento da atividade sensível, identificada, ela mesma, com a produção técnica do homem, é preciso que nos liberemos das amarras sociais que nos impedem de produzir “autonomamente”⁸⁹! O campo da

⁸⁹ “Vimos, portanto, que os meios de produção e de troca, sobre cuja base se ergue a burguesia, foram gerados no seio da sociedade feudal. Numa certa etapa do desenvolvimento desses meios de produção e de troca, as condições em que a sociedade feudal produzia e trocava (...) deixaram de corresponder às forças produtivas em pleno desenvolvimento. Tolhia a produção em lugar de impulsioná-la. Transformaram-se em outros tantos grilhões que era preciso despedaçar; e foram despedaçados. (...) Assistimos hoje a um processo semelhante. A sociedade burguesa, com suas relações de produção e de troca (...) que conjurou gigantescos meios de produção e de troca, assemelha-se ao feiticeiro que já não pode controlar os poderes infernais que invocou. Há dezenas de anos, a história da indústria e do comércio não é senão a história da revolta das forças produtivas modernas contra as modernas relações de produção, contra as relações de propriedade que condicionam a existência da burguesia e seu domínio.” Marx, Karl. *Manifesto Comunista*, pp. 44-45. Como aponta Postone, no “centro de todas as formas de marxismo tradicional, existe uma concepção trans-histórica do trabalho. A categoria do trabalho em Marx é entendida como uma atividade social finalística que medeia entre os seres humanos e a natureza, criando produtos específicos para satisfazer determinadas necessidades humanas”. O trabalho é, assim, o centro da vida social, fonte de toda a riqueza, ganhando um caráter trans-histórico, enquanto Marx entendia essa caracterização como a forma específica do trabalho no capitalismo. Cf. POSTONE, M. *Tempo, trabalho e dominação social*, p. 22.

produção material aparecerá a cada momento como a realização sensível da autoatividade “do homem” e a história como sequência dos atos produtivos da humanidade, já que a produção é a realização de seus poderes de constituição de si mesma. É essa a chave que faz comunicar, na economia interna do “marxismo” a oscilação entre os eixos aparentemente rivais do historicismo, do humanismo e do economicismo. É por ser a fonte da atividade sensível, ou enquanto produz a si mesmo, uma autoatividade, que o homem (e sua História) passa a ser o elemento constituinte fundamentais dos processos sociais. Mas, ao mesmo tempo, é por ser a expressão empírica e real de sua eminência ontológica que a economia, entendida como esfera em que a autorrealização do homem se efetua em suas atividades produtivas, pode tomar um papel igualmente central no imaginário “marxista”.

Althusser foi o primeiro a denunciar essa aliança secreta entre humanismo e economicismo, e sua natureza como sobrevivência de uma perspectiva idealista: essa “ideologia burguesa – que é a *ideologia dominante* e que recai com todo o seu peso sobre o movimento operário e o ameaça [...], no caso de não lutar resolutamente contra ela a partir de suas *próprias posições* [...] é constituída [em essência] pelo par *economicismo/humanismo*”. E ninguém pode “enganar-se a esse respeito [...]: quando as litanias humanistas ocupam, em plena luta de classes, o primeiro plano do palco teórico e ideológico, no fundo da cena é sempre o economicismo que triunfa”⁹⁰. Quando o humanismo defende a liberdade do homem e a moral, trata-se, na verdade, da liberdade do Direito capitalista e da disciplina interna que ela exige. Quando o economicismo se apresenta como guardião da técnica e do progresso, é o processo de acumulação capitalista que ele glorifica. E se o próprio materialismo histórico é ameaçado desde seu interior por essas posições, se é possível que mesmo o marxismo seja praticado de uma perspectiva idealista, é porque, como vimos, ele mesmo é uma realidade complexa em que práticas sociais antagônicas são expressas. Se o humanismo retoma sempre o humanismo burguês, mesmo na versão de um “humanismo socialista”, o economicismo é retomado sempre como apologia do “desenvolvimento” (das “forças produtivas”, de sua “socialização”, da “evolução das técnicas” como chave para a resolução da miséria ou dos conflitos sociais). O economicismo “de esquerda”: já não sabemos que esse monstro de três cabeças –

⁹⁰ ALTHUSSER, L. “Resposta a John Lewis” in *Posições 1*, p. 57-58. Na mesma passagem, Althusser indica que a posição fundamental de seu projeto teórico era a luta contra esses desvios. Ver também Id., *Soutenance d'Amiens in Solitude de Machiavel*, p. 158-161. Da mesma maneira, conferir READ, J. *The Micropolitics of Capital*, p. 34.

seja como o discurso “evolucionista” da Segunda Internacional, seja com a posição burocrática do “socialismo real”, seja como máscara final no “desenvolvimentismo” de terceiro mundo⁹¹ – sempre é o discurso de uma restauração conservadora?

E quando mobilizamos a noção de economicismo, não se trata de modo algum de um uso vago e impreciso. O economicismo se define pela afirmação do primado das forças produtivas sobre as relações de produção social na determinação das estruturas materiais. Em outros termos, a essência do economicismo é a afirmação tecnicista/tecnocrática de que é o grau de desenvolvimento das forças produtivas (= conjunto dos instrumentos de produção + força de trabalho) que determina a forma das relações de produção sociais⁹². Podemos, aqui, enfim compreender toda questão em torno do “determinismo” de que se acusava o materialismo histórico. Ele não se refere, de modo algum, à determinação em última instância das superestruturas pelo conjunto relações materiais, mas à determinação das estruturas (e, portanto, das superestruturas) pelo grau de desenvolvimento das forças produtivas; tudo era, assim, referido a um evolucionismo tecnológico que não diferia em nada das narrativas modernas sobre o progresso. Se o economicismo deve ser visto como componente central da ideologia burguesa é porque ele mascara as relações de produção do capitalismo sob a aparência de uma necessidade exclusivamente técnica: a distribuição hierárquica das funções no processo de produção – a alguns cabendo o controle do processo produtivo e a propriedade dos meios de produção, a outros cabendo a execução simples do processo de trabalho segundo um plano transcendente – deve ser apresentada como alheia a toda dinâmica sócio-política, como uma fatalidade “neutra” exigida pela composição técnica dos

⁹¹ Ver BALIBAR, E. *La philosophie de Marx*, p. 144-146.

⁹² Seria possível encontrar no economicismo uma saída “materialista”, uma vez que ele remeteria o fundamento das relações sociais “humanas” a “meios materiais” objetivos do processo produtivo. Mas é exatamente o contrário que se passa. Quando falamos do “conjunto dos instrumentos de produção”, trata-se já da composição desses meios materiais como um “fundo produtivo” puramente objetivo separado ou abstraído das relações políticas e sociais. É exatamente nesse sentido que Deleuze pode dizer que “jamais um agenciamento é tecnológico, é mesmo o contrário. As ferramentas pressupõem sempre uma máquina, e a máquina é sempre social antes de ser técnica. Há sempre uma máquina social que seleciona ou designa os elementos técnicos empregados. Uma ferramenta permanece marginal ou pouco empregada enquanto não existe a máquina social ou o agenciamento coletivo capaz de a integrar no seu ‘phylum’. No caso do estribo, é a doação da terra, ligada à obrigação do beneficiário de servir à cavalo, que vai impor uma nova cavalaria e capturar a ferramenta em um agenciamento complexo: a feudalidade.” DELEUZE, G. *Dialogues*, p. 85. Quanto à “força de trabalho”, ela remete aos agentes da produção exclusivamente na medida em que são tecnicamente qualificados e mobilizam o conjunto de instrumentos de produção em um processo de trabalho. Para a definição precisa dessas categorias, cf. HARNECKER, M. *Los conceptos elementales del materialismo histórico*, pp. 33-45 e 69-85 e ALTHUSSER, L. *Sur la reproduction*, p. 53-82.

instrumentos produtivos⁹³. Fazer depender forma das relações sociais do estado de desenvolvimento técnico, é isso o fundamental no economicismo.

É essa mesma forma de idealismo que sobrevive ainda em alguns textos da maturidade de Marx, repetindo ou duplicando seu humanismo de juventude, e que deixará marcas contraditórias em todo o seu legado. Por exemplo, no conhecido “Prefácio” da *Contribuição à crítica da economia política*, Marx não mobiliza toda uma imagem idealista da história ao remeter a estrutura das relações sociais de produção às forças produtivas, como uma relação entre um invólucro (aparência) e seu conteúdo (essência)? Não se trata, então, de reproduzir exatamente a dinâmica hegeliana de concepção da história, segundo a qual a essência se desdobra dialeticamente (negação) em uma aparência exterior (invólucro) apenas para se interiorizar novamente (negação da negação) no momento em que esse invólucro passa a impedir o desenvolvimento evolutivo da essência? Marx chega mesmo a dizer que, para um determinado momento de resolução histórico, a estrutura das relações de produção acaba por entrar em contradição com o estágio do desenvolvimento das forças produtivas e, de formas adequadas ao seu desenvolvimento, passam a ser um entrave para a sua evolução (é dessa contradição que resultariam as crises sociais, em que uma saída revolucionária se torna uma tendência a cada vez mais forte). Se uma “formação social não desaparece nunca *antes que todas as forças produtivas que ela é vasta o suficiente para conter, tenham se desenvolvido*” e, em seu desaparecimento, pode dar lugar a “relações de produção novas e superiores”⁹⁴ é porque o desenvolvimento abstrato das forças produtivas pode aparecer, aqui, como motor da história. Mas não era exatamente contra esse tipo de tese que a linhagem do marxismo revolucionário se colocava desde o início ao afirmar que a história não tem *um* motor, ou, que na medida em que ela se move ela é o resultado de um *antagonismo*? Não era contra isso (ou, ainda, em oposição à contraparte humanista dessa tese no enunciado de que “é o

⁹³ Ibid., p. 79. Da mesma maneira, o economicismo pode se aliar à concepção que reduz as relações de produção à simples forma jurídica de propriedade para mascarar o fato de que, sob uma bandeira vermelha, persistem relações de produção capitalistas. O caráter conservador do discurso que assume o essencial de um processo revolucionário no nível de desenvolvimento das forças produtivas e não na tarefa de revolucionar as relações de produção é apontado por Bettelheim. Cf. BETTELHEIM, C. *As lutas de classe na União Soviética – vol. 1*, p. 24-25.

⁹⁴ MARX, K. *A Contribution to the Critique of Political Economy – Preface*. Os grifos são nossos. Althusser nos lembra bem de que esse texto, não por acaso, foi “a Bíblia da Segunda Internacional e de Stalin”. ALTHUSSER, L. *Sur la reproduction*, p. 240. Da mesma maneira, os textos de Stalin funcionam como um recuo ao hegelianismo que faz retornar a contradição, de sua concepção materialista como oposição universal e antagonismo, a uma concepção idealista em que ela é a fase subordinada do desenvolvimento unilinear de uma “totalidade harmônica”. Cf. BETTELHEIM, C. *As lutas de classes na União Soviética – vol. 2*, p. 491-492.

homem que faz a história se transcendendo”) que se afirmava que “a luta de classes é o motor da história”⁹⁵? Se humanismo e economicismo atuam como a dupla articulação de um mesmo movimento, é porque, em primeiro lugar se desdobram segundo o mesmo processo lógico de uma causalidade unilinear, de tipo transcendental, em que o agente determinante é encarado como uma instância pura, exterior àquilo que determina, como seu fundamento último (o “desenvolvimento das forças produtivas” ou a “autotranscendência do homem”)⁹⁶. Mas, mais ainda, é porque economicismo e humanismo não deixam de enviar um ao outro em um vínculo oculto. Com efeito, *a forma do homem e o círculo da necessidade que implica*, i.e. a concepção do processo histórico como o desenvolvimento de instrumentos materiais para a satisfação de suas necessidades e a consequente criação de novas necessidades que deverão ser satisfeitas ao mesmo tempo em que as primeiras são mantidas, *é o pressuposto obscuro do desenvolvimento abstrato das forças produtivas* (não era exatamente esse processo que Marx, n’*A ideologia*, descrevia como “o primeiro ato histórico”?⁹⁷). E, por outro lado, *é a própria concepção do homem como entidade indeterminada ou fundada sobre si mesma que depende dos fluxos abstratos do trabalho e da acumulação, assim como de todos os desdobramentos materiais da separação*. A contradição interna do pensamento de Marx, que no momento de sua juventude será colocada nos termos da ruptura com a ideologia burguesa e do corte que instaura um novo modo de conhecimento da história – ruptura e corte que pressupõem o deslocamento para uma perspectiva revolucionária –, será retomada no desenvolvimento de seu pensamento de maturidade nos termos da contradição entre a exigência materialista do primado das

⁹⁵ ALTHUSSER, L. *Resposta a John Lewis* in *Posições 1*, p. 24-25. “A história de todas as sociedades até hoje existentes *é a história da luta de classes*.” MARX, K. & ENGELS, F. *Manifesto comunista*, p. 40. O grifo é nosso. Leia-se “é a história da luta de classes”, e não a do desenvolvimento das forças produtivas e nem a da autotranscendência do homem. No mesmo sentido, Balibar aponta a contradição interior na elaboração da dialética materialista: “Na forma em que o encontramos aqui, é preciso constatar que o esquema comporta uma tensão quase insuportável. Porque ao mesmo tempo, ele *subordina* inteiramente o processo histórico a uma teleologia pré-existente, e no entanto ele *afirma* que o motor da transformação não é outra coisa que não as contradições da vida material ‘cientificamente constatáveis’. Não é preciso então que nos espantemos que ele tenha sido constantemente rasgado entre interpretações divergentes, objeto de reelaborações permanentes na história do ‘materialismo histórico’”. BALIBAR, E. *La philosophie de Marx*, p. 152-153.

⁹⁶ READ, J. *The Micropolitics of Capital*, p. 50-51.

⁹⁷ MARX, K. & ENGELS, F. *A ideologia alemã*, p. 33. Veremos, mais adiante, como o círculo da necessidade deverá se mostrar, na maturidade de Marx, de maneira ainda mais elaborada, mas repetindo sempre o problema da forma do homem com realidade abstrata ou “em separado” do domínio material da natureza.

relações de produção ou a exigência economicista (idealista) do primado do desenvolvimento das forças produtivas⁹⁸.

Mais uma vez, a história se torna o desenvolvimento dos poderes teleológicos do homem. Humanismo e economicismo são as duas faces de um mesmo imaginário sobre a evolução progressiva da modernidade. É todo o idealismo civilizatório que retorna: o homem é parcialmente determinado pelo campo sensível, pela natureza, mas é, simultaneamente, parcialmente separado da natureza por seu poder metafísico de “superá-la”. É este poder metafísico, por menor que seja no início, que faz todo o idealismo antropológico de Marx: o homem, como instituidor de um sentido autorreferente por sua atividade, é a história e a história é o processo efetivo de “superação” da natureza pelo homem, o processo ideal de realização da humanidade⁹⁹. Marx não retoma aqui a mesma ideologia alemã (ou, antes, moderna) com a qual pretendia romper? A imagem de um universo separado em dois registros,

⁹⁸ E essa contradição interna alimentará, em certo sentido, todo o desenvolvimento posterior do Marxismo. Até mesmo nos seus pontos mais altos. Althusser, afinal, antes dos últimos voos sua velhice, não acaba, na necessidade de pagar seu tributo teórico à ortodoxia e à linha de conduta do PCF, por dizer que “para não deixar pensar que cedo a uma tendência teórica aventureira-voluntarista, escrevi e repito que o primado das relações de produção sobre as forças produtivas não pode ser invocado a todo o tempo, mas *sobre a base e nos limites das forças produtivas objetivas existentes*”? (ALTHUSSER, L. *Sur la reproduction*, p. 248) Da mesma maneira, Tronti diz que uma “tese fundamental de Marx é a seguinte: é o nível mais avançado que explica o nível mais atrasado, e não o contrário; é o capital que explica a renda fundiária e não o contrário. Assim, a verificação do pensamento deve fazer-se não no terreno social que aparentemente o produziu, mas naquele que posteriormente o superou: justamente porque foi o último que, na realidade, produziu aquele”. (TRONTI, M. *Operários e Capital*, p. 30. Cf. igualmente p. 58). O desvio economicista deverá marcar terrivelmente toda a história do movimento revolucionário. Ele contribui “para bloquear toda a ação organizada do proletariado soviético destinada a transformar as relações de produção” na URSS, e reproduziu todo tipo de ilusão quanto a análise de seu caráter (seja em sua glorificação “stalinista”, seja em sua “crítica” trotskista). Cf. BETTELHEIM, C. *As lutas de classes na União Soviética – vol. 1*, p. 33-35. Até mesmo o problema do “estatismo” e da burocracia deve ser analisado, essencialmente, em sua relação estrutural com o desvio economicista. Na verdade, era difundida em certos membros do Comitê Central do Partido Comunista Russo (Bukharin, Trotsky, Preobazhensky, Zinoviev, Kamenev, etc.) a apologia do modelo estatista do “comunismo de guerra” e da possibilidade de passar por ele a relações de produção socialistas “mediante o recurso generalizado à coerção estatal (militarização do trabalho, disciplina imposta de cima, requisição e distribuição dos produtos agrícolas pelo Estado), definida como expressão da ‘autodisciplina proletária’, e isto após a identificação abstrata do Estado soviético com um ‘Estado-operário’”. Essa forma de ‘economicismo’ faz da direção centralizada da economia a ‘essência’ do ‘comunismo’ e pode ser considerada ‘direitista’ porque *submete os trabalhadores a aparelhos de coerção*.” Ibid., p. 42. Sobre as relações entre economicismo, Estado e burocracia, cf. igualmente HARNECKER, M. *Los conceptos elementales del materialismo histórico*, p. 206-207.

⁹⁹ “A consciência é, naturalmente, antes de tudo a mera consciência do meio sensível *mais imediato* (...); ela é, ao mesmo tempo, consciência da natureza que, inicialmente, se apresenta aos homens como um poder totalmente estranho, onipotente e inabalável, com o qual os homens se relacionam de um modo puramente animal e diante do qual se deixam impressionar como gado; é, desse modo, uma consciência puramente animal da natureza (religião natural) (...). Essa consciência de carneiro ou consciência tribal obtém seu desenvolvimento e seu aperfeiçoamento ulteriores por meio da produtividade aumentada, do incremento das necessidades e do aumento da população, que é a base dos dois primeiros.” MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*, p. 35. Resta à etnofantasia dos “marxistas” se questionar sobre o bem-fundado dessa descrição da “consciência tribal”.

a atividade subjetiva e a passividade objetiva, a liberdade e a necessidade, o homem e a natureza, não são os mesmos termos do pensamento moderno operando aqui (ainda que agora deslocados para o interior de um mesmo campo sensível)? A relação entre a autodeterminação do homem e determinação extrínseca no domínio da natureza é recuperada quando o homem se descobre como refúgio de um grau superior de atividade¹⁰⁰. E se o “marxismo” continua a definir o homem como animal racional, deveríamos mais uma vez nos lembrar de Kant, para quem “[numa] criatura, a razão é a faculdade de ampliar as regras e os propósitos do uso de todas as suas forças muito além do instinto natural, e não conhecendo nenhum limite nos seus projetos”¹⁰¹, de estender a lei para além da determinação e tornar-se legisladora sem “nenhum limite”. E, assim como para o idealismo, tanto melhor se a realização desta ampliação não puder se fazer apenas no nível do indivíduo: é o conjunto dos coletivos humanos e sua sucessão no tempo que pode extrapolar os elementos instintivos que dominam o homem singular, através de um longo processo de libertação, “tentativas, exercícios e ensinamentos”.

Podemos agora recapitular o desenvolvimento do problema: já no ponto de partida da “visão materialista da história” ou do “materialismo histórico”, se encontra o risco idealista da restrição da atividade sensível ao homem, sua concepção genérica nos termos da forma do homem, ou sua atribuição global a um agente eminente, em contraposição ao imenso domínio do dado (a “natureza”¹⁰²) considerado como passividade objetiva. Dessa posição, “quando toda crença supersticiosa sobre a possibilidade de acesso direto à natureza tiver sido rejeitada, mesmo quando for

¹⁰⁰ Da mesma maneira, sobre o funcionamento dessa relação de exterioridade entre natureza e sociedade humana, encontrando sua mediação necessária no desenvolvimento das forças produtivas, na formação ideológica do “socialismo real”, cf. BETTELHEIM, C. *A luta de classes na União Soviética* – vol. 2, p. 467

¹⁰¹ KANT, Immanuel. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, p. 5. Lembremos que segundo Kant “[a] natureza quis que o homem tirasse inteiramente de si tudo o que ultrapassa a ordenação mecânica de sua existência animal e que não participasse de nenhuma felicidade ou perfeição senão daquela que ele proporciona a si mesmo, livre do instinto, por meio da razão”.

¹⁰² Essa imagem geral do mundo está presente tanto n^o *A ideologia* quanto nos textos anteriores. Nos parece ainda demasiado inconsistente a série de enunciados que se faz sobre Marx tentando resgatar em seus trabalhos de juventude uma ontologia radicalmente distinta. O famoso fragmento dos *Manuscritos* que fala sobre a natureza como “corpo inorgânico do homem” é sucedido algumas seções a seguir pelo seguinte: “O homem, enquanto ser objetivo sensível é, por conseguinte, um *padecedor*, e porque é um ser que sente seu tormento, um ser *apaixonado*. (...) Mas o homem não é apenas ser natural, mas ser natural *humano*, isto é, ser existente por si mesmo, por isso *ser genérico* que, enquanto tal, tem de atuar e confirmar-se tanto em seu ser quanto em seu saber. Consequentemente, nem os objetos *humanos* são os objetos naturais assim como estes se oferecem imediatamente, nem o *sentido humano*, tal como é imediata e objetivamente, é sensibilidade *humana*, objetividade humana. A natureza não está, nem objetiva nem subjetivamente, imediatamente disponível ao ser *humano* de modo adequado.” MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*, p. 128.

estabelecido que a natureza irá continuar a servir como o meio e o material para a autorrealização do homem na história”¹⁰³, muito do discurso do idealismo moderno é recuperado. E aqui, como lá, de muito pouco vale dizer que esse poder de autorrealização, ponto de transcendência no interior do campo sensível, é relativo ou reduzido a um mínimo: nascendo limitado pelas determinações materiais, o mínimo de transcendência da atividade humana não deixará de tender a um limiar máximo ao longo do desenvolvimento histórico. Da mesma maneira, nada muda quando se faz dessa “autorrealização” um processo “dialético” – a opondo à sua versão positivista ou iluminista em que ela é apresentada como um movimento contínuo e uniforme, que reconhece na história também “a representação das crises, dos conflitos ‘inconciliáveis’ e [o] ‘papel da violência’” – já que, ainda assim, a “autorrealização” acaba por dever ser apresentada como “realização última da ideologia do progresso (de sua *potência* irresistível), uma vez que ela visaria reunir todo este ‘negativo’ em uma síntese superior, para dar a ele um sentido e o colocar ‘em última instância’ a serviço do que parecia contradizê-lo”¹⁰⁴. A figura da dialética como realização do homem na história deverá persistir no pensamento de Marx por tanto tempo quanto sobreviver o idealismo com o qual seu programa de pesquisa buscava romper. A História mais uma vez se mostra como o nome próprio do processo desenvolvimento temporal do sujeito, grande calvário da humanidade até a redenção e sua emancipação no reino da liberdade e de uma autodeterminação tão completa quanto possível. Seu estágio final, a realização superior à qual ela já tendia desde o início, mesmo que com o “mínimo” de poder incondicionado no interior do sensível com a atribuição eminente da atividade à forma do homem, é um novo Reino do Homem que não pode deixar de reproduzir o Mundo Moral:

Somente nessa fase a autoatividade coincide com a vida material, o que corresponde ao desenvolvimento dos indivíduos até se tornarem indivíduos totais *e à perda de todo seu caráter natural*; e, assim, a transformação do trabalho em autoatividade corresponde à transformação do restrito intercâmbio anterior em intercâmbio entre os indivíduos como tais. Com a apropriação das forças produtivas totais pelos indivíduos unidos, acaba a propriedade privada.¹⁰⁵

¹⁰³ SCHMIDT, A. *The Concept of Nature in Marx*, p. 154.

¹⁰⁴ BALIBAR, E. *La philosophie de Marx*, p. 141.

¹⁰⁵ MARX, K. & ENGELS, F. *A ideologia alemã*, p. 74.

Encarado exclusivamente a partir dessa face, o pensamento de Marx poderá aparecer apenas como o capítulo mais recente da modernidade. Abstraído do sistema complexo que compõe o pensamento de Marx, esse vetor poderá compor o “marxismo” como reprodução “concreta” de todos os velhos temas do idealismo moderno. Para ele o homem

[...] está o centro de seu mundo como no centro de seu horizonte absoluto [...]. Não há nada no seu mundo que não seja *para ele*: ou, antes, nada em seu mundo que não seja *ele*, porque todos os objetos de seu mundo só são seus objetos na medida em que são a realização ou a projeção de sua essência. Os objetos de sua percepção são apenas seu modo de percebê-los, os objetos de seu pensamento são apenas seu modo de pensa-los, de sua afecção o seu modo de ser afetado. [...] O homem é, assim, Sujeito e seus atributos essenciais, objetivados na forma de objetos, lhe remetem apenas à sua própria essência. O homem está sempre no homem, porque – pequena frase [...] sobre a qual os participantes do Congresso Hegel no último verão em Moscou discutiram eruditamente – o mundo é o mundo do homem e o homem é o mundo do homem. [...] Na religião, o homem contempla seus próprios poderes, suas *forças produtivas* como poderes de um ser absoluto diante do qual ele se ajoelha para implorar piedade. [...] O Sujeito absoluto que é o homem encontra desse modo o absoluto em Deus, mas não sabe que o que ele encontra *é ele*.¹⁰⁶

Mas se é possível falar em contradição interna, é porque sabemos que *há um duplo no pensamento de Marx*. Com efeito, *no mesmo momento em que a forma do homem, ou o sujeito, era posicionada como força constituinte da história, Marx afirmava também a dissolução dessa forma em um campo material*. Como veremos, há em Marx não apenas uma antropologia moderna, mas uma *ontologia da relação* que destrói a forma do homem e faz a atividade sensível retornar ao nível de uma produção generalizada. Essa mesma oposição, entre antropologia filosófica e ontologia da relação, *é a que será retomada, na maturidade de Marx e na fortuna de todo marxismo, na forma da oposição entre o primado das relações de produção ou das forças produtivas*¹⁰⁷. É a própria distinção entre revisionismo e marxismo revolucionário que poderia, também, ser colocada nesses termos: a tarefa fundamental para a transformação radical de uma formação social consiste no desenvolvimento das forças produtivas ou na revolucionarização das relações sociais dominantes (i.e. na destruição da divisão do trabalho)? E não deve espantar que essa

¹⁰⁶ ALTHUSSER, L. “Soutenance d’Amiens” in *Solitude de Machiavel*, p. 224-225. O primeiro grifo é nosso.

¹⁰⁷ Cf. ALTHUSSER, L. *Sur la reproduction*, p. 240-249.

contradição se coloque no interior da prática teórica marxiana: como atividade que se desenrola no interior de formações sociais *divididas*, construída desde um cenário *dominado* pela perspectiva adversária (e, portanto, em certa medida *a partir dela*), essa prática deverá trazer *necessariamente* em seu interior um antagonismo de posições¹⁰⁸. Em relação a isso, a tarefa teórica assumida desde uma perspectiva revolucionária é estabelecer a linha que divide as duas perspectivas, relacioná-las a posições em luta em uma mesma relação social e conduzir de maneira tão ajustada quanto possível a avaliação do desvio¹⁰⁹. Encarado a partir de sua outra face, a única face materialista, por mais aberrante que possa parecer, a obra de Marx é também uma crítica radical da modernidade em uma pesquisa pelos meios de sua superação real. Ela não se limita a ser uma crítica sobre a dominação da classe capitalista nas sociedades modernas (i.e. dominadas pelas relações de produção capitalistas), mas uma crítica da estrutura das sociedades modernas. Se o socialismo “ortodoxo” se apresenta como continuação desse mesmo projeto moderno, é só na medida em que retoma aquilo que Marx devia ao idealismo com o qual rompia, em que retoma a posição de classe capitalista no nível das superestruturas, posição com a qual o projeto de Marx deveria romper; o socialismo “ortodoxo”, apresentando a obra de Marx como uma unidade sistemática e abolindo suas divisões internas, só o faz para restaurar exatamente o peso dos mortos e subordinar a isso *as verdadeiras invenções de Marx*. A crítica materialista incide, antes, sobre a própria forma da modernidade, sobre o sistema do sujeito, assim como sobre todas as suas ilusões humanistas e economicistas¹¹⁰.

3. *Marx, o materialista: elementos de uma retomada (ou: a produção da terra e o processo de vida)*

O problema poderia, agora, ser colocado de maneira mais precisa. Mas não o suficiente. O caso é que não se encontra, em momento algum na obra de Marx uma

¹⁰⁸ “Não vemos problema especial algum na coexistência, no seio de uma mesma doutrina teórica e prática, de elementos revolucionários, reformistas ou reacionários. Recusamos o golpe do ‘é pegar ou largar’, golpe que invoca o pretexto de que a teoria justifica a prática, já que nasceu desta [...]. Como se toda grande doutrina não fosse uma *formação combinada*, feita de peças e de pedaços, de diversos códigos e fluxos misturados, de parciais e derivadas que constituem a sua vida própria ou seu dever.” DELEUZE, G. & GUATTARI, F. *O anti-Édipo*, p. 160.

¹⁰⁹ “Reconhecer abertamente o erro, colocar abertamente suas causas, analisar a situação que o engendrou e discutir atentamente os meios para corrigir o erro – isto é o indício de um partido sério [...]”. LÊNIN, V.I. *A doença infantil do ‘esquerdismo’ no comunismo* in *Obras escolhidas – vol. 3*, p. 305.

¹¹⁰ Para a leitura da crítica de Marx como uma crítica à própria modernidade e não seu prosseguimento, cf. POSTONE, M. *Tempo, trabalho e dominação social*, pp. 18, 31-32 e 87.

exposição sistemática sobre o tema da atividade sensível. Se ela é identificada de imediato à forma do homem, cabe perguntar: *quid juris*? Veremos que com direito algum. Contra o materialismo burguês de tipo contemplativo, certamente! É preciso tematizar a matéria como prática, como atividade sensível, retornar a ela as potências produtivas confiscadas no processo de acumulação originária do idealismo. Mas porque identificar a atividade sensível ao domínio restrito da espécie humana, e repetir o processo de empobrecimento da natureza ao estado de uma pura objetividade como “fundo disponível”? Uma operação moderna, sem dúvida, mas qual e como? Em todo caso, nos parece que é apenas buscando o desenvolvimento efetivo e material da atividade sensível nos sinais do trabalho ou da atividade produtiva do homem que poderemos determinar com precisão a questão, e começar a enxergar o que, em todas as oscilações de Marx faz a grandeza de sua problemática, de suas ambiguidades e de suas respostas.

Desde o início, Marx mobiliza uma noção que tende a se apresentar sempre vinculada à noção de trabalho, e que não cessará de surgir como o sinal de que algo crucial se passa. Trata-se da noção de *vida*. Por exemplo: “A produção da vida, tanto da própria, no trabalho, quanto da alheia, na procriação (...)”¹¹¹. Ou ainda, e de maneira mais sugestiva:

“O primeiro pressuposto de toda a história humana é, naturalmente, a existência de indivíduos humanos vivos. *O primeiro fato a constatar é, pois, a organização corporal desses indivíduos e, por meio dela, sua relação dada com o restante da natureza.* (...) Toda historiografia deve partir desses fundamentos naturais e de sua modificação pela ação dos homens no decorrer da história. (...) Mas eles mesmos começam a se distinguir dos animais tão logo começam a *produzir* seus meios de vida, passo que é condicionado por sua organização corporal. Ao produzir seus meios de vida, os homens produzem, indiretamente, sua própria vida material. O modo pelo qual os homens produzem seus meios de vida depende, antes de tudo, da própria constituição dos meios de vida já encontrados e que eles têm de reproduzir. Esse modo de produção não deve ser considerado meramente sob o aspecto de ser a reprodução da existência física dos indivíduos. Ele é, muito mais, uma forma determinada de sua atividade, uma forma determinada de exteriorizar sua vida, um determinado *modo de vida* desses indivíduos. *Tal como os indivíduos exteriorizam sua vida*, assim são eles.”¹¹²

¹¹¹ MARX, K. & ENGELS, F. *A ideologia alemã*, p. 33.

¹¹² Ibid., p. 87. Os grifos são nossos.

A separação do sensível é correlata de uma partilha da vida no homem entre as condições de vida que ele recebe, e diante das quais é passivo e não se diferencia dos animais, e as que produz ativamente e exterioriza, das quais é sujeito. Toda a questão se passa em saber se a produção dos meios de vida humanos pode servir como modelo da atividade sensível, o que é o mesmo, se a atividade sensível pode e deve ser concebida segundo os moldes do trabalho. Ou ainda, talvez ela pudesse ser formulada da seguinte maneira: a vida, ou a atividade sensível, tem a forma do trabalho? Na verdade, Marx só pode identificar a produção humana dos meios materiais de vida e a atividade sensível por assumir um esquema histórico determinado, em que a atividade sensível deve ser concebida como “autoatividade”, realização autotélica ou orientação finalista da vida, como “livre produção” dos meios de existência do homem.

É verdade que se poderá protestar, e não sem razão. Afinal, um dos eixos d’*A ideologia alemã* não é libertar a atividade sensível da forma do trabalho? Seu autor dirá textualmente que em todas as revoluções anteriores a “forma da atividade permaneceu intocada, e tratava-se apenas de instaurar uma outra forma de distribuição [...] do trabalho entre outras pessoas, enquanto a revolução comunista volta-se contra a *forma* da atividade existente até então, suprime o *trabalho*”¹¹³. Ele poderá até mesmo definir o trabalho como “poder *sobre* os indivíduos”¹¹⁴, e dizer que a missão histórica do proletariado, de todos aqueles aos quais as classes dominantes impõem a forma do trabalho, é destruir esta forma. Enquanto as sociedades de classes impõem uma divisão entre o conjunto dos meios de produção e o produtor coletivo, elas dividem do mesmo modo o corpo social entre aqueles que se relacionam com estes meios como seus proprietários privados e aqueles que estão separados delas. Para os últimos, “privados de todo conteúdo real de vida”, o “trabalho, único vínculo que os indivíduos ainda mantêm com as forças produtivas e com sua própria existência, perdeu [...] toda aparência de autoatividade e só conserva sua vida definhando-a”¹¹⁵. Na verdade, o que se passa aqui é um dos momentos de maior oscilação do pensamento de Marx, um dos momentos em que a duplicidade real de sua herança se apresenta em de seus momentos de maior tensionamento. Veremos mais adiante até onde vai o grau de intensidade dessa dualidade. Mas o que nos importa agora é dizer que todo o drama teórico do Marx d’*A ideologia* é

¹¹³ MARX, K. & ENGELS, F. *A ideologia alemã*, p. 42.

¹¹⁴ Ibid., p. 52.

¹¹⁵ Ibid., p. 72.

apresentar o problema da supressão das sociedades de classes e da forma de atividade material que exigem e as sustenta, a forma do trabalho, ao mesmo tempo em que não deixa de conceber toda a atividade nas formas da atividade a ser suprimida. O grande paradoxo do pensamento marxiano é a colocação de um problema prático e teórico nos termos gerais do materialismo revolucionário que é travado pela insistência de um aparato teórico retirado do idealismo antropológico. Se, nos limites da sobrevivência do idealismo em Marx, o trabalho deve ser abolido, é na medida em que é concebido como uma atividade sempre remetida à propriedade privada dos aparatos produtivos, como a captura de seus produtos ou conteúdos efetivos pela burguesia. Ele não é, assim, nada além de uma forma rebaixada da autoatividade humana, do “trabalho vivo”, na produção de seus próprios meios de vida, e a destruição de sua forma está para além e não aquém dele. Nesses limites, a abolição do trabalho é encarada como apropriação de seus frutos efetivos pelo produtor ativo sem que por isso a própria natureza desta atividade se torne radicalmente diferente.

O sentido real dessa operação conceitual só se tornará patente com a elaboração d’*O capital*, duas décadas depois. E quando falamos em sentido real, falamos também da profunda dualidade¹¹⁶ envolvida no pensamento de Marx, que se desenvolvia em 1845 através de todas as questões sobre a produção de vida, a exigência do fim do trabalho e, em especial, a recolocação dos problemas práticos no eixo do campo sensível.

Com efeito, o que nos diz *O capital*? Em primeiro lugar, que a riqueza nas sociedades capitalistas aparece primeiramente como uma série de mercadorias, uma mercadoria sendo, sobretudo, “um objeto externo, uma coisa que, por meio de suas propriedades, satisfaz necessidades humanas de um tipo qualquer”¹¹⁷. Mas a mercadoria deve desdobrar-se em um duplo aspecto ou em dois fatores constituintes essenciais, valor de uso e valor de troca. O primeiro se confunde com e se inscreve no próprio corpo material do objeto, e diz respeito a seu uso ou consumo real, em uma relação determinada (por exemplo: o valor de uso do trigo é sua ingestão, o consumo de seu conteúdo energético e seus nutrientes). O valor de uso sempre remete à realidade intensiva de um corpo sensível, daí que ele seja dito “concreto”.

¹¹⁶ E, é preciso repetir, o que o que faz o “marxismo” e sua fundação no profundo idealismo moderno é a negação dessa dualidade e da radical intensificação do materialismo de Marx, sobretudo depois da redação dos *Grundrisse* de 1857. Cf. ALTHUSSER, L. *Sur la dialectique matérialiste* in *Pour Marx*, p. 161-225, mas também os textos de *Lire le Capital*.

¹¹⁷ MARX, K. *O capital*, p. 113. É sempre preciso seguir citando e lembrar que “[a] natureza dessas necessidades – se, por exemplo, do estômago ou da imaginação – não altera em nada a questão.”

Quanto ao segundo, ele é uma propriedade extrínseca e abstrata, uma relação quantitativa variável e condicionada entre valores de uso diversos (por exemplo: em determinadas circunstâncias, 100kg de trigo podem ser trocados por um equivalente em x de ferro ou y de ouro). São assim dois valores de uso independentes referidos a uma medida comum instituída segundo a qual podem ser quantificados. Se do ponto de vista de seus valores de uso as mercadorias só podem ser avaliadas como qualidades (ou, antes, como a troca de qualidades que constitui propriamente o consumo), do ponto de vista dos valores de troca elas devem ser avaliadas como quantidades puras em uma abstração total de seus usos concretos. Essa medida comum entre todas as mercadorias, essa ação de destituição de suas qualidades sensíveis que as refere a uma norma homogênea, pode ser apenas uma: o fato de que são objetos da atividade produtiva do homem. Do ponto de vista dos valores de troca nas mercadorias, será preciso dizer:

“Consideremos agora o resíduo dos produtos do trabalho. Deles não restou mais do que uma mesma objetividade fantasmagórica, uma simples geleia de trabalho humano indiferenciado, *i.e.* de dispêndio de força de trabalho humana, sem consideração pela forma de seu dispêndio. Essas coisas representam apenas o fato de que em sua produção foi despendida força de trabalho humana, foi acumulado trabalho humano. Como cristais dessa substância social que lhes é comum, elas são valores – valores de mercadorias.”¹¹⁸

É exatamente isso, afinal, o que Marx chamará de “trabalho abstrato”, como trabalho voltado para a produção do valor – ele mesmo expresso apenas através da forma do valor de troca – por oposição ao “trabalho concreto” como produção de valores de uso. Seguindo a mercadoria, a própria noção de “trabalho”, como é apresentada n’*O capital*, tem de se desdobrar em dois aspectos ou dois fatores, cada um deles relativo a uma das faces da mercadoria. Do trabalho útil ou concreto, o Marx nos diz que como criação de valores de uso, ele é “condição de existência do homem, independente de todas as formas sociais, eterna necessidade natural de

¹¹⁸ Ibid., p. 116. É preciso salientar também, e será necessário retomar este ponto em nossa exposição, que “uma coisa pode ser valor de uso sem ser valor. É esse o caso quando sua utilidade para o homem não é mediada pelo trabalho. Assim é o ar, a terra virgem, os campos naturais, a madeira bruta, etc. Uma coisa pode ser útil e produto do trabalho humano sem ser mercadoria. Quem, por meio de seu produto, satisfaz sua própria necessidade, cria certamente valor de uso, mas não mercadoria. (...) Por último, nenhuma coisa pode ser valor sem ser objeto de uso. Se ela é inútil, também o é o trabalho humano nela contido, não conta como trabalho e não cria, por isso, nenhum valor”, p. 118.

mediação do metabolismo entre homem e natureza e, portanto, da vida humana”¹¹⁹, retomando toda fraseologia anterior sobre a atividade sensível do homem e a produção material da vida. De fato, o trabalho concreto substitui, na economia interna d’*O capital* a noção de atividade sensível humana como atividade específica encarada do ponto de vista da produção de conteúdos empíricos para o consumo. Por outro lado, do trabalho abstrato – e é crucial reter este ponto –, como abstração da diferenciação sensível dos materiais no uso/consumo, ele só pode ser concebido como “dispêndio de força de trabalho humana, sem consideração pela forma de dispêndio”.

“Alfaiataria e tecelagem, embora atividades produtivas qualitativamente distintas, são ambas dispêndio produtivo de cérebro, músculos, nervos, mãos, etc., humanos e, nesse sentido, ambas são trabalho humano. Elas não são mais do que duas formas diferentes de se despendar força humana de trabalho. (...) Mas o valor da mercadoria representa unicamente trabalho humano, dispêndio de trabalho humano. (...) Ele é um dispêndio da força de trabalho simples que, em média, toda pessoa comum, sem qualquer desenvolvimento especial, possui em seu organismo corpóreo.”¹²⁰

O que vemos, então, é que *é apenas do ponto de vista do trabalho abstrato e do recalçamento da matéria sensível e seus usos que o dispêndio de energia humana pode se tornar o referencial privilegiado da produção, na medida em que o corpo humano passa a ser considerado isoladamente como fonte da produção material.* Na produção dos valores de uso toda atividade é necessariamente vinculada a suas determinações específicas, o material sobre o qual se aplica e sua singularidade processual. A planificação de todas as atividades sensíveis que se exercem no e pelo homem em uma mesma atividade genérica só é possível com a abstração do empiricamente determinado e sua referência ao elemento comum de todas elas, a saber, o dispêndio de energia do corpo humano, considerado a partir da abstração de suas relações materiais ou externas como o referencial principal da atividade produtiva. Deste ponto de vista, a vida, como (re)produção do homem ou atividade sensível passa a ser concebida sob os moldes do trabalho como atividade que produz seus próprios fins. O que assistimos é, talvez, o desenvolvimento pelo próprio Marx de uma crítica nunca efetuada, mas que se realiza tendencialmente em sua obra, do tema da autoatividade e

¹¹⁹ MARX, K. *O capital*, p. 120.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 122.

da autorreferência do homem como atividade sensível, a própria noção de autoatividade sendo possível apenas do ponto de vista do trabalho abstrato. Nos parece que é do ponto de vista da crítica radical do trabalho abstrato e da forma do valor que toda a categorização anterior de Marx sobre os temas da atividade e do trabalho em geral deveriam ser revistas. Não é verdade que Marx, já desde *A ideologia* usava o vocabulário do trabalho para descrever a atividade sensível, como vimos? E, ainda, algo indica que mesmo a noção de trabalho concreto, como categoria que deveria exprimir uma produção livre da autorreferencialidade do homem está profundamente carregada desse idealismo antropológico.

É preciso, antes de prosseguir, fazer algumas considerações sobre o papel da noção de trabalho abstrato como eixo de inteligibilidade dos processos produtivos. Consideremos a produção capitalista e vejamos o que se passa com os processos de produção sociais dominados pela forma do trabalho abstrato. O mundo capitalista, revelando-se como império absoluto da forma do valor (*Wertform*), entendida como quantidade abstrata de trabalho humano acumulado no corpo de um objeto, deverá estender ao máximo a imposição desta forma às coisas sensíveis. Se o trabalho humano despendido na formação de um produto é o elemento principal na composição riqueza material, a quantidade global de objetos formados pelo trabalho, enquanto os únicos suportes materiais possíveis do valor, deverá se proliferar ao máximo, para além mesmo da satisfação possível do produtor coletivo. Em outros termos, a imensa proliferação de mercadorias no mundo capitalista só indiretamente está ligada ao consumo imediato do produtor coletivo. Esta proliferação é, antes, função do processo ilimitado de acumulação do valor – e as crises capitalistas, das crises de superprodução à atual crise ambiental, o demonstram sem cessar – como recodificação da realidade material dos objetos segundo a lei de um axioma vazio, o valor, formalizando a conversão dos corpos materiais em uma quantidade abstrata passível de apropriação e circulação. Como dirá o teórico “exatamente ao contrário da objetividade sensível e crua dos corpos das mercadorias, na objetividade de seu valor não está contido um único átomo de matéria natural”¹²¹. O processo de autovalorização do valor, ou seja, sua reprodução cumulativa na circulação capitalista como “sujeito automático do processo”¹²², é também autovalorização do trabalho abstrato, do dispêndio de energia humana tomado como um fim em si mesmo. Não

¹²¹ MARX, K. *O capital*, p. 125.

¹²² Ibid., p. 230.

caberia dizer o mesmo de um eventual processo de autodeterminação absoluta da atividade produtiva do homem, em sua repetição das te(le)ologias idealistas do trabalho? A história, como processo progressivo de auto-realização do homem por sua produção material expansiva, deverá se realizar em todo caso como reelaboração progressiva do meio natural e daquela sua parcela que constitui a “natureza humana”. Como não enxergar aí uma disposição categorial vinculada ao imaginário “marxista” que conecta trabalho e acumulação produtiva, um expoente último de todas as ideologias do progresso? O império do valor é, portanto, um regime contra o sensível, um modo de produção, certamente, mas ao ponto em que se converte em modo de destruição. Se ele assume a aparência da luta de uma transcendência absoluta contra a matéria e a vida, é preciso no entanto lembrar que a aparência fantasmagórica dessa abstração é uma ilusão sustentada na abstração (separação) *real* de fluxos materiais. O valor é o delírio suicida da matéria.

É verdade que poderíamos ser acusados de foçar os textos com a analogia entre trabalho abstrato e autoatividade, uma vez que o trabalho abstrato só seria possível como esvaziamento do conteúdo “concreto” do trabalho em nome do valor ou como alienação do trabalho vivo nas formas de apropriação capitalistas. Mas se trata aqui de identificar uma tendência real no texto marxiano, uma tendência expressa na identificação da forma da atividade produtiva como uma atividade teleológica e fundada em si mesma, e isso por mais que se fale na “superioridade” do regime do trabalho vivo em relação ao regime do trabalho morto. A verdadeira questão a ser colocada é saber se, ao fim, *o “trabalho vivo” ou a atividade produtiva humana não são concebidos sob o signo do trabalho abstrato*. E nos parece que é exatamente isso o que se passa e que Marx, ainda quando coloca o problema de maneira precisa e dá a si mesmo todos os meios de resolvê-lo, acaba por tomar uma via inadequada, viciada por todo o aparato humanista e moderno do qual estava impregnado desde o início. Quando dizemos que trabalho abstrato e autoatividade são noções que operam no mesmo sentido, trata-se de apontar que em ambos os casos a toda atividade produtiva é desenvolvida tendo o corpo do homem como referencial fundante ou instância de constituição do sentido, como norma do processo produtivo. Quando se objeta a isso que a noção de “autoatividade”, ainda que repetida insistentemente por Marx, não é exatamente o mesmo que a noção idealista de atividade, que sua produção é aquela descrita pelo trabalho concreto como produção de valores de uso, e que apenas com o trabalho concreto temos um “humanismo concreto”, uma

atividade referida realmente ao homem empiricamente existente, o que se deixa de lado (e que retorna imediatamente ao discurso por outros meios) é que é sempre nos termos da “liberdade humana no trabalho” e dos poderes de autodeterminação do homem que se trata. Buscando dar um conteúdo efetivo aos esquemas idealistas da atividade indeterminada do homem, se substitui o Espírito pelo “homem concreto”, ao se dizer que a autoatividade do homem tem um valor relativo e não absoluto, mas isso tampouco muda nada (e veremos que, na verdade, essa “relatividade” é só uma concessão verbal, e que, ao fim, ela permanece tão absoluta quanto antes)¹²³. E se o trabalho concreto se propõe a ser a elaboração mais precisa da temática da autoatividade, seria preciso retomar a primeira caracterização positiva do trabalho concreto para compreender o que está em jogo. Em relação a ele Marx nos diz que no ato da produção, “o homem pode apenas proceder como a própria natureza, isto é, pode apenas alterar a forma das matérias. (...) Portanto, o trabalho não é a única fonte dos valores de uso que ele produz, a única fonte da riqueza material. O trabalho é o pai da riqueza material, como diz William Petty, e a terra é a mãe.”¹²⁴

Vemos, em primeiro lugar, que do ponto de vista do trabalho concreto a atividade é composta novamente de dois elementos fundamentais, o trabalho e a natureza. Mas não é por acaso que Marx os nomeia, seguindo o vocabulário aristotélico, forma e matéria, pai e mãe: o sentido que sobrevoa o enunciado é o de que o trabalho é o fator ativo, e a natureza o fator passivo. E ainda que se diga que o trabalho opera exatamente da mesma maneira que a natureza, e que a natureza nesse sentido também possa ser considerada como sujeito de atividade produtiva, como atualização de uma forma em uma matéria, a verdade é que em relação ao trabalho humano a própria atividade produtiva da natureza é sempre secundária, se comporta como uma matéria em relação a uma forma. Daí a eminência da atividade humana em relação à atividade natural: ali onde começa a história, ali há uma suplementação ideal da atividade da natureza. Como vemos, é a moldagem de um material virgem nas formas ativas do trabalho humano o que constitui primeiramente um valor de uso. Se, do ponto de vista do consumo dos valores de uso, o dispêndio da força de

¹²³ Sabemos bem que todas as tentativas de leitura idealista da obra de Marx operam dessa maneira, encarando a “dialética materialista” como uma simples mudança do termo que era considerado como o conteúdo essencial da dialética hegeliana, da Ideia para o “homem concreto”, do Espírito para a “economia”, ao mesmo tempo em que se mantinham todas as formas. Para a crítica desse desvio, cf. ALTHUSSER, L. *Pour Marx*, especialmente pp. 75, 89-91, 196-206.

¹²⁴ MARX, K. *O capital*, p. 121. Para uma exposição da dinâmica hilemórfica da relação entre as leis naturais e a apropriação humana, cf. SCHMIDT, A. *The Concept of Nature in Marx*, p. 96.

trabalho humana não é mais *o único referencial*, envolvendo do mesmo modo as qualificações materiais e seus usos concretos, ele é certamente *o referencial privilegiado*. Importa muito pouco se diante disso se levanta em consideração a categoria de necessidade: pode se dizer que é preciso que o homem coma antes de pensar e se sua fome vem sempre em primeiro lugar, e que ele continua determinado pela constituição de seu corpo, e que, nesse sentido, se o homem se percebe como “centro do mundo” é por razões absolutamente determinadas e pragmáticas. O que se deixa de lado quando se diz isso é a própria dinâmica de produção de uma “segunda natureza” ou de “novas necessidades” que constitui o “primeiro ato histórico”: mesmo satisfeitas as “necessidades primárias” do homem, Marx crê que o ato do trabalho produz novas necessidades que lhes são próprias e que, satisfeito o nível mítico da escassez alimentar, é em torno de necessidades produzidas por ele mesmo que o homem passa a produzir. Sua centralidade metafísica acaba por não se desfazer jamais. Mais ainda, é preciso lembrar que

Pressupomos o trabalho numa forma em que ele diz respeito unicamente ao homem. Uma aranha executa operações semelhantes às do tecelão, e uma abelha envergonha muitos arquitetos com a estrutura de sua colmeia. Porém, o que desde o início distingue o pior arquiteto da melhor abelha é o fato de que o primeiro tem a colmeia em sua mente antes de construí-la com a cera. No final do processo de trabalho chega-se a um resultado que já estava presente na representação do trabalhador no início do processo, portanto *um resultado que já existia idealmente*. Isso não significa que ele se limite a uma alteração da forma do elemento natural; ele realiza neste último, ao mesmo tempo, seu objetivo que ele sabe que determina, como lei, o tipo e o modo de sua atividade e ao qual ele tem de subordinar sua vontade. (...) Os momentos simples do processo de trabalho são, em primeiro lugar, *a atividade orientada a um fim*, ou o trabalho propriamente dito; em segundo lugar, seu objeto e, em terceiro, seus meios.¹²⁵

Ora, do processo de trabalho, Marx diz que ele é uma “atividade orientada a um fim – a produção de valores de uso”, realizada como “apropriação do elemento natural para a satisfação de necessidades humanas, condição universal do metabolismo entre homem e natureza, perpétua condição natural da vida humana,

¹²⁵ MARX, K. *O capital*, p. 256. Os grifos são nossos. Enquanto as abelhas envergonham os arquitetos, Marx poderia orgulhar os idealistas alemães com sua exposição: encontramos em uma mesma passagem a preexistência da representação dos fins em relação a uma atividade empírica, seu primado ativo em relação aos produtos do trabalho, a determinação como lei e até uma pequena lista de faculdades.

(...) comum a todas as formas sociais”¹²⁶. Excluídos os homens primitivos, produzidos por *generatio aequivoca*, determinados apenas pela satisfação de suas baixas necessidades instintivas ou primárias, a atividade sensível no domínio do trabalho atinge seu máximo nível de sofisticação na preexistência ideal dos fins. Que os fins sejam objetos a serem consumidos atualmente não desloca a questão uma vez que, repetimos, o homens suplantam suas necessidades instintivas por novas nascidas do trabalho, por *necessidades essencial e exclusivamente humanas*; em outros termos, o fundamento da necessidade histórica passa a ser o próprio trabalho. Como seria diferente uma vez que a natureza humana dada é transformada ou humanizada, criando a si mesma no processo do trabalho? Mais uma vez, é o trabalho que passa a se condicionar circularmente e a seu desenvolvimento processual. Vemos claramente como foi possível toda a falação em torno do “pôr teleológico do trabalho”. Se, por um lado, é claro que o trabalho abstrato não pode ser confundido com o trabalho concreto e a autoatividade em absoluto, por outro não seria preciso lembrar novamente que passamos de um processo produtivo autorreferenciado ao um processo produtivo que toma em si mesmo um “referencial privilegiado” (e, levando em conta o processo histórico de produção de necessidades, o único)? Qual seria, então, o corte radical entre uma autorreferência imediata e uma autorreferência tendencial que se desdobra por si mesma? Não é, aliás, sintomático que Marx use repetidamente o termo “trabalho” para qualificar duas atividades produtivas, uma genérica e a outra restrita à forma do valor, como se algo de fundamental se conservasse em ambas? É, aliás, a produção de valores do uso o sentido do trabalho, mas entrevemos qual é o sentido que condiciona a reprodução histórica dos valores de uso. E poderia ser de outro modo, dado que desde o início Marx sempre operou uma divisão distributiva entre o homem e a natureza, fazendo da atividade do primeiro sua autoinstituição ou *humanização* para além e contra a segunda, mantida apenas como matéria ou atividade secundária à qual a forma da atividade humana se aplica? O apelo à “unidade dialética entre o homem e a natureza” – ou o que quer que o valha – retoma, na verdade, a ideia de uma relação de separação. E essa separação, sabemos bem a que ela veio. Em todo caso, toda a série de enunciados sobre a autoatividade, a história como produção dos meios materiais da vida do homem e criação de novas necessidades, os fins ideais do trabalho e sua teleologia, todos eles tem um único sentido: o primado da forma do homem em uma das

¹²⁶ Ibid., p. 261.

metades tendenciais da obra de Marx. Como um materialista que desde o início exigia um novo método em teoria e a colocação de todos os problemas em função do campo sensível pode ceder a todo esse idealismo antropológico?

Em certo sentido, tudo se passa como Marx, à sua maneira, repetisse o prodigioso erro de Kant. Ao descobrir o fabuloso domínio do transcendental e das condições de possibilidade da experiência, Kant trai todo o avanço genial de seu pensamento ao conceber o transcendental sob os moldes da identidade psicológica do eu empírico no tempo, ao conceber as condições sob a imagem do condicionado. Não era esse o sentido da forma da identidade como norma de uma atividade universal? *Tudo se passa como se Marx fizesse o mesmo ao descobrir o fabuloso domínio da atividade sensível* – e da colocação dos problemas sócio-políticos em termos materiais – *enquanto a concebe sob os moldes empíricos do trabalho abstrato temporalmente condicionado que encontra nas sociedades modernas, considerando o condicionante sob a forma do condicionado*; tudo se passa como se todas as inspirações profundamente materialistas de Marx, sua problemática urgente fossem traídas, ao fim, sob o olhar do trabalho, sob a forma do homem e do gasto de energia humana considerado como um fim em si mesmo. A atividade sensível genérica e a prática passam a ser concebidas sob o modelo de um de seus exercícios possíveis, o mais baixo ou mais limitado, o modelo do trabalho. É essa a motivação que leva Marx a retomar a divisão da natureza nos sistemas modernos, mas também a refazer de maneira “materialista” todas as odisséias que o idealismo alemão produziu em torno do trabalho e da história como a derivação propriamente social e política do sistema do sujeito. Ao seu modo, não teria o próprio Marx reproduzido todo o mito moderno do sujeito e da História, concebendo a atividade viva sob a Lei do trabalho? Seria preciso lembrar aqui das indicações de Lafargue:

Uma estranha loucura possui as classes trabalhadoras das nações em que reina a civilização capitalista. Esta loucura leva a misérias individuais e sociais que, há dois séculos, torturam a triste humanidade. Esta loucura é o amor do trabalho, a paixão moribunda do trabalho, levada até o esgotamento das forças vitais do indivíduo e de sua prole. Ao invés de reagir contra essa aberração mental, os padres, os economistas, os moralistas sacrosantificaram o trabalho. [...] E, no entanto, o proletariado, a grande classe que compreende todos os produtores das nações civilizadas, a classe que, se emancipando, emancipará a humanidade do trabalho servil e fará do animal humano um ser

livre, o proletariado, traíndo seus instintos, desconhece sua missão. Rude e terrível foi seu castigo. Todo tipo de miséria individual e social nasceu de sua paixão pelo trabalho.¹²⁷

Sabe-se até que ponto o “marxismo” reproduziu o louvor religioso ao trabalho, e sabe-se como, em cada caso, esse discurso humanista estava vinculado às piores formas de economicismo. Ele retoma em muito os teóricos burgueses que encontravam nesse mesmo louvor um canto à Lei e à Virtude. Sabe-se de seu papel em Kant¹²⁸ e Fichte¹²⁹, de sua elaboração na *Fenomenologia do Espírito* de Hegel. Como não encontrar o mesmo tom em todas essas glorificações do trabalho? Quando no quarto capítulo da *Fenomenologia* a figurada consciência servil, escravizada pela figura da consciência de um mestre que conseguiu lhe impor seu desejo, torna-se a mediação universal entre a consciência do mestre e o mundo, ela só pode fazê-lo através do trabalho. É por meio dele que a consciência suprime “em todos os seus momentos singulares o laço que a liga ao ser-aí natural, e ela elimina este último pelo trabalho”¹³⁰, em uma operação que nega todas as determinações naturais e no entanto não as aniquila. As determinações singulares, empiricamente existentes, só subsistem como objetos do trabalho da consciência. A consciência servil, ou trabalhadora se descobre como a verdade da consciência de si em geral, e seu sentido último está no trabalho assim como seu destino está na produção dos objetos do trabalho, ao ser-aí natural cabendo apenas seu conteúdo indeterminado e à consciência do trabalhador sua forma. Não é sempre a mesma fraseologia teológica? Assumindo a perspectiva do trabalho, o “marxismo” retoma a concepção burguesa sobre a riqueza e o valor, fazendo do trabalho o elemento constituinte da vida social. O trabalho “se torna a base ontológica da sociedade”, a essência da qual o valor seria apenas a aparência alienada sob o capitalismo. Daí que ele se apresente também como o núcleo da racionalidade e o elemento em nome do qual toda a reestruturação material da

¹²⁷ LAFARGUE, P. *Le droit à la paresse*, p.18-22.

¹²⁸ “Parece que a natureza não se preocupa com que ele [o homem] viva bem, mas, ao contrário, *com que ele trabalhe de modo a tornar-se digno, por sua conduta, da vida e do bem estar.*” KANT, I. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, p. 7. O grifo é nosso.

¹²⁹ “Cada um tem que poder viver do seu trabalho, reza o princípio em vigor. Poder viver é, portanto, algo que está condicionado pelo trabalho, e não há direito à vida onde esta condição não estiver preenchida.”, FICHTE, J. G. *Fundamento do direito natural segundo os princípios da doutrina da ciência*, p. 169.

¹³⁰ HEGEL, G. W. F. *Phénoménologie de l'esprit*, p. 209.

sociedade deveria ser operada¹³¹. Mas sabemos como a imagem do trabalho está profundamente relacionada às relações de produção modernas e ao processo de separação: que ela pudesse e possa ser ainda mobilizada de maneira tão extensa não é mais do que um sintoma do tipo de práticas sociais que os revisionistas de todos os tipos mobilizam.

Por outro lado, sabemos que há algo além disso que se passa no comunismo. Com efeito, se Marx assume a forma do trabalho como condição universal da “interação entre o homem e a natureza” e como base do círculo da necessidade, e, em suma, faz do trabalho o núcleo da atividade material do homem, há ainda mais do que isso. Quando a necessidade do trabalho era apresentada na forma idealista da superação da “dominação da natureza sobre o homem”¹³² era ao mito da passagem do homem como animal sensível ao homem como liberdade suprassensível que se retornava. E, ao mesmo tempo que a história era apresentada como história da necessidade do trabalho, o trabalho era apresentado como elemento essencial do processo de vida material do homem. Mas, por outro lado Marx não afirmava também que a história dessa necessidade era, em muitos sentidos, uma “pré-história”, e que a vida não se reduz ao trabalho¹³³? Em certo sentido, a vida estava mesmo para além do trabalho e contra ele. Não é por outra razão que as correntes mais fortes do marxismo revolucionário poderão apresentar o antagonismo proletário como uma recuperação do tempo de vida, em que o proletariado só aparece como o antagonista universal por ter sido exatamente aquele que foi abstraído e que luta para recuperar seus poderes produtivos¹³⁴.

A sociedade moderna é realmente a *civilização do trabalho*. A sociedade capitalista não pode ser senão isso. Por isso, no decurso do seu desenvolvimento histórico, pode mesmo assumir a forma do “socialismo”. A sociedade do capital [é] a sociedade do *trabalho industrial* e, por conseguinte, do trabalho operário. É deste modo

¹³¹ “Quando o ‘trabalho’ é o ponto de vista da crítica, considera-se que o nível histórico de desenvolvimento da produção determina a adequação relativa dessas relações existentes, que são interpretadas em termos do modo existente de distribuição. A produção industrial não é o objeto de uma crítica histórica, mas é postulada como a dimensão social que, cada vez mais ‘agrilhada’ pela propriedade privada e pelo mercado, servirá como base da sociedade socialista”, de modo que a contradição do capitalismo é apresentada como a contradição entre o trabalho e o modo de distribuição do valor. POSTONE, M. *Tempo, trabalho e dominação social*, pp. 81, 84-85.

¹³² Cf., por exemplo, SCHMIDT, A. *The Concept of Nature in Marx*, p. 82-83.

¹³³ Cf. MARX, K. *Grundrisse*, p. 325. Para uma análise deste ponto, ver CLEAVER, H. *Leitura política de ‘O capital’*, p. 148-151.

¹³⁴ NEGRI, A. *Marx beyond Marx*, pp. xvii-xviii, 86-87.

que devemos arranjar coragem para combater o capitalista. Mas o que fazem os operários se não lutar contra o patrão? Não lutam, antes de mais, contra o trabalho? Não dizem *não*, antes de mais nada, à transformação da força de trabalho em trabalho? Não recusam eles, antes de mais, *receber* trabalho do capitalista?¹³⁵

E coube ao próprio Marx uma grande viravolta final em que todo o idealismo tendia a ser superado por um novo materialismo revolucionário, foi o próprio Marx quem, por fim, traçou os esboços da vinculação de uma nova teoria da produção e de uma política radical do processo de vida.

Questão de primeira ordem: quando dizemos que há algo mais que se passa no comunismo, que há uma outra tendência no pensamento de Marx, de que se trata, precisamente? Se, para a análise dos enunciados de Marx que apontavam no sentido de um idealismo antropológico foi necessária toda uma elaboração de seus pressupostos conceituais, a mesma tarefa deveria se colocar para um outro grupo de enunciados. Da mesma maneira que era preciso, em relação ao desvio idealista, apontar o sistema conceitual ou a filosofia que o sustentam, seria preciso, olhando para enunciados de outro sentido – e mesmo de sentido oposto – fazer o mesmo e colocar a questão da condição de sua possibilidade. O procedimento das investigações de Marx, como dissemos, só pode ser apresentado do ponto de vista de suas relações com uma conjuntura dada, e as contradições de seu pensamento são as contradições de uma conjuntura (não há sistematismo no pensamento de Marx, ou, se há, é apenas sob a condição de submeter o sistematismo à abertura e à proliferação das contradições). O corte de 1845 e a invenção de novas categorias (em primeiro lugar a categoria de *relações de produção*, mas também as de *modo de produção*, *forças produtivas*, *ideologia*, etc.) nos parece um momento irrecusável (com a exceção dos sacerdotes do humanismo) do início de uma tendência de elaboração materialista contra o idealismo antropológico da juventude de Marx. Mas o corte epistemológico que inaugura o processo de elaboração do materialismo histórico não é a única ruptura de Marx com o idealismo; como vimos, esse mesmo idealismo sobrevive nos trabalhos de maturidade sob formas cada vez mais delicadas, mas, por outro lado as sobrevivências são afetadas ainda por outras rupturas ao longo desse processo de

¹³⁵ TRONTI, M. *Operários e capital*, p. 265.

elaboração¹³⁶. Mais ainda: o materialismo de Marx encontra a si mesmo em uma potência superior no momento de uma ruptura final.

O desenvolvimento da contradição interna do pensamento de Marx, entre a concepção da história como processo de antagonismo material e uma imagem da história como progresso totalizante de tipo idealista, não podia se resolver por si mesmo: sendo aberto e vinculado à exterioridade material de uma conjuntura, é sempre do exterior que as zonas problemáticas da teoria marxiana encontraram processos de resolução. E em 1871, é um novo acontecimento que se passa nesse campo, e o encontro desse acontecimento desloca todos os horizontes de então; “o que resultou praticamente disso foi a interrupção de seu projeto. A partir deste momento, ele não deixa de trabalhar, mas está certo de não ‘terminar’ mais, de não chegar mais a uma ‘conclusão’. *Não haverá conclusão*”¹³⁷. Mas a nova situação levará Marx a novas indicações e direções que revelam a contradição central em seu pensamento, mas também o sentido real de suas invenções teóricas (tanto o sentido de seus desvios, que encontram sua causa na sobrevivência do idealismo, como o de uma orientação geral materialista que indica a via pela qual suas pesquisas deveriam ser mobilizadas) e apontam para a intensidade superior da ruptura materialista. O acontecimento em questão tem – como todo grande acontecimento – um nome próprio: Comuna. Qual é o sentido da ruptura ideológica que a Comuna de Paris opera? Ela é a experimentação histórica que “interrompe” o desvio de Marx ao tipificar o primado das relações de produção e seu vínculo imediato com as superestruturas. De fato, o esquema economicista de Marx até então o levava a apostar que “embora a *iniciativa* revolucionária provavelmente virá da França, apenas Inglaterra pode servir como a *alavanca* para uma revolução *econômica* séria”¹³⁸.

¹³⁶ Cf. nota 75. O *corte* remete ao processo de elaboração de novas categorias teóricas, e portanto a passagem a um novo campo de saber, o materialismo histórico, contra as concepções burguesas da história (e, inclusive, com o historicismo; cf. ALTHUSSER, L. *L'objet du 'Capital'* in *Lire le Capital*, p. 310-345). A *ruptura* remete a todos os momentos de crise e superação de uma posição ideológica burguesa. A elaboração de uma prática e um imaginário revolucionários, surgindo em uma sociedade dominada pela posição contrária, só podem se fazer por processos de rupturas, e ainda que essas rupturas possam não levar diretamente à elaboração de novas categorias teóricas em um corte, este as pressupõe.

¹³⁷ BALIBAR, E. *La philosophie de Marx*, p. 167.

¹³⁸ “Ela é o único país em que não existem mais camponeses e em que a propriedade da terra está concentrada em umas poucas mãos. Ela é o único país em que a forma *capitalista* – ou seja, o trabalho combinado em grande escala sob investidores empreendedores capitalistas – assumiu praticamente toda a produção. É o único país em que a *grande maioria da população consiste em trabalhadores assalariados*. [...] Enquanto por um lado a propriedade fundiária e o capitalismo tem o seu centro clássico nesse país, as *condições materiais* para a sua *destruição*, por outro lado, estão mais maduras aqui.” MARX, K. *Confidencial communication on Bakunin*. Da mesma maneira, cisão da AIT encontra suas razões reais aqui. Contra o mito do “autoritarismo” de Marx (por exemplo, no que dizia respeito à questão sindical,

Apresentando o grau mais desenvolvido das formações capitalistas, como seria possíveis que novas relações de produção não viessem da Inglaterra? Mas o caso é que é exatamente da França que elas vieram, e o novo tipo de organização institucional inventado com a Comuna está associado a todo um novo mundo de experimentações na organização da produção cooperativa, dando enfim corpo ao grito de guerra de uma “livre associação dos produtores”¹³⁹.

Se, portanto, o pensamento do materialismo histórico se dividia entre uma perspectiva idealista, que pensava o processo histórico como o desenvolvimento de um núcleo ou essência *transcendente* (porque trans-histórico) – fossem o “homem concreto” ou o automatismo do desenvolvimento das forças produtivas –, e uma perspectiva materialista, que encarava o processo histórico como o dinamismo antagônico de forças *imanes* (porque constituídas no processo histórico) – que se exprime no primado das relações de produção sociais –, não é de se espantar que o acontecimento da Comuna marque a vitória final da tendência materialista no pensamento de Marx, ainda que ela não tenha encontrado o tempo necessário para amadurecer em um corpo teórico consistente. É com essa vitória que Marx poderá, afinal, suprimir todo o horizonte de pensamento que reproduzia o tema da separação e o sistema do sujeito; a forma do homem e seu destino moral serão, afinal, ultrapassados ao serem reintegrados em um campo de produção geral, realmente à altura do conceito de atividade sensível. E o enunciado que o faz, que exprime essa vitória, nós o tomamos como a frase secreta do pensamento tardio de Marx, como a grande construção de um duplo materialista no interior de sua obra e que encarna toda a sua grandeza. Não é de espantar, aliás, que no mesmo momento deste enunciado, nas primeiras elaborações ao fim da Comuna, Marx tenha se voltado para a etnologia e o estudo de vias *singulares* e plurais para a efetuação do movimento comunista (muito distantes da unilinearidade histórica dos textos dos anos 40...). Seria preciso, assumindo a perspectiva desse duplo, olhar para o “marxismo” e repetir como Borges: “o outro me sonhou, mas não me sonhou rigorosamente”. Essa frase secreta, esse índice de força atravessando um corpo já envelhecido, de

Marx afirmava a absoluta necessidade de formas organizativas descentralizadas e capazes de romper com os costumes disciplinares do meio sindical), é o economicismo que leva Marx e o Comitê Central da AIT a tentarem centralizar as ações na Inglaterra, para o (justo) descontentamento das seções da periferia da Europa.

¹³⁹ Não poderemos nos deter na análise da Comuna e de seu impacto na obra de Marx. Remetemos a ROSS, K. *Communal Luxury*, especialmente p.77-89, e a BALIBAR, E. *La philosophie de Marx*, p. 168-179.

onde ele vem? Diante das posições vergonhosas que os “marxistas” alemães assumiam ao se fundir com as instituições de Lassalle, encarnações finais do projeto do “socialismo de Estado” no século XIX, Marx deverá, contra esse novo bloqueio, elevar sua potência de pensamento ainda mais alto. É isso o que faz da *Crítica do programa de Gotha* uma tomada de posição profundamente intempestiva. É então que se dirá:

“1) ‘O trabalho [diz o programa de Gotha] é a fonte de toda riqueza e toda cultura, e como o trabalho útil só é possível em sociedade e por meio da sociedade, o fruto do trabalho pertence inteiramente, com igual direito, a todos os membros da sociedade.’

Primeira parte do parágrafo: ‘O trabalho é a fonte de toda riqueza e toda cultura.’

O trabalho *não é a fonte* de toda riqueza. A *natureza* é a fonte de todos os valores de uso (e é em tais valores que consiste propriamente a riqueza material!), *tanto quanto* o é o trabalho humano, *que é apenas a exteriorização de uma força natural*, a força de trabalho humana.”¹⁴⁰

“A natureza é a fonte de todos os valores de uso (e é em tais valores que consiste propriamente a riqueza material!), *tanto quanto* o é o trabalho humano, *que é apenas a exteriorização de uma força natural, a força de trabalho humana.*” Poderíamos encontrar aí toda a terminologia dos trabalhos anteriores: a caracterização da atividade humana como trabalho, o tema dos valores de uso e mesmo certa distinção categorial entre o

¹⁴⁰ MARX, K. *Crítica do Programa de Gotha*, p.23. Os dois últimos grifos são nossos. Seria preciso seguir citando: “Essa frase pode ser encontrada em todos os manuais infantis e está correta, desde que se *subentenda* que o trabalho se realiza com os objetos e os meios a ele pertinentes. Mas um programa socialista não pode permitir que tais fraseologias burguesas possam silenciar as *condições* que, apenas elas, dão algum significado a essas fraseologias. Apenas porque desde o princípio [do processo histórico, concebido como história da luta de classes] o homem se relaciona com a natureza como proprietário, a primeira fonte de todos os meios e objetos de trabalho, apenas porque ele a trata como algo que lhe pertence, é que seu trabalho se torna a fonte de todos os valores de uso, e portanto de toda riqueza. Os burgueses têm excelentes razões para atribuir ao trabalho essa *força sobrenatural de criação*; pois precisamente do condicionamento natural do trabalho segue-se que o homem que não possui outra propriedade senão sua força de trabalho torna-se necessariamente, em todas as condições sociais e culturais, um escravo daqueles que se apropriam das condições objetivas do trabalho. Ele só pode trabalhar com sua permissão, portanto, só pode viver com sua permissão.” A noção de exteriorização encontra sua gênese no pensamento hegeliano, no qual a exteriorização é, sobretudo, a exteriorização da Ideia na natureza sensível, sua negação. Ela é a passagem da unidade inteligível interior à diversidade sensível externa. Ela é conservada, ainda nesse sentido, nos textos de juventude de Marx. Mas aqui, nos textos tardios, a exteriorização remete a uma operação completamente distinta: ela não é a exteriorização de um sujeito ideal em um objeto sensível, mas desdobramento da atividade sensível (“exteriorização de uma força natural”) em uma forma específica (“a força de trabalho humana”). Cf. HEGEL, G.W.F., *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*, §247-251 e MARX, K. *Manuscritos econômico-filosóficos*, p. 81-83.

homem e a natureza. Mas é mesmo isso que se passa? Víamos que n’O *Capital* já eram identificados dois fatores na composição dos valores de uso, o trabalho e a natureza. Mas a distribuição dos fatores se operava de tal forma que o trabalho aparecia como elemento ativo, forma e pai, e a natureza como elemento passivo, matéria e mãe. Aqui, em primeiro lugar, uma nova distinção parece se insinuar: a natureza é fonte dos valores de uso “tanto quanto o é o trabalho humano”. Se n’O *Capital* era dito que o trabalho agia da mesma maneira que a natureza, se mantinha ainda uma distinção de intensidade ou eminência entre os dois apesar da identidade operativa. Eis que, de repente, parece ser instaurada uma distribuição igualitária entre ambos os termos: *tanto quanto*. Mais ainda, o trabalho humano passa a ser “*apenas a exteriorização de uma força natural no homem*”! Anteriormente o trabalho definia o próprio exercício de atualização da forma do homem, de tal modo que chegava a se confundir com ela, o que matinha a distinção formal entre o ativo e o passivo, o homem e a natureza. Era, afinal, a mediação ideal e propriamente humana no trabalho que impunha uma distinção real entre ele e a atividade natural. Agora, o próprio trabalho é a exteriorização de uma força natural, sem que em sua gênese possa ser remetido especificamente ao homem: a atividade no homem passa a ser apenas a exteriorização de uma força natural de um modo preciso e determinado. Não é mais à especificidade humana que o trabalho remete em primeira instância. Ele passa, aqui, a ser um *modo de exteriorização de uma força*. É, com isso, *em um mesmo plano*, em uma relação de *imanência* que trabalho e natureza se encontram, o trabalho sendo colocado como modo de efetuação singular de uma potência geral.

Na economia interna do texto, a distribuição entre homem (ou o sujeito) e natureza muda completamente de sentido, e descobrimos que o pai não é nada mais do que um modo de exteriorização da mãe. Essa passagem crucial só pode se fazer assumindo um ponto de vista radicalmente oposto ao do idealismo antropológico que ainda operava intensamente n’ *A ideologia* e em intensidade menor nos textos de maturidade. Com ela a partilha da natureza e, mais ainda, a *divisão da vida entre a passividade e a produção* é desfeita. A natureza sendo concebida como força e atividade antecedente, o homem o é como expressão de um grau da força anterior; é a vida em geral que entra no campo da produção e a forma do homem se encontra no limite de sua destruição. Tudo se passa como se Marx se visse em e instaurasse um novo plano de imanência em que a igualdade entre natureza e produção é possível. Tudo indica que se poderá dizer com *O anti-Édipo*: Natureza = Produção, Natureza = Indústria. É

em uma relação com a natureza anterior ao estabelecimento da posição do “proprietário” que essa igualdade pode se colocar, um plano de imanência enfim comunista em que o que conta para a produção dos valores de uso não é mais a imposição de uma forma humana a uma matéria natural virgem, mas a acoplagem das atividades humanas como exteriorização de forças naturais e fluxos não humanos das forças naturais. Marx se coloca, afinal, no plano de uma autêntica filosofia da natureza¹⁴¹, de um pensamento que “abole em seu seio a distinção instituída pelas filosofias da representação entre sujeito e objeto, que anula a ‘separação’ entre o homem e o mundo, para chegar à pura e absoluta ‘produtividade’ da Natureza”.

Essa tendência, aliás, não pode deixar de assumir uma ação retrospectiva e retificar os textos anteriores de Marx. Já em nas alterações da edição de 1872 d’*O capital*, Marx nos diz claramente que seu texto é uma investigação operada no nível da abstração das tendências latentes no desenvolvimento do capitalismo, e tal como a física moderna opera a reprodução isolada de um modelo teórico abstraído dos fenômenos, a exposição do caso especial da Inglaterra é a exposição de um modelo ideal: não se trata, como n’*A ideologia*, de uma odisséia universal sobre a necessidade histórica, e o desenvolvimento teleológico da autoatividade humana deduzidos espontaneamente da divisão do trabalho, mas de uma exposição das tendências internas exclusivas às formações sociais dominadas pelo modo de produção capitalista¹⁴².

E ainda no ainda famoso posfácio da segunda edição, respondendo à acusação de que seu método de exposição tinha ainda um aspecto idealista em seus

¹⁴¹ LECOURT, D. *Les nouvelles philosophies de la nature* in *Philosophiques*, vol. 20, n° 1, 1993, p. 159-176. Neste ponto, pensamos que Alfred Schmidt erra ao assumir a continuidade da concepção de Marx sobre a natureza da juventude à velhice. Cf. SCHMIDT, A. *The Concept of Nature in Marx*, p. 154-155.

¹⁴² Cf. MARX, K. *O capital*, p. 788. Da mesma maneira, no prefácio da primeira edição de *O capital*, de 1867, Marx escreve que “O país industrialmente mais desenvolvido não faz mais do que mostrar ao menos desenvolvido a imagem de seu próprio futuro”. Na edição de 1872: “O país industrialmente mais desenvolvido não faz mais do que mostrar para aqueles que o seguem na escadaria industrial a imagem de seu próprio futuro”. O grifo é nosso. Para essa passagem, e toda uma discussão sobre a alteração do texto das edições de *O capital*, assim como sobre os últimos textos etnológicos de Marx, cf. ANDERSON, K. *Marx at the Margins: On Nationalism, Ethnicity and Non-Western Societies*, p. 178, 196-235. Da mesma maneira, o texto do *Manifesto* passa a ser acompanhado de prefácios de retificação a partir da edição de 1872, em que se restringe a exatidão do *Manifesto* ao nível dos “princípios gerais”, enquanto os “detalhes” devem ser “melhorados”, em especial no que diz respeito à singularidade histórica da via de cada país ao socialismo, e “não se deve atribuir importância demasiada às medidas revolucionárias propostas no final da seção II”, que “teria sido redigida de maneira diferente em muitos aspectos”. O programa é declarado “antiquado” em diversos aspectos especialmente diante da Comuna e de sua lição sobre a necessidade da destruição da máquina estatal. No prefácio de 1882 à edição russa, Marx aponta para a possibilidade de uma via revolucionária para o socialismo que encontre seu ponto de partida na propriedade comunal da terra na Rússia. Cf. MARX, K. & ENGELS, F. *Manifesto comunista*, p. 71-73.

envolvimentos com as “leis” da história e a forma dialética, Marx diz: o que chamo de “lei” não tem mais relação alguma com o autodesenvolvimento da consciência, com o automovimento da Ideia como “demiurgo do processo efetivo”. O que o interessa é a transição de um estado parcialmente estável (estruturado) do processo histórico a um outro, uma lógica da revolução ou da transformação contra uma lógica da evolução e da estabilidade, não havendo a possibilidade de um mesmo regime de leis para duas fases históricas distintas. O que é o mesmo que dizer que *não há identidade ou interioridade no processo temporal das sociedades, não há ideia ou forma alguma* (o que não quer dizem, de modo algum, que não existam formações as mais diversas possíveis). Mais do que expor a matéria segundo a ideia – ou concebê-la como normatizada por uma realidade autorreferente, o que é o mesmo – trata-se de expor o “movimento real”. Toda ilusão, diz Marx, vem do fato de que “se isso é realizado com sucesso, e se *a vida da matéria* é agora refletida idealmente, o observador pode ter a impressão de encontrar diante de si uma construção a priori”¹⁴³. Não é, aliás, a mesma perspectiva que permite a Marx, em seus textos finais sobre a propriedade comum da terra na Rússia, romper com todos os esquemas idealistas sobre a história e assumir mesmo uma perspectiva inversa àquela que apresentava nos *Grundrisse* quando os limites das formações sociais baseadas na relação imediata entre o produtor coletivo e a terra?

[A comuna agrária] encontra [o modo de produção moderno] numa crise que só terminará com a sua eliminação, com o retorno das sociedades modernas ao tipo ‘arcaico’ da propriedade comum (...) como disse um autor norte-americano nem um pouco suspeito de tendências revolucionárias [Lewis Morgan] (...), ‘o sistema novo’ para o qual tende a sociedade moderna ‘será uma renascença numa forma superior de um tipo social arcaico’. Por conseguinte, não há porque deixar-se atemorizar pela palavra ‘arcaico. [...] [A sua] *vitalidade natural* pode ser evidenciada por dois fatos. [...] Mas, em todo caso, a pesquisa está bastante avançada e me permite afirmar que: i) a *vitalidade* das comunidades primitivas era incomparavelmente maior do que a das sociedades semitas, gregas romanas, etc., e [forçosamente] do que a das modernas sociedades capitalistas.¹⁴⁴

Da mesma maneira, a teleologia idealista do processo de trabalho não era retificada no posfácio de 1873, como veremos, quando se dizia que “o ideal não é

¹⁴³ MARX, K. *O capital*, p.90. O grifo é nosso.

¹⁴⁴ Id., *As lutas de classes na Rússia*, pp. 91 e 101.

mais do que o material, transposto e traduzido na cabeça do homem”¹⁴⁵? Com essa retificação é a própria postulação de um fim ideal que deixa de ser uma faculdade livre para ser um efeito imaginativo do processo material, reconduzindo, assim, o processo de trabalho integralmente ao campo sensível: não mais a atividade absoluta de um sujeito, mas a atividade relativa de um processo. Os trabalhos finais de Marx e as divergências de sua obra, nos apontam para uma contradição da teoria da produção, novamente, como no ponto de partida, *para um antagonismo entre o sujeito e a terra* (natureza) *no processo produtivo*. E sabemos, agora, por qual lado passa o fio materialista. E não era exatamente este o fio que deveria servir como a linha justa do comunismo? Este comunismo liberado do idealismo antropológico, este duplo com o qual sonhamos, ele não se esboçava já em todas as recepções menores da obra de Marx que retomavam seu devir-materialista? A destruição da forma do homem é a destruição das fábulas burguesas do progresso e da História, a crítica radical do trabalho como norma do sujeito revolucionário. Seria preciso lembrar que o fantástico plano de imanência de Marx (Natureza = Indústria, Natureza = Produção) é o plano da produção e da reprodução de uma vida assubjetiva, liberada do sistema do sujeito, e que se confunde com o próprio processo de produção da terra. Se “a produção material da vida” deve deixar de ser concebida sob o signo do gasto de energia humana como um fim em si mesmo e de todas as variações da autoatividade do homem, a produção dos valores de uso só pode encontrar sua razão na “vida da matéria”. Já não era isso que também *A ideologia alemã* nos ensinava em sua pluralidade interna? “Os indivíduos singulares formam uma classe somente na medida em que têm de promover a luta contra uma outra classe”, mas também porque são impostas a eles condições de vida comuns. O proletariado como sujeito revolucionário se constitui por sua oposição política à burguesia e pela expropriação dos meios de vida materiais a que está sujeito. Ele forma apenas uma “classe trabalhadora” como o negativo da atividade a que seus algozes o obrigam. Para ele mesmo, em sua experiência, o que importa é menos o trabalho do que a produção da vida material. E se é verdade que Marx ainda podia conceber, em sua juventude ou em sua maturidade, a vida como prática do homem, não é menos verdadeiro que sua velhice nos coloca no plano de uma produção vital que só pode encontrar na forma do homem uma abstração burguesa. Todos aqueles que levantam o nome de Marx e os emblemas da classe trabalhadora para sustentar o regime do trabalho, do

¹⁴⁵ Id., *O capital*, p. 90.

progresso, da acumulação, têm um cadáver na boca, e só podem fazê-lo porque nunca desejaram romper com o aparato produtivo moderno. Contra esses, estaremos maduros para, enfim, abandonar a forma do homem e praticar uma ontologia comunista? Estaremos maduros, enfim, para um verdadeiro vitalismo proletário?

4.

O processo de produção

[O que é o materialismo? – A produção geral – O problema das relações de produção –
A subjetividade: panpsiquismo e produção]

*“E como eu palmilhasse vagamente
uma estrada de Minas, pedregosa,
e no fecho da tarde um sino rouco*

*se misturasse ao som de meus sapatos
que era pausado e seco; e aves pairassem
no céu de chumbo, e suas formas pretas*

*lentamente se fossem diluindo
na escuridão maior, vinda dos montes
e de meu próprio ser desenganado,*

*a máquina do mundo se entreabriu
para quem de a romper já se esquivava
e só de o ter pensado se carpia.”*

- Carlos Drummond de Andrade

1. O que é o materialismo?

Definíamos o idealismo pelo primado da forma da interioridade. É necessário, agora, avançar na questão e colocar uma outra, ligada à primeira: afinal, o que é o materialismo? Engels certa vez afirmou que era pela maneira como se resolvia o problema central da filosofia, o problema da relação entre o espírito e a Natureza, que se poderia dividi-la em dois campos antagônicos. “Aqueles que afirmavam que o espírito era originário face à Natureza, que admitiam, portanto, em última instância, uma criação do mundo, de qualquer espécie que fosse (...) formavam

o campo do idealismo. Os outros, que viam a Natureza como o originário, pertencem às diversas escolas do materialismo”¹. Se é possível dizer que essa definição é ainda bastante simples, ela nos parece, no entanto, verdadeira. Afirmar o espírito como originário diante da Natureza não é outra coisa senão afirmar a forma da interioridade como instância primária e fundamento do mundo – daí o apelo ao criacionismo. Como vimos, a posição idealista se explica pelo apelo a uma entidade que depende exclusivamente de si para existir, que se retira de toda a relação com entidades diversas e se fecha em uma relação a si que a constitui como a forma do Mesmo. É essa entidade que, elevada a um nível de realidade superior e separado da existência sensível, entidade suprassensível por excelência, o idealismo afirma como o que *funda* a possibilidade de todo o sentido, tanto teórico quanto prático, no mundo sensível. Quando Engels alinha Hegel ao criacionismo – ainda que com um criacionismo propriamente conceitual e infinitamente mais complexo do que o de tipo teológico – na sequência do texto, trata-se de marcar que o idealismo só pode pensar nos termos de uma *origem* ou início do mundo, de uma fundação do mundo sensível a partir de uma entidade ideal como fundamento, para daí derivar a necessidade de um ordenamento do mundo sensível. Mesmo se o que se afirma é que esta instância ideal da origem não cria o mundo em sua materialidade ou em seus conteúdos sensíveis como no idealismo moderno, em que o princípio ideal é uma identidade subjetiva do pensamento como condição de uma experiência ordenada sem que ele seja a causa direta da existência de uma coisa determinada no espaço e no tempo, é apenas para fazer do criacionismo um criacionismo epistemológico ou moral que retém o essencial da posição da criação do mundo sensível por um Deus pessoal. É verdade que Engels não deixa também de marcar que, diante das instituições religiosas, a disputa entre idealismo e materialismo se colocava popularmente nos termos do problema da origem do mundo: ele foi criado por Deus e desde o nada ou existe desde toda eternidade, dispensando um criador transcendente e existindo por si mesmo? Mas deverá também ser possível recolocar a questão do criacionismo, não mais em sua forma estritamente teológica (ainda que não deixem de existir os que o façam), mas desde o interior da modernidade, nos termos do problema do sujeito, tão ligado, como vimos em nossa análise do kantismo, ao problema da constituição do mundo (o mundo é finito, tendo um início e uma origem, ou infinito, sendo a fonte de sua própria realidade?): o homem pode

¹ ENGELS, F. *Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã*, disponível em <https://www.marxists.org/portugues/marx/1886/mes/fim.htm>, consultado em janeiro de 2018.

ser o autor absoluto de suas ações e de si mesmo, ou ele é constituído e determinado a agir por um campo exterior no qual ele vem a existir?

Se afirmar o espírito como originário é fazer com que a natureza sensível deva ser subordinada a uma origem ou princípio com a forma da interioridade, afirmar a Natureza como originária tem um sentido radicalmente distinto. Com efeito, o que o materialismo afirma como originário é a ausência de origem, a infinitude da Natureza. É que a Natureza exprime, aqui, uma realidade completamente distinta da que tem uma entidade constituída pela forma da interioridade. A Natureza é o plano no qual e pelo qual as coisas singulares são determinadas a existir e agir, e tudo o que é, é na Natureza, e sem a Natureza nada pode existir nem ser concebido². E, no entanto, ela não pode ser concebida como um princípio do qual as coisas singulares seriam derivadas e que manteria em relação a elas uma anterioridade lógica ou ontológica. Era o que spinozismo já mostrava quando nos dizia que “nada podemos conhecer da natureza sem que desenvolvamos *ao mesmo tempo* o conhecimento da causa primeira”³: o conhecimento do que é “originário” não precede a realidade singular e sensível, mas é dado simultaneamente a ela. São todas as formas de uma imagem ortodoxa segundo a qual a realidade concreta pode ser deduzida de uma causa primeira suprassensível que devem ser recusadas no plano do materialismo, mesmo no caso de sua recomposição moderna no pensamento de Spinoza. Antes, o procedimento da *Ética* tem como objetivo a reprodução ideal da ordem das coisas, não como uma sucessão linear de entidades singulares a partir de um princípio original à maneira do emanatismo neoplatônico (era ainda esse o caso no *Tratado da Correção do Intelecto*), mas como um plano de organização e composição das coisas, como o complexo de suas relações constitutivas⁴. O “originário” já não é mais uma origem que funda a ordem atual dos seres sensíveis e singulares e que, portanto, permanece separada deles, mas um processo contínuo de constituição que se desenvolve no mesmo nível que as coisas singulares. Não uma origem eminente, Idêntica e separada do sensível, mas uma

² SPINOZA, B. *Ética*, EIP15.

³ Id., *Tratado da Correção do Intelecto*, §92, nota 33 in *Obra Completa I*, p. 359. O grifo é nosso. Como mostra Pierre Macherey “[o] termo importante nessa frase é o advérbio ‘*simultaneamente*’ (*simul*): o conhecimento de Deus não precede a apreensão racional da realidade, como se se tratasse de um estudo independente constituindo uma prévia; mas ele lhe é simultâneo, a acompanha, na medida em que lhe confere o caráter de uma explicação causal, como tal autenticamente racional.” MACHEREY, P. *Introduction à l'Éthique de Spinoza*, vol. 1, p. 11.

⁴ Sobre este ponto, cf. MORFINO, V. *Le temps de la multitude*, p. 22-23, 28-29. Morfino aponta para a distinção entre uma ontologia da *série* sucessiva dos seres a partir de um princípio no *Tratado* e uma ontologia da *conexão* geral das coisas no plano da Natureza na *Ética*.

realidade originária que permanece sempre junto às coisas e que adere integralmente ao mundo sensível.

A importância crucial da recomposição moderna do materialismo com o spinozismo se mostra neste ponto. Com efeito, a afirmação do primado da Natureza se confunde com uma afirmação geral da *causalidade imanente*. Sabe-se que, segundo a tradição clássica latina, o termo *causa* se refere ao que produz efetivamente uma coisa – *sublata causa, tollitur effectus*, suprimida a causa, cessa o efeito, mas também, inversamente, posta a causa é dado um efeito⁵. Mas trata-se de um modelo de causação em que o que é causado permanece separado do que causa, o efeito permanece efetivamente distinto e logicamente subordinado a sua causa. Mesmo para o neoplatonismo, no qual a instância originária do real permanece em si mesma para produzi-lo, o efeito produzido é separado de seu princípio e não está mais nele, o fundado e o fundante não estão um no outro. Ainda, em outros termos, o fundamento original permanece interior a si, em separado dos efeitos sensíveis que ele deve fundar. Ora,

Uma causa é imanente, ao contrário, quando o próprio efeito é “imanado” na causa, ao invés de emanar dela. O que define a causalidade imanente é que o efeito está nela, sem dúvida como em outra coisa, mas está e permanece nela. Desse ponto de vista, a distinção de essência entre a causa e o efeito nunca será interpretada como uma degradação. Do ponto de vista da imanência, a distinção de essência não exclui, mas implica uma igualdade de ser: é o mesmo ser que permanece em si na causa, mas também no qual o efeito permanece como em outra coisa.⁶

O idealismo, como vimos, deve sempre afirmar uma realidade superior como origem das coisas, reproduzindo a imagem de um universo hierárquico no qual o superior é a razão real da existência e da ordenação do inferior. O princípio superior, por sua vez, era sempre concebido como a forma da interioridade, como uma entidade voltada para si mesma e tirando toda a sua existência de si mesma, como o modelo do Mesmo e do Idêntico por excelência. Quanto ao campo sensível, ele deveria ser uma instância subordinada na qual o sentido e o valor seriam distribuídos na medida em que ele mesmo deve ser conformado à forma da interioridade e ao

⁵ FONTANIER, J.-M. *Vocabulário latino da filosofia*, p. 36.

⁶ DELEUZE, G. *Espinoza e o problema da expressão*, p. 190-191.

modelo do Mesmo. É uma imagem completamente distinta a que as filosofias da Natureza nos apresentam. Quando Spinoza afirma que a Natureza “é causa imanente de todas as coisas, mas não transitiva”⁷ o que se diz é que ela é a causa eficiente – causa realizante, que faz ser os seus efeitos e sua maneira de ser singular – de tudo o que se faz e age *nela*, sem que possa haver qualquer ato de criação que envolvesse a distinção entre o criador e o criado, sem que possa haver qualquer separação no ser. Se tudo o que é e age o faz na Natureza e por ela, não poderá mais haver a disjunção entre causa e efeito que constituía a noção clássica de causa.

O vocabulário escolástico já distinguia causa imanente e causa transitiva: enquanto a primeira permanece em si mesma e não modifica seu objeto (p.ex. o fato de ver só modifica o ser que vê, e não o que é visto) – e, nesse sentido, não é causa eficiente –, a segunda modifica seu objeto, mas apenas na medida em que sua ação é se realiza fora de si (p.ex. o ato de cortar alguma coisa modifica o que é cortado, mas não o que corta). Concebendo a relação entre a Natureza e o conjunto das coisas singulares nos quadros de uma causalidade imanente, Spinoza não apenas concebe a Natureza como causa de si⁸, mas como causa de si *no mesmo sentido*⁹ em que causa das coisas singulares. É neste sentido que nos parece justo seguir as indicações de Deleuze e falar da Natureza como plano de composição geral. O spinozismo opera uma nova imagem da realidade, instaura um igualitarismo do ser. É a generalização da imanência que “exige o princípio de uma igualdade do ser ou a posição de um Ser-igual: não só o ser é igual em si, mas o ser aparece presente, igualmente, em todos os seres”¹⁰. Todo o real é como que planejado, reconduzido a uma mesma ordem de existência na qual as coisas se compõem umas às outras. Este movimento conceitual libera a diversidade sensível de sua subordinação a um princípio superior concebido como uma forma de interioridade que se exterioriza, sai de si, e produz o concreto como o resultado de sua degradação ou exteriorização. Se colocando no plano, o spinozismo nos lança em um campo de existência complexo em que a referência a uma interioridade originária deverá surgir como uma ilusão secundária. Nos parece perfeitamente justificável que Deleuze alinhe o spinozismo a uma longa tradição em

⁷ SPINOZA, B. *Ética*, EIP18.

⁸ “Por causa de si, entendo aquilo cuja essência envolve existência, aquilo cuja natureza não pode ser concebida senão existente”. Ibid., EID1. Em outros termos, fazendo da Natureza causa de si, Spinoza faz da natureza a causa eficiente de sua própria realidade, sem que ela deva sair de si para produzir, não devendo seu ser a nenhum princípio superior.

⁹ Ibid., EIP25, Escólio.

¹⁰ DELEUZE, G. *Espinoza e o problema da expressão*, p. 192.

filosofia que afirma a univocidade do ser, afirmando que o “ser se diz no mesmo sentido de tudo aquilo que é”¹¹ ou ainda que o ser se diz de muitas maneiras, mas em um mesmo sentido. Ora, a radicalização dessa afirmação é a primeira regra do materialismo: *tudo o que existe, existe em uma mesma ordem ou plano de sentido, e é o plano o que é dito originário.*

Mas, além disso, uma planificação desse tipo deve excluir toda possibilidade de uma homogeneização que suprimisse a singularidade das coisas. A planificação natural é exatamente o oposto da imagem de um universo unificado e simplificado e, talvez paradoxalmente, a igualdade do ser é o oposto da identidade do seres. Antes, é como singularidades heterogêneas que as coisas são dispostas em um mesmo plano. Se o originário não é uma Identidade ontologicamente independente e logicamente anterior à diversidade do sensível, mas um plano de imanência no qual essa diversidade se desenvolve e que é inseparável dela, não é mais possível a oposição entre o ser e a variação. Desde a perspectiva do naturalismo, a realidade implica (i.e. mantém uma relação necessária sem a qual ela não pode ser concebida) a diversidade das entidades. *O plano não exclui, mas exige a variação, e mesmo a variação infinita dos elementos que o compõem* (e se é necessário falar em composição é na medida em que o plano envolve uma diversidade real de elementos em uma comunidade de coexistência). Da potência da Natureza “devem se seguir infinitas coisas em infinitos modos”. Este ponto, dirá Spinoza, “deve ser [manifesto] a qualquer um, contanto que preste atenção a que, da definição dada de uma coisa qualquer, o intelecto conclui várias propriedades, que realmente dela [se] seguem necessariamente”¹². Quando identifica a essência da Natureza à sua potência produtiva¹³, Spinoza não faz mais do que explicar o dinamismo ativo em que se posiciona toda a *Ética*: para cada coisa, uma potência produtiva da qual se seguem ainda outras coisas, cada coisa é o termo de uma atividade real e uma causa eficiente que produz sempre os efeitos que lhe cabem. Mas esse dinamismo causal que compõe o mundo deve ser concebido em estreita relação com a pluralidade dos efeitos que se seguem de cada coisa singular. Cada coisa é uma causa, e cada causa só é efetiva em relação aos efeitos reais que se seguem dela. Ora, a Natureza é necessariamente potência produtiva infinita, já que, causando a si mesma e não remetendo a nenhuma origem dada fora de si, ela só pode

¹¹ Ibid., p. 66-67.

¹² SPINOZA, B. *Ética*, EIP16 e Demonstração.

¹³ Ibid., EIP34.

existir como afirmação absoluta de sua própria existência.¹⁴ Mas o infinito – ao contrário de sua representação clássica como o que não tem limites, o que não é definido e, portanto, o que tende ao homogêneo – é aqui o sinal da variação mais intensa.

Por um lado, “[quanto] mais realidade ou ser cada coisa tem, tanto mais atributos lhe competem”¹⁵, quanto mais potência de realidade uma coisa tem, mais interiormente diferenciada ela é, mais elementos constituintes sua essência tem, mais sua natureza é complexa¹⁶. A Natureza não procede como os sistemas idealistas, do simples ao complexo, mas se coloca de imediato em uma instância absolutamente complexa, infinitamente variada. Como lembra Guérout, na *Ética* não há referência alguma à Natureza como *ens simplicissimum* (era esse o caso em textos anteriores de Spinoza), mas apenas como um *ens realissimum* que comporta uma diversidade infinita nos elementos constituintes em sua essência¹⁷. No entanto, neste nível a complexidade infinita da Natureza ainda não diz respeito à infinitude de coisas singulares que ela causa. A infinidade dos elementos constituintes da essência da Natureza é, na verdade, a infinidade de gêneros de ser em que esta se desenvolve¹⁸. Em outros termos, a infinitude da Natureza, antes mesmo de se apresentar como infinitude das coisas existentes, é uma infinitude de maneiras de ser diferentes; a Natureza não é, como diz Spinoza, apenas infinita em um mesmo gênero de ser, mas absolutamente infinita¹⁹, se desenvolvendo em uma infinidade de gêneros. Essa pluralidade constitutiva é o que faz da Natureza uma totalidade aberta e plenamente diferenciada, uma vastidão de maneiras de ser que extrapola cada coisa singular: as coisas singulares existentes na Natureza não envolvem todos os distintos gêneros de ser em que a natureza se realiza (o homem, por exemplo, só existe como corpo e como pensamento, excluindo uma infinidade de gêneros de ser que desconhece, mas que nem por isso são menos reais).

¹⁴ Cf. Ibid, EIP8, Demonstração e Escólios.

¹⁵ Ibid., EIP9.

¹⁶ “Por atributo, entendo aquilo que o intelecto percebe da substância como constituindo a essência dela”. Ibid., EID4. A percepção do atributo por um intelecto não designa uma apreensão subjetiva e relativa de qualidades de uma substância, mas um ato pelo qual um intelecto qualquer percebe uma qualidade realmente existente, tal como é, na constituição essencial de uma substância. Para este ponto, cf. MACHÉREY, P. *Introduction à l'Éthique de Spinoza*, vol. 1, p. 41 e GUÉROULT, M. *Spinoza, t.1 – Dieu*, p. 47.

¹⁷ Ibid, p. 233-234 e 446-447.

¹⁸ Cf., p.ex., DELBOS, V. *Le spinozisme*, p. 34-38 e GUÉROULT, M. p. *Spinoza, t.1 – Dieu*, p. 258-268.

¹⁹ SPINOZA, B. *Ética*, EID6 e EIP11, Demonstrações e Escólio.

Por outro lado, a infinitude da Natureza se desenvolve também, para cada gênero de ser, na composição de infinitas coisas singulares. A Natureza, nos diz Spinoza, pode ser pensada em dois aspectos no que diz respeito ao seu processo produtivo. Ela será dita Natureza naturante (*Naturam naturantem*) enquanto considerada como causa das coisas e potência produtiva infinita. Por outro lado, a Natureza é igualmente infinita se considerada como Natureza naturada (*Naturam naturatam*), como o conjunto de tudo aquilo que se segue de sua potência produtiva ou ainda como a totalidade dos efeitos que se seguem de sua atividade causal²⁰. Se Spinoza retoma esses dois termos escolásticos, provavelmente criados por Averróis, é porque com eles pode exprimir a unidade essencial entre a causa e o efeito, como as duas metades de um mesmo processo deaturação, fazendo do substantivo um verbo para melhor designar o dinamismo contínuo de produção do real. À infinitude da Natureza que natura (o processo real de constituição) corresponde a infinitude da Natureza que é naturada (o conjunto de seus produtos ou efeitos), sem que possa haver qualquer separação entre ambos os níveis²¹.

Vemos, assim, que a Natureza não pode de maneira alguma ser tomada como uma unidade, ou ao menos que aquilo que se entende por unidade da Natureza é inteiramente distinto da unidade concebida como princípio ou origem. De fato, o problema da unidade da Natureza (ou seja, de Deus) no pensamento de Spinoza tende a ser pouco compreendido em geral. Já nos *Pensamentos Metafísicos*, analisando as qualificações escolásticas do ser, Spinoza diz da noção de Um que ela é demasiado confusa e não consegue mostrar que se atribuir a realidade ao invés de ser apenas uma categoria de uso relativo do entendimento, e que “a Unidade não se distingue de nenhuma maneira da coisa e nada acrescenta ao ser, mas é apenas um modo de pensar pelo qual separamos uma coisa das outras que lhe são semelhantes ou se

²⁰ Ibid., EIP29, Escólio.

²¹ “Duas naturezas são aqui [no pensamento de Averróis] distinguidas: uma é o processo realizador que tende a um certo produto, a outra o próprio produto, que foi feito natureza (*naturatum*) pelo processo do qual ele é o objetivo. *Naturari* diz respeito, então, ao produto do processo e não àquilo de onde ele parte. Estas duas naturezas, em um certo sentido, são opostas, porque a primeira, a que comanda o processo, domina a segunda, e, sendo uma forma imaterial, é mais nobre que ela; no entanto, em um outro sentido, elas são uma e a mesma natureza, que une em si a *prima causa* e o *primum causatum*, sendo assim de um lado *naturans* e do outro *naturata*. O conceito de Deus pode surgir então como sendo um único e mesmo conteúdo em dois aspectos diferentes ligados entre si por um processo dinâmico. (...) Como os termos *Natura naturans* e *Natura naturata* introduzem a noção de imanência da causa divina ao seu efeito, compreende-se que Spinoza tenha podido utilizá-los para exprimir seu conceito de imanência absoluta, o que esses termos nunca significaram.” GUÉROULT, M. *Spinoza, t.1 – Dieu*, p. 566-567. Cf. também MACHEREY, P. *Introduction à l'Éthique de Spinoza*, vol. 1, p. 137-138.

acordam com ela de alguma maneira”²², só podendo ser referida à Natureza de maneira imprópria. Na verdade, a unidade da Natureza é, paradoxalmente, uma unidade infinitamente complexa, e é preciso ter em mente que a cada momento em que Spinoza mobiliza o conceito de unidade, ele não o faz sem transformá-lo. A unidade da Natureza não é simplicidade, identidade nem homogeneidade, mas a inexistência de uma distinção numérica²³ na realidade como consequência direta da planificação ou do igualitarismo do ser: não existem duas ou mais realidades, mas uma mesma realidade que varia infinitamente, tanto nos gêneros de ser quanto nas coisas singulares existentes para cada gênero. A unidade é, antes, uma consequência ou propriedade específica da estrutura da Natureza.

A concepção clássica da unidade, aliás, deverá necessariamente ser excluída pela afirmação da Natureza como dinamismo produtivo, e toda a imagem que o idealismo construía do spinozismo como um acosmismo em que as coisas singulares devem ser absorvidas em um oceano de indiferença deve ser recusada como a ilusão própria que o idealismo tem ao encarar o naturalismo. Hegel mesmo chega a dizer que “[em] Spinoza, a [Natureza] e sua unidade absoluta têm a forma de uma unidade imóvel, de uma rigidez”²⁴, fazendo de Spinoza um novo eleata que pensa a Natureza como o Uno, ser simples e indeterminado, dissolução de toda realidade determinada e singular em um infinito homogêneo, como um fundo branco que absorve toda variação. A Natureza se torna um substrato imóvel do qual as coisas sensíveis são predicadas, permanecendo separadas daquilo de que são afirmadas como efeito. Esta ilusão consiste, no fundo, em uma projeção dos próprios esquemas de pensamento do idealismo: toda atividade só podendo ser pensada como a ação de um princípio eminente e suprassensível, as tentativas de encontrar uma consistência própria do mundo sensível deverão aparecer como uma afirmação da passividade e de uma homogeneidade universal que absorve toda determinação real, para se perder em um meio amorfo e indiferenciado²⁵. E é exatamente através dessa miragem que o spinozismo será reinterpretado na Alemanha, até mesmo por seus defensores. A passagem da miragem imobilista do naturalismo não é sem relação com o materialismo antropológico de Feuerbach que fazia da matéria um dado passivo.

²² SPINOZA, B. *Pensamentos Metafísicos* in *Obras completas* I, p. 278.

²³ Cf. DELEUZE, G. *Espinoza e o problema da expressão*, p. 29-43

²⁴ HEGEL, G.W.F. *Logique*, t. 1, p. 249.

²⁵ Para a crítica à leitura idealista de Spinoza, cf. GUÉROULT, M. *Spinoza, t.1 – Dieu*, p. 462-469, mas especialmente MACHEREY, P. *Hegel ou Spinoza*, p. 18-24, 191-193, 222-223.

Esse dinamismo de variação infinita nos coloca a uma grande distância da forma da interioridade. Se é possível dizer que a Natureza tem uma forma, esta não é mais uma lei exterior de ordenação relativa a uma matéria supostamente amorfa, um modelo separado daquilo que modela e definido por sua identidade, já que a noção clássica de forma não pode se abrir para a alteração e para relações constituintes com um outro, devendo antes se constituir como uma regra estática e autorreferente. A forma da Natureza é, antes, a organização interna das relações entre coisas materiais, cada coisa se definindo por uma organização interna própria deste tipo²⁶. A Natureza não é causa formal ou origem, mas *estrutura* da realidade – e uma estrutura imanente àquilo que organiza, estrutura infinitamente variada e infinitamente variante que é uma e a mesma que o plano de composição das coisas²⁷. E se Spinoza pode chegar a dizer dessa estrutura que é a Natureza permanece a mesma ou que não se transforma, é porque essa estrutura é *aberta*, uma forma infinitamente variada que varia de infinitas maneiras: “ainda que [a Natureza] *varie de infinitas maneiras*, ela permanece no entanto sempre a mesma”²⁸. É no mesmo sentido que se dirá que “a natureza inteira é um indivíduo, cujas partes, isto é, todos os corpos, *variam de infinitas maneiras*, sem nenhuma mudança no indivíduo inteiro”²⁹. Se a Natureza não é o domínio do passivo, do inalterado, do imóvel, é porque ela é uma totalidade aberta, não apenas uma totalidade internamente diferenciada – e que, sendo estática, poderia bem ser apresentada como um conjunto em que a diversidade das partes é submetida à unidade do todo, compondo uma ordem harmônica – mas uma totalidade internamente diferenciante, uma vez que é definida como uma potência de variação e produção infinitas.

Podemos agora esclarecer algumas questões em torno dos problemas da interioridade e das relações. A forma da interioridade, pela qual definíamos o idealismo, não deve, em absoluto, ser confundida com o problema da interioridade das relações. Ela era, antes de tudo, a norma de uma relação reflexiva na qual uma entidade se fecha sobre si, se colocando como um termo autorreferente e que se relacionava apenas consigo mesmo (nesse sentido, era esperado que uma entidade ideal pudesse também aparecer como aquilo que exclui toda relação, ao menos se a relação for definida como relação *a um outro*). É com esse modelo que uma entidade

²⁶ Cf. ZOURABICHVILI, F. *Spinoza – Une physique de la pensée*, p. 68-70.

²⁷ MORFINO, V. *Le temps de la multitude*, p. 28-29.

²⁸ SPINOZA, B. *Carta 64 à Schuller*, p. 254. O grifo é nosso.

²⁹ Id., *Ética*, EIIP13, Escólio do Lema VII. O grifo é nosso.

seria dita ideal e que deveria se retirar do campo geral das relações, excluindo toda a composição com um outro, e, com isso, toda diferença. Era a diferença que deveria ser concebida como um termo subordinado ou secundário em relação a uma interioridade, como diferença individual. E se o sensível é o campo das relações por excelência, cada coisa sensível se apresentando sempre como composta e constituída por sua relação com outras coisas, a entidade ideal só poderia ser suprassensível. Antes, quando se partia de uma entidade ideal, era para fazer dela a norma e a condição do sentido no mundo sensível, o único modelo possível de um fundamento do sentido uma vez que, remetendo apenas a si mesma, uma entidade ideal era o único tipo de entidade capaz de atribuir significação e existência a si. *Ens simplicissimum*, uma entidade ideal deverá excluir de sua constituição toda composição, e é nesse sentido que ela é a negação de toda interioridade das relações. Por outro lado, se a Natureza deve aparecer como um plano de exterioridade que exclui um fundamento ideal como seu princípio de organização, recusando toda referência a uma interioridade primeira da qual ela seria derivada, no entanto, *é nesse plano que se pode dizer que as relações são interiores às coisas que constituem*. Em um paradoxo apenas aparente, a forma da interioridade exclui a interioridade das relações, enquanto a exterioridade do plano exige a interioridade das relações. Na verdade, *é a própria partilha entre interior e exterior que só é possível da perspectiva da forma da interioridade*. É apenas quando se parte de uma origem interiorizada que se pode afirmar uma separação real entre o interior, que remete apenas a si mesmo, e o exterior como derivação sensível do princípio. Por outro lado, quando nos colocamos no plano, tudo é exterior, no sentido em que não há interioridade primária e toda interioridade é derivada de um processo de composição, mas ao mesmo tempo tudo pode ser interiorizado, na medida em que uma vez que uma coisa singular deve se constituir por composição, seu interior ou sua essência deve sempre se abrir para o conjunto de relações que a constituem.

O naturalismo, vimos, era um dos principais adversários do idealismo transcendental, como afirmação de que a Natureza “basta a si mesma”. Ele era até, em certo sentido, seu primeiro adversário, uma vez que o núcleo da Dialética Transcendental, mas também o de todo o sistema prático do sujeito estava no problema da possibilidade de uma ação livre no mundo. Contra as afirmações naturalistas da Natureza como potência produtiva infinita e de sua causalidade imanente, tratava-se de opor a afirmação da possibilidade de uma ruptura causal na

composição da natureza, um ruptura em que o homem pudesse agir como uma causa não causada, retirando de seu interior um poder de agir que não devesse nada a sua composição material e sensível. Era essa a peça central de um dispositivo teórico que passava da afirmação de uma liberdade suprassensível do homem à possibilidade de referir a ele, como seu autor, uma série de fenômenos ou coisas sensíveis, para chegar, ao fim, à necessidade formal de uma "posse meramente jurídica", uma posse sem uso que não é outra coisa senão a propriedade privada – em primeiro lugar a da terra, pois se tratava de afirmar que o homem, por um ato puro da vontade, poderia se tornar como que autor e proprietário de parte da Natureza – como realização primária da Razão. O naturalismo coordenava, então, uma frente de adversários que se seguiam a ele, frente dos inimigos materiais da Razão, e deveria ser associado ao materialismo – como negação de um alma imortal no homem, recusando a necessidade de um respeito subjetivo a seus direitos suprassensíveis – e ao fatalismo – como negação da ordenação da Natureza por um Deus pessoal, e portanto do destino final de desenvolvimento da humanidade com a realização de um mundo moral. *Ora, o naturalismo, assim entendido, não é outra coisa senão o primeiro nome histórico do materialismo moderno.* Era o próprio Marx que, nos *Manuscritos econômico-filosóficos*³⁰, se referia à sua posição teórica como um naturalismo, e se ele abandona o termo em favor de “materialismo” com certeza é para se opor ao naturalismo invertido de Feuerbach que encontrava na Natureza o domínio estático da passividade objetiva. A Matéria é, afinal, uma das faces da Natureza, um processo infinitamente infinito de variação e produção que recusa toda subordinação a uma instância superior de existência, mesmo sob a forma da eminência do homem³¹. O retrato do filósofo materialista é Spinoza vestido com a roupa do revolucionário napolitano.

O materialismo não poderá, então, ser confundido com a miragem de um universo estritamente mecânico determinado segundo uma causalidade simples e

³⁰ MARX, K. *Manuscritos econômico-filosóficos*, p. 127. Sabemos que Marx e Engels apresentam uma genealogia completamente diferente do materialismo, recusando sua ligação com o spinozismo e afirmando suas origens com Descartes e Locke (cf. MARX, K. & ENGELS, F. *A Sagrada Família*, p. 143-153). É verdade que a recepção da física cartesiana e do empirismo britânico tiveram importância na composição do materialismo moderno, mas o fato é que neste ponto, Marx se engana. Hoje sabemos da importância central do spinozismo para a constituição do materialismo. Ver, sobre estes pontos, os trabalhos fundamentais de Jonathan Israel, e em especial *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity*, passim. Ao fim de sua vida, segundo o relato de Plekhanov, Engels passa também a afirmar a importância central do spinozismo para a elaboração do materialismo. Cf. COLLETTI, L. *Bernstei and the Marxism of the Second International in From Rousseau to Lenin*, p. 70-72.

³¹ Deleuze dá ainda um novo nome à Natureza como potência produtiva: a Terra (cf. DELEUZE, G & GUATTARI, F. *Mil Platôs – vol.1*, p. 70-72). Ele é perfeitamente adequado, ainda que em um nível planetário – ou ainda, a Terra deveria ser também um dos nomes do Cosmos.

linear; em outros termos, o materialismo não se confunde com o “materialismo vulgar”. Sabe-se bem que há uma perspectiva moderna mecanicista que imagina o mundo sensível como uma série descontínua de configurações espaço-temporais, material desconexo e desprovido de sentido distribuído pelo universo como passividade objetiva, concepção que retira da Matéria toda forma de atividade real. Ela será concebida, neste caso, como um sistema fechado que se desenvolvendo segundo normas fixas e invariantes: dado um instante qualquer desse sistema, dirá Laplace, uma inteligência absoluta poderia deduzir tanto seu passado quanto seu futuro segundo uma forma de causalidade estritamente unilinear. A Matéria é concebida, nesse caso, sob o signo do Mesmo e da repetição e todo o seu processo produtivo é reduzido à recombinação determinística de partes idênticas. Aqui, a Matéria seria, antes de tudo, o domínio do homogêneo. No entanto, esse tipo de objetivismo que assume a Matéria como um agregado *partes extra partes* é, ainda, um reflexo do idealismo moderno – e talvez a forma do idealismo como uma “ideologia científica”³². Não apenas o “materialismo vulgar” depende historicamente da imagem de um “intelecto supremo” criador ou ordenador na sua composição³³, como fundamento da invariância e do sistematismo do mundo e de sua imagem da Natureza como o campo do desconexo e do finito, como ele envolve um novo tipo de abstração que recalca a realidade natural sensível, fazendo dela uma função secundária ou epifenômeno relativo à miragem de uma realidade material de tipo diferente daquela que é dada empiricamente (daí o problema da distinção entre “qualidade primárias”, puramente objetivas, e “qualidades secundárias” como reações subjetivas: a visão que tenho, as cores que vejo, são simples epifenômenos ou impressões de natureza exclusivamente mental, possuindo apenas uma objetividade relativa, enquanto os “objetos reais” são, em si mesmos, indiferentes às qualificações sensíveis e possuem apenas determinações puramente espaciais como a figura e a solidez³⁴).

Contra a redução da Matéria à homogeneidade passiva, a afirmação de sua atividade é a sua afirmação como potência real de produção do real, como processo do heterogêneo enquanto tal, infinito movimento de variação. Desse ponto de vista,

³² Cf. CANGUILHEM, G. *Idéologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie*, p. 46-49.

³³ WHITEHEAD, A. N. *Science and the Modern World*, p. 15-16.

³⁴ Whitehead notava, com razão, que a segmentação da Natureza nesses dois regimes de qualidades era, antes, o efeito de um tipo indevido de abstração, uma “falácia da concretude deslocada”, pela qual a ciência passava a atribuir a concretude e o caráter de realidade a seus modelos matemáticos em detrimento do concreto empiricamente determinado, que era deslocado à posição de função do modelo. Cf. *Ibid.*, p. 61-66.

é, aliás, a própria imagem da Natureza que se refaz. Dizer da Matéria que ela é um processo imanente de produção de heterogeneidade uma vez que afirma-la como processo de transformação imanente é fazer dela uma imagem dinâmica e histórica, em que são as suas próprias regras de composição que se alteram. Toda história é uma história da Matéria em suas diversas formas, mas apenas porque a Matéria é processo de transformação. Não é mais possível separar o regime estático das leis imutáveis da Natureza e o regime dinâmico das leis evolutivas da história, já que é a própria composição da Natureza que se mostra como composição histórica³⁵ – com a condição, bem entendido, de que a história não seja mais o desenvolvimento de um sujeito sobrenatural. E isso porque, junto ao processo de variação produtiva, a atividade da Natureza deve ser pensada como uma atividade de produção de sentido: o sentido não tem uma origem suprassensível, mas é o resultado de uma produção sensível, em última instância atribuída à atividade da Matéria, um processo no qual tanto a formação de organismos quanto a consciência humana encontram sua condição geral, como veremos³⁶. A totalidade aberta da Natureza tem um ritmo interno, e se tanto os organismos quanto as consciências evoluem é por sua integração nesse ritmo infinito. É em relação a essa atividade produtiva da Matéria que já se pôde falar em um *vitalismo material*³⁷. “Vida não orgânica”, uma vez que ela precede a composição dos organismos no plano natural, e um vitalismo que não deve mais nada a sua versão tradicional que remetia a atividade produtiva e o sentido para um princípio suprassensível.

Nós entendemos, pois, por *vida*, a força pela qual as coisas perseveram em seu ser; e, como essa força é distinta das próprias coisas mesmas [como a sua potência de existir], dizemos apropriadamente que as coisas, elas próprias, possuem vida. Mas a

³⁵ Nos parece que do ponto de vista científico, o ponto mais alto dessa afirmação de um dinamismo ativo da Matéria é o *Manifesto Cósmico* do físico e cosmólogo Mário Novello. Daí que Novello retome a lembrança de Marx: “‘Nós só reconhecemos uma só ciência: a ciência da história,’ afirmam Marx e Engels em *A ideologia alemã*. Como entender essa sentença no interior da atividade científica, na física, por exemplo? Somente aprofundando uma autocritica que permita exhibir as origens de sua refundação na cosmologia – a ciência histórica por excelência. Não exclusivamente baseada na aceitação da variação temporal do volume total do universo, mas por outros indícios esclarecedores, como a existência de processos de bifurcação.” NOVELLO, M. *Manifesto Cósmico*, S.p. Cf. também, sobre o universo como processo de transformação, PRYGOGINE, I. *O fim das certezas*, p. 24-25, 32-33 e 158-159.

³⁶ Para todos estes pontos, uma crítica mais desenvolvida do “materialismo científico” e o problema de uma filosofia da Natureza significativa como condição dos organismos, cf. WHITEHEAD, A.N. *Science and the Modern World*, p. 61-66. Para o problema fundamental de uma concepção transformativa do universo e das leis da Natureza como uma das consequências de um naturalismo desse tipo, cf. Id., *Adventures of Ideas*, p. 103-118.

³⁷ DELEUZE, G. *Mil Platôs – vol.5*, p. 100-101.

força pela qual [a Natureza] persevera em seu ser não é outra coisa senão sua essência; falam, portanto, muito bem aqueles que dizem que [a Natureza] é a vida.³⁸

É por isso que Marx pode recorrer ao “processo de vida” para designar a atividade plenamente material pela qual os homens compõem sua existência. Aqui, a noção de vida exprime a potencialidade própria da Matéria para se diferenciar, para produzir, e é nesse sentido que ela permanece relativamente distinta das coisas existentes: enquanto a vida designa um potencial produtivo, a coisa é o seu produto direto, sem que possa haver hierarquia ou derivação entre potencial e produto, ambos supondo uma relação mútua de imanência. E se na biologia era ainda possível afirmar o vitalismo, já não era como um espiritualismo vago que, cedendo o desenvolvimento material do organismo aos dogmas do mecanicismo, postulava a necessidade de um princípio vital de natureza sobrematerial para animar a extensão, dando a ela forças organização e evolução. Era, antes, como afirmação da impossibilidade de reduzir a atividade vital à repetição simples e unilinear que caracterizava o modelo mecanicista, como afirmação da “vitalidade da vida” e de seu potencial inerente de organização e diferenciação³⁹. Ora, é estritamente nesse sentido que o vitalismo deve ser reivindicado desde uma perspectiva materialista, não apenas como afirmação da vitalidade exclusiva do regime orgânico, mas como vitalidade material, como afirmação do potencial de variação e produção da Matéria através das infinitas formas que pode compor, como afirmação da atividade interna da Natureza. Marx recorria a todo um imaginário sobre os mortos-vivos para se referir ao Capital. E isso porque imaginava a burguesia e de seus defensores como os portadores da morte, portadores de um vírus especialmente mortal⁴⁰, ou ainda de uma morte em vida que é um risco muito maior do que a simples decomposição de um organismo. As relações de produção capitalistas portadas pela modernidade desencadeiam um processo que, como veremos, impõe à Matéria um ritmo e uma forma de produção que parecem leva-la ao seu grau mínimo de intensidade, a uma homogeneização geral da Natureza como realização da abstração ideal na terra, como a forma mais baixa

³⁸ SPINOZA, B. *Pensamentos Metafísicos* in *Obras completas I*, p. 296. “[...] a vida das coisas tomada em sua universalidade, ou seja, a vida do universo, é idêntica à vida de Deus. Além disso, não devemos considerar que a palavra vida seja uma metáfora desprovida de sentido, porque esta potência é reduzida à afirmação e à explicação da essência necessária por si. Ao contrário, a potência divina é realmente vida enquanto ela é atividade e pura espontaneidade, e enquanto ela não é constrangida por nada d exterior, ainda que seja necessária. O impulso interior desta espontaneidade racional absoluta, que age em toda parte, é precisamente a vida [...]”. GUÉROULT, M. *Spinoza t.1 – Dieu*, p. 381.

³⁹ Cf. CANGUILHEM, Georges. *La connaissance de la vie*, p. 109-115.

⁴⁰ É nesse sentido que Samir Amin poderá falar do *vírus liberal*. Cf. AMIN, S. *The liberal virus*, p. 7.

que a vida pode atingir⁴¹. E isso porque com essas relações de produção, o processo de produção tende a se tornar abstrato, a decompor as relações de composição materiais. A vida da Matéria como um todo, de um modo ou de outro, persistirá em seu processo, e poderá se reintensificar mesmo depois da arritmia imposta pela modernidade localmente na superfície terrestre. O que, no entanto, corre os riscos mais graves é o atual conjunto de formas da Matéria no planeta Terra – fazer com que retomem sua atividade vital em um grau viável, em uma maneira possível aos organismos, isso já nos custaria uma revolução.

2. *A produção geral*

Afirmar a Natureza não mais como passividade natural, mas como processo de produção: é essa a afirmação central do materialismo. E, deste ponto de vista, é a separação ontológica entre homem e Natureza que se torna obsoleta, uma vez que “a essência humana da natureza e a essência natural do homem se identificam na natureza como produção ou indústria”⁴². A indústria não é superação humana da Natureza, porque é a própria Natureza que já se identifica à indústria como processo de produção. Quando Deborin diz que o proletariado contemporâneo é o único herdeiro legítimo de Spinoza⁴³ é também por encontrar no materialismo revolucionário moderno a continuidade dessa afirmação de um produtivismo geral. O filósofo proletário pressente, com razão, a afinidade entre a pequena fábrica coletiva, fechada e finita, e a grande fábrica, Aberta e infinita. Ainda que o processo deva se realizar de maneira diferente em cada caso, a atividade produtiva tem sempre o mesmo sentido, e da produção global à produção local é o mesmo dinamismo que opera. Quanto à diversidade das formas de produção locais – em suas variações entre os diferentes ramos da produção humana, mas também entre os diferentes ramos da produção dos animais não-humanos, dos vegetais e minerais – o que as diferencia são os agentes produtivos pelos quais o processo se faz, ainda que cada um dos

⁴¹ Quanto ao spinozismo, sabe-se do papel que a decomposição de um indivíduo, que no limite se confunde com o processo de sua morte, tem na limitação de sua potência produtiva, e como as paixões tristes são ditas leva-lo ao mais baixo grau de sua potência vital. Cf. SPINOZA, B. *Ética*, EIIP11, Escólio e Definições dos Afetos I, II e III. Cf. também DELEUZE, G. *Espinoza e o problema da expressão*, p. 97-104.

⁴² DELEUZE, G. & GUATTARI, F. *O anti-Édipo*, p. 15.

⁴³ DEBORIN, A. M. *Spinoza's World View* in KLINE, G.L. *Spinoza in Soviet Philosophy: A Series of Essays*, p. 119.

processos locais possa e deva se acoplar a processos locais distintos (p.ex. o processo de produção na agricultura tem como condição a conexão entre a atividade produtiva humana e o processo pelo qual os vegetais produzem sua própria existência, enquanto o processo de produção na metalurgia só pode existir quando conecta a atividade produtiva humana e a atividade produtiva de determinados minerais). Se as condições e os modos específicos de realização de cada processo produtivo local devem variar infinitamente, isso não exclui que todos desenvolvam a mesma potência produtiva ou ainda que componham todos um processo produtivo universal.

Já não é mais possível, desde a perspectiva materialista, invocar a imagem de uma “autotranscendência” do homem em relação a sua situação natural, realizada através do processo de trabalho, como o motor do movimento histórico de produção. A produtividade imanente, antes, constitui a essência própria de toda a Natureza como movimento no qual e pelo qual toda a atividade humana se faz. O trabalho humano “é *apenas* a exteriorização de uma força natural, a força de trabalho humana”⁴⁴, ele é *apenas* um modo singular de desenvolvimento do processo de produção geral da Natureza, ele é a expressão desse processo enquanto se efetua através da forma do homem. Vimos como o kantismo fazia da atividade humana o exercício de uma forma supersensível sobre a natureza, e ainda que o homem fosse parcialmente um animal determinado por sua composição natural, era à sua constituição como ser inteligível e indeterminado, capaz de ser a fonte última de suas próprias ações e de se regular por fins próprios, que o homem devia sua humanidade. No entanto, uma vez que se assume a posição do naturalismo a forma do homem não pode ser mais entendida como uma forma pura e autorreferente que funda a si mesma, se colocando em separado do mundo sensível. Ela é, aqui, constituída na Natureza como um de seus produtos parciais, como um dos resultados locais do processo de produção: a forma do homem é uma coisa que exprime a potência produtiva da Natureza de maneira certa e determinada⁴⁵, e cada homem é sempre dependente da potência da Natureza, não apenas como um “meio” para a sua existência, mas como aquilo que o determina a agir e constitui suas potências produtivas⁴⁶. Um dos efeitos necessários da Natureza em seu processo de variação produtiva, a forma do homem não pode ser uma causa não causada que se retire do plano de composição das coisas sensíveis, possuindo uma força causal própria que

⁴⁴ MARX, K. *Crítica do Programa de Gotha*, p.23. O grifo é nosso.

⁴⁵ SPINOZA, B. EIP10 e Escólios

⁴⁶ Ibid., EIP24-26.

remete exclusivamente a si mesma. O homem, coisa singular determinada e produto, não pode converter a si mesmo em coisa indeterminada e autor de si⁴⁷, e se ele pode aparecer a si mesmo de tal maneira, se ele pode atribuir a suas potências produtivas um poder sobrenatural de criação, é sempre em função de ilusão necessária produzida por uma determinada composição material de sua existência. Não autor, mas agente da produção, a imagem do homem se transforma radicalmente. “Não o homem como rei da criação, mas antes como aquele que é tocado pela vida profunda de todas as formas ou de todos os gêneros, que é o encarregado das estrelas e até dos animais [...]: o eterno encarregado das máquinas do universo”⁴⁸.

É preciso insistir nesse ponto: o homem não é apenas resultado parcial do processo produtivo, mas também uma parcela produtiva da Natureza. Afirmar a Natureza como produção é afirmar também o homem como processo produtivo. Enquanto a forma tradicional de apresentação do princípio de causalidade era “não há efeito sem causa”, o naturalismo poderá transformar essa afirmação e dizer que não há causa sem efeito, e mesmo que não há nada de que não se siga um efeito⁴⁹. Tudo o que existe deve, como parte do processo produtivo que é a Natureza, produzir efeitos e tantos efeitos quantos puder, e é exatamente o modo específico pelo qual uma coisa produz seus efeitos que define sua singularidade⁵⁰. Produzindo como uma parcela da força produtiva da Natureza, a atividade produtiva do homem é apenas um modo de efetuação singular do mesmo processo que o constitui. A avaliação do homem como atividade sensível não exclui, mas exige uma concepção geral da Natureza como atividade sensível, de tal maneira que o modo de atividade do homem encontre sua gênese imanente no ser do sensível. Mesmo o materialismo antropológico do jovem Marx tendia a fazer da Natureza o polo da passividade sensível, e se o homem era *atividade* sensível era mais por ser *humano* do que por sua constituição de ser sensível – a atividade era concebida como uma propriedade constituinte do humano, propriedade que o colocava como superação relativa do

⁴⁷ Ibid., EIP27.

⁴⁸ DELEUZE, G. & GUATTARI, F. *O anti-Édipo*, p. 15. Mas mesmo a imagem do encarregado deve ser relativizada: não há divisão de trabalho na Natureza, e se é possível indicar um elemento dominante na realização dos processos produtivos locais (a forma das abelhas é o elemento dominante na produção de uma colmeia, a forma do homem na produção de uma arma, etc.), essa dominância deve ser interpretada mais em termos de relevância e informação do que em termos de função de trabalho. Se for preciso dizer que o homem é encarregado das máquinas do universo, é também preciso dizer que o processo de produção é o de uma grande cooperativa.

⁴⁹ SPINOZA, B. *Ética*, EIP36. Cf. também MACHEREY, P. *Introduction à l'Éthique de Spinoza*, vol. 1, p. 56-57.

⁵⁰ SPINOZA, B. EIIIDef2 e BOVE, L. *La stratégie du conatus – Affirmation et résistance chez Spinoza*, p. 168-169.

universo de seres sensíveis não-humanos, limitados à passividade natural. É essa passagem da determinação e da passividade sensível, como o reino da necessidade, à sua progressiva superação através da atividade sensível, rumo a um reino da liberdade, que as formas do materialismo ainda viciadas pelo idealismo não podem explicar: como é possível que qualquer coisa como uma atividade sensível se constitua no interior de um regime de passividade geral? Será preciso invocar a imagem clássica da exceção humana como suspensão, ainda que parcial, da causalidade natural para fazer dela uma atividade criativa independente. Vimos como essa imagem humanista da atividade do homem tinha como condição uma grande separação entre o processo produtivo humano e os demais processos produtivos com os quais ela deve se compor em sua realização. A separação, é verdade, não poderia ser integral e deveria continuar a manter a conexão entre as atividades humana e não-humana especialmente nos níveis do consumo e da distribuição, como veremos, mas por outro lado ela deveria incidir de maneira crucial no nível da produção enquanto tal, preparando a apresentação ilusória da atividade humana como força puramente subjetiva de trabalho. E mesmo quando a antropologia iluminista afasta a realização imediata ou absoluta dessa liberdade abstrata imaginada como força puramente subjetiva de trabalho é para fazer de sua realização um processo histórico e tendencialmente progressivo de superação da necessidade natural. Na verdade, é essa separação do complexo produtivo que torna possível a imagem deformada da liberdade humana como atividade abstrata, independente e indeterminada, de tal maneira que é exatamente ali onde o homem imagina ter chegado a compreender o máximo de sua potência produtiva que ele encontra, na verdade, o mais baixo grau de sua potência produtiva, que sua produção se mostra como a impotência mesma.

É para uma experiência completamente distinta da liberdade que o naturalismo nos encaminha. A liberdade não será mais concebida sob a imagem de uma vontade inteligível como aquilo que determina um agente à ação e se deveria deixar de conceber o exercício da liberdade como o desenvolvimento de uma força puramente subjetiva. Ela não será mais definida como orientação da ação pela forma pura de uma vontade indeterminada e separada do complexo de causas naturais. Para o materialismo é, antes, a própria vontade que deve ser concebida como determinada por causas reais, como a resultante das operações naturais que a compõem⁵¹. Por sua

⁵¹ SPINOZA, B. *Ética*, EIP32. Cf. igualmente DELEUZE, G. *Spinoza – philosophie pratique*, p. 113-114.

vez, a liberdade já não é mais a direção da atividade produtiva por uma instância indeterminada, mas o seu exercício segundo as determinações sensíveis próprias ao indivíduo produtor. Em outros termos, a ação livre não é aquela em que o indivíduo age em função de uma lei moral incondicionada e suprassensível, como um momento de independência do indivíduo em relação às determinações sensíveis (a liberdade como indiferença à situação material). A atividade livre é aquela em que o indivíduo é determinado a agir por sua própria constituição natural, atividade em que o indivíduo produz tudo aquilo que sua constituição singular pode produzir. A liberdade real não é o reflexo de um criacionismo moral, em que um indivíduo subordina sua produção sensível às leis de uma instância universal e puramente subjetiva como uma causa não causada, mas o desenvolvimento de um verdadeiro produtivismo ético no qual um indivíduo produz segundo as normas de sua própria constituição e processo de singularização.

É por isso que só a Natureza como um todo pode ser dita livre em sentido absoluto: não sendo subordinado a coisa alguma em sua realização, o processo de produção natural em sua totalidade produz uma infinidade de efeitos ou coisas singulares sem ser constrangido por ninguém⁵², e se constitui como o movimento autônomo de produção do real. A Natureza é causa livre porque produz absolutamente segundo suas próprias normas, e se ela é liberdade absoluta não é por ser indeterminação, mas por ser determinação infinita⁵³. É nesse sentido que deve ser compreendida a recusa spinozana da noção de um entendimento criador ou de uma livre vontade divina: se mesmo Deus é dito causa absolutamente livre não é por possuir um intelecto puro, logicamente anterior às coisas criadas e independente da totalidade concreta da Natureza, que pensaria infinitas entidades singulares para, com uma determinação posterior, cria-las. Mesmo para o conceito de uma atividade

⁵² SPINOZA, B. *Ética*, EIP17.

⁵³ Neste sentido, é preciso marcar o engano das interpretações que fazem da noção de “causa de si” uma noção primária pela qual definir a Natureza, caso em que se poderia chegar à imagem romântica da Natureza como um incondicionado absoluto. Como lembra Pierre Macherey, em primeiro lugar “podemos mostrar, como o faz Guérault, que o conceito de causa sui na verdade não tem em Spinoza um valor de fundamento inicial: ele não representa uma espécie de verdade primeira, um princípio no sentido cartesiano, a partir do qual o conjunto do sistema poderá ser desenvolvido como a partir de um germen de verdade. A causa sui é uma propriedade da substância e se explica por ela. Ora, não está em questão, para Spinoza pelo menos, definir uma coisa, qualquer que seja, por suas propriedades; procedendo assim, caímos em uma grave confusão, subordinando a essência de Deus a sua potência, o que é a chave de todas as teologias finalistas apoiadas na imaginação. É, então, por facilidade e inadequadamente que reduzimos a substância à causa sui, enquanto o conceito desta última só se esclarece realmente, ao contrário, pelo de substância: ‘si res in se sit, ut vulgo dicitur causa sui’ (*De intellectus emendatione*). É então por maneira de dizer que assimilamos a substância à causa de si”. MACHEREY, P. *Hegel ou Spinoza*, p. 21. Cf, também Id., *Introduction à l'Éthique de Spinoza*, vol. 1, p. 32-33 e GUÉROULT, M. *Spinoza, t.1 – Dieu*, p. 41.

absolutamente livre, a liberdade não consiste na regulação da produção de seus efeitos por uma instância indeterminada superior ao próprio processo produtivo⁵⁴. Ser absolutamente livre é, aqui, produzir exclusivamente segundo sua própria necessidade, suas próprias normas naturais, é exercer ao limite a potência produtiva da Natureza, o que se opõe à pretensão ilusória de uma suspensão da determinação material. Daí uma divergência fundamental na interpretação do problema da autonomia. Da perspectiva do idealismo moderno, a atividade autônoma no homem deveria ser a subordinação de suas determinações (inclinações) sensíveis à lei de uma forma inteligível abstraída de toda vinculação material. Ser autônomo, para o homem, era obedecer ao ideal de uma lei moral incondicionada, e toda a autonomia moral tinha como o seu avesso a heteronomia do homem como animal sensível. Da perspectiva materialista, é o oposto simétrico que se afirma: ser autônomo é produzir segundo as normas singulares de sua constituição natural, é variar e gerar efeitos variados segundo suas próprias forças produtivas sensíveis. É por isso que o homem só pode ser dito livre relativamente, isto é, na exata medida em que é determinado pelas relações que o compõem. Produto parcial do processo de produção natural, o homem é composto desde o exterior, e sua autonomia ou liberdade nunca poderiam atingir um grau absoluto, mesmo como uma tendência ou ideal a atingir, nem mesmo ultrapassar o limiar estreito que define sua composição material.

Assim, inicialmente tudo se passa como se a atividade humana fosse mais reação do que ação: de perspectiva da totalidade, a Natureza é livre atividade produtiva (porque atividade produtiva total), mas da perspectiva limitada das partes, sua atividade produtiva singular explica apenas uma faixa muito restrita do processo total e na maior parte do tempo ela é considerada como algo que é coagido a produzir seus efeitos por acontecimentos que lhe são exteriores (porque atividade produtiva parcial). É sempre a Natureza que produz, e produz infinitamente, mas a atividade produtiva do indivíduo infinito que é a Natureza como um processo produtivo global extrapola infinitamente a atividade produtiva de tal ou qual de suas parcelas, isto é, dos indivíduos finitos como processos produtivos locais. Estes últimos, como seres finitos, são na maior parte dos casos apenas causa parcial de um determinado efeito, e realizam sua produção de maneira heterônoma, sob regras que são parcialmente as suas e parcialmente a de outros indivíduos. Dito de outro modo, enquanto o processo de produção global varia infinitamente e constitui a variedade

⁵⁴ Cf. SPINOZA, B. *Ética*, EIP30-33 e GUÉROULT, M. *Spinoza, t.1 – Dieu*, p. 354-365.

dos processos de produção locais, estes são ditos partes do processo global, partes que produzem necessariamente seus efeitos no interior do processo global. Mas como partes necessariamente conectadas com uma infinidade de outras partes, ocorre muito frequentemente que, na produção de um efeito, seu produto não resulte exclusivamente das normas de sua atividade produtiva, considerada como a produção se realiza segundo suas regras de composição singulares, mas também da atividade produtiva das várias outras partes que compõem o processo produtivo global. Por exemplo, a maior parte das ações de um homem decorrem não apenas de sua própria potência de agir, mas também da potência de agir de outros indivíduos com os quais está em conexão. Se dirá então que ele é causa parcial de suas ações, e que elas não decorrem exclusivamente de suas próprias forças produtivas⁵⁵; e sendo o homem produto parcial e limitado da Natureza, não pode acontecer que possa ser integralmente o produtor de todas as suas ações, que não seja subordinado a outras dinâmicas produtivas mais potentes que a sua⁵⁶.

Decorrem daí duas consequências fundamentais para o problema da liberdade. Em primeiro lugar, uma consequência quantitativa: vê-se que os casos em que é possível a uma coisa finita ser causa autônoma são raros, que o ideal de sua autonomia absoluta é uma ilusão e que sua liberdade deverá oscilar entre um limite máximo e um limite mínimo na medida em que é mais ou menos capaz de produzir efeitos segundo suas próprias normas. Mas essa consequência quantitativa implica uma outra consequência, de ordem formal: no processo de produção, a autonomia de um agente produtivo deverá variar de acordo com a estrutura de suas composições ou conexões. Assim como a Natureza pode ser dita absolutamente livre ou autônoma por ser determinação infinita, a autonomia de um agente produtivo poderá ser tendencialmente maior ou menor quanto mais ou menos extensa for sua composição ou a variação de determinações que integra. Em outros termos, quanto mais complexo um indivíduo, quanto mais intensa⁵⁷ a sua variedade, maior é seu potencial para a autonomia, maior é o número de efeitos do qual ele pode ser causa adequada. Em contraste com o limiar máximo de autonomia produtiva na totalidade da

⁵⁵ SPINOZA, B. *Ética*, EIIP13, Escólio, Lema 3, EIIP16, EIIP3.

⁵⁶ Ibid., EIVP4. Cf. também o Corolário a esta Proposição: “Daí segue que o homem está sempre necessariamente submetido a paixões, segue a ordem comum da Natureza e a obedece, adaptando-se a ela tanto quanto exige a natureza das coisas”.

⁵⁷ A noção de intensidade deve ser definida pela dimensão das variações possíveis em um mesmo estado ou individuação: o grau mínimo de intensidade é um estado composto de um único elemento ou invariável, o grau máximo de intensidade é a implicação de uma variação infinita de elementos em um mesmo estado. Cf. *Vocabulaire de Bergson*, p. 35-36.

Natureza, o limiar mínimo é o caso hipotético de um indivíduo absolutamente simples e isolado que só pode ser causa parcial dos efeitos de cuja produção participa. Entre estes limiares há todo o conjunto de variações de composições possíveis nos indivíduos e nas potências produtivas respectivas. *Um indivíduo é definido pelo conjunto das relações produtivas que o compõem, ele é definido por sua estrutura.*

Além disso, os processos produtivos nem sempre se conectam de maneira a manter *relações convergentes*. No decorrer do processo global, processos produtivos distintos podem vir a se conectar de tal modo que se componham, que suas estruturas produtivas colaborem e se potencializem a ponto de se integrarem em um mesmo processo produtivo. A convergência ou colaboração em um determinado processo produtivo já era, aliás, um dos primeiros critérios de individualidade apresentados pelo spinozismo. Com efeito, se “vários indivíduos concorrem para uma única ação de maneira que todos sejam simultaneamente causa de um único efeito, nesta medida considero-os todos como uma única coisa singular”⁵⁸. Ora, um indivíduo poderá, assim aumentar sua potência de produção autônoma na medida em que aumentar suas relações de produção convergentes ou colaborativas, e a composição em relações desse tipo permite que reforce sua singularidade ao invés de suprimi-la: em uma conjunção convergente o indivíduo integra sua atividade produtiva singular em uma atividade produtiva mais ampla sem por isso abandonar suas normas próprias de produção.

É nesse sentido que um produtor coletivo pode ser autônomo. Como vimos, a autonomia se diz sempre em relação às normas do agente produtivo: é autônomo aquele que produz aquilo que se segue de sua potência produtiva segundo suas próprias normas, heterônomo aquele que produz segundo normas estranhas a sua constituição singular. Mesmo que de fato, para o caso de um agente produtivo qualquer, o desenvolvimento de sua produção seja sempre conectado com outras atividades produtivas e que este desenvolvimento depende do concurso de outras causas, a cada vez que o desenvolvimento desta produção se realizar segundo suas normas singulares, ele será dito autônomo. Daí que seja perfeitamente possível uma autonomia coletiva no processo produtivo: ainda que sua execução dependa da mobilização de um grupo de indivíduos, na medida em que o processo é colaborativo ou convergente cada um deles conserva sua forma e suas normas produtivas sem que nada entrave seu desenvolvimento. Nesse caso, diremos que há uma norma comum

⁵⁸ Ibid., EIIDef7.

aos agentes da produção. Por outro lado, é possível que um agente produtivo seja integrado em um processo de produção como causa parcial, não tanto segundo a mobilização de sua potência produtiva no processo, mas segundo as normas do processo produtivo: o agente produtivo, então, é levado a mobilizar suas forças de produção em um processo que se segue apenas parcialmente ou inadequadamente de suas normas produtivas, ele tem sua atividade subordinada a normas externas e superiores que não convêm com seu modo de existência. Enquanto é subordinado como agente parcial do processo, um indivíduo é sempre passivo (ainda que seja possível que um indivíduo seja passivo sem que tenha necessariamente sua forma decomposta: ele é integrado em um processo produtivo que não agride diretamente a sua forma, e pode mesmo chegar a fortalece-la; mas o caso é que isso só é possível de maneira instável e que não envolve o controle do indivíduo sobre o processo, a sua reprodução sendo entregue às oscilações de uma dinâmica produtiva que ele não controla⁵⁹). É preciso, aliás, enfatizar este ponto, já que, do ponto de vista do spinozismo, todo processo de decomposição do indivíduo é também um processo de subordinação, um indivíduo se decompondo sempre na medida em que é integrado em regras produtivas de outro indivíduo⁶⁰ que excluem sua constituição singular. Neste caso, ainda que um indivíduo esteja envolvido no processo e em seus produtos, a forma de desenvolvimento de ambos não pode ser explicada por sua constituição e sua atividade produtiva não é livre, mas coagida (e isso por mais que um determinado agente produtivo pode imaginar que produz por sua livre vontade...). A produção, então, toma a forma de uma clara separação entre a totalidade dos indivíduos produtores e as normas de desenvolvimento da produção. Em outros termos, quando é integrado a normas ou *relações divergentes* às que o constituem, o indivíduo é levado a desenvolver suas forças produtivas subordinado à norma estranha, e em um ritmo que pode chegar – e muito frequentemente o faz – a decompô-lo⁶¹.

⁵⁹ Sobre o problema das paixões alegres em Spinoza, nas quais o indivíduo, ainda subordinado a normas produtivas externas, aumenta sua potência de agir, e por mesmo se preparar para devir ativo ou autônomo, cf. SPINOZA, B. *Ética*, EVP10 e DELEUZE, G. *Spinoza – philosophie pratique*, p. 155-159.

⁶⁰ O segundo livro de Deleuze sobre Spinoza também contém passagens importantíssimas para a análise da relação entre os fenômenos de composição e decomposição das relações produtivas dos indivíduos, assim como sobre a relação entre decomposição e subordinação. Cf. *Ibid.*, especialmente pp. 44-62 e 164-175.

⁶¹ Deve-se, além disso, notar que a dinâmica e a distinção entre a produção autônoma que compõem a forma de diversos indivíduos em um produtor coletivo cooperativo e a produção heterônoma que subordina o indivíduo a normas que o decompõe são ainda mais complexas. É plenamente possível que um determinado indivíduo possa, aparentemente, ser dito autônomo em relação ao

Vemos, assim, que o processo de produção global é a produção de infinitos efeitos, atividade de variação que tem como resultado imediato uma infinidade de coisas singulares. Considerado nos termos da imanência, além disso, não poderá haver separação entre o processo de produção e o conjunto de seus produtos. As coisas singulares, como resultados parciais do processo, não estão fora dele, mas são e operam *no* próprio processo global, da mesma maneira que o processo continua a produzir *através* de seus resultados parciais. As atividades produtivas singulares são ao mesmo tempo os resultados do processo global de produção, mas se confundem nele e com ele na exata medida em que são também tantos modos específicos pelos quais esse processo opera. Como processo de produção global, é sempre a Natureza quem produz, mas no nível dos processos de produção locais a Natureza produz *enquanto constitui a forma de indivíduos singulares*. Por exemplo, para o caso da metalurgia considerada como um processo de produção local, a Natureza produz enquanto se exterioriza ou se explica pela forma singular da atividade produtiva humana mas também enquanto se exterioriza ou se explica pela forma singular da atividade produtiva mineral, enquanto consideradas separadamente (e seria ainda possível dizer, de outra perspectiva, que a Natureza exterioriza ou se explica pelo conexão das atividades produtivas do par homem-metal, etc.). Além disso, vimos que as conexões ou relações em um processo produtivo podem ser de tipo convergente (conjuntivo), no caso de uma cooperação geral entre os agentes do processo produtivo de tal modo que nenhum deles seja privado de sua forma de produção própria, ou divergente (disjuntivo), no caso da subordinação de um número qualquer de agentes produtivos a normas de produção que lhes são estranhas. Por um lado, produção material é sempre produção específica, se realizando em um forma determinada, e

desenvolvimento de sua produção e ainda assim estar submetido a todo tipo de vicissitude da decomposição – por exemplo, o caso de um camponês médio que, proprietário de seus instrumentos produtivos, tem um ritmo de trabalho extenuante, etc. Mas é preciso dizer que o impasse aqui é apenas aparente. Nosso camponês, de fato, é um indivíduo complexo, que se constitui no interior de um indivíduo complexo que é a formação social em que vive. Aparentemente autônomo em seu metabolismo com a terra, ele ainda se encontra submetido às regras de circulação que pressionam o preço de seus produtos e o levam a trabalhar em um ritmo elevado, está separado de toda uma rede de meios de reprodução (sistemas de saúde ou de educação, etc.). Ocorre, assim, muito frequentemente que um indivíduo possa ser dito autônomo, quando na verdade está na pior das subordinações. *A autonomia é sempre relativa*, e especialmente no caso de um indivíduo complexo como o homem, que está conectado a uma série de relações e processos produtivos de grupo como condição de sua própria reprodução, *é sempre coletiva*. Além disso, ao longo de um dado processo produtivo, todo indivíduo deve consumir a si mesmo na produção, como veremos. A longo prazo, todo indivíduo deve se decompor no processo produtivo. Mas a questão é a questão de sua duração e de sua potência vital. Em certas relações de produção, um indivíduo se decompõe demasiado rápido e suas potências de variação produtiva são rebaixadas a um limiar mínimo, em outros o indivíduo pode se reproduzir por mais tempo e variar mais em seu processo produtivo. É segundo sua intensidade que se deve também julgar a vitalidade de um processo produtivo.

não uma produção genérica que operaria da mesma maneira a cada caso. Por outro, ela opera com o mesmo sentido em tudo aquilo que produz, e tudo o que produz é constituído no mesmo plano produtivo. Vemos então qual é o sentido possível da autonomia nas coisas singulares. O naturalismo mobiliza uma nova gramática paradoxal, em que o processo de produção continua em infinitas formas, através dos infinitos indivíduos que produz: a Natureza produz *enquanto* homem, *enquanto* metal, *enquanto* conexão homem-metal. Ora, se ser autônomo ou livre é produzir segundo as normas de sua constituição própria, uma coisa poderá ser dita livre na medida em que a Natureza produz efeitos *enquanto* constitui unicamente sua atividade singular, na medida em que se produzem efeitos dos quais ela pode ser dita a causa adequada, efeitos que podem ser percebidos de maneira clara como se seguindo unicamente de sua forma produtiva⁶².

O que é preciso, afinal, é liberar o conceito de produção de sua representação antropocêntrica. Para a antropologia iluminista a produção deveria ser sempre subordinada à forma do homem, concebida por sua vez como uma pura interioridade e instância incondicionada ou suprassensível. Ela era, assim, enclausurada no círculo da necessidade restrita do homem: produzir é satisfazer uma necessidade, mas a satisfação de uma necessidade gera uma nova necessidade, de modo que o processo de produção tomava a forma da sequência única de um melodrama humano. E se podemos falar de melodrama é porque o homem acredita assumir, assim, o papel principal, parte que imagina poder se tornar indeterminada. Whitehead já o disse certa vez: habituados a associar os processos reais a qualidades melodramáticas, não nos habituamos – com razão – a imaginar a Natureza como melodrama. “Se um homem é atropelado, este é um evento compreendido em certos limites espaço-temporais. Não estamos acostumados a considerar a persistência da Grande Pirâmide através de um certo dia como um evento. Mas o fato natural que é a Grande Pirâmide através de um dia, e com isso toda a natureza com ela, é um evento do mesmo tipo que o acidente [...]”⁶³. A questão não é negar a tragédia do

⁶² SPINOZA, B. *Ética*, EIIIDef1-2 e EIIIP3. Cf. igualmente o texto magistral de Zourabichvili sobre a gramática spinozana do *enquanto* como linguagem de uma ontologia da produção. ZOURABICHVILI, F. *Spinoza – Une physique de la pensée*, p. 164-172.

⁶³ WHITEHEAD. A.N. *The Concept of Nature*, p. 49. Em que pese sua afirmação de uma postura especulativa, que faz problema do ponto de vista de um materialismo prático, Whitehead é um dos maiores herdeiros filosóficos do spinozismo e do materialismo no século XX. É o próprio Whitehead quem o afirma ao dizer que sua filosofia “é uma aliada próxima do esquema de pensamento de Spinoza”. Mas se Whitehead termina por manter distâncias em relação ao spinozismo é por lê-lo através de sua interpretação idealista e hegeliana, que fazia da substância uma unidade suprema eminente em relação aos indivíduos singulares, e da suposição de sua incapacidade a fundar a

atropelamento de um homem – o que esse acontecimento certamente é –, mas recusar que os únicos processos reais ou significativos, mesmo para o homem, sejam aqueles nos quais ele é o ator central.

Será preciso abandonar o modelo *restrito* que ainda pensava a produção nos termos do finito (e, portanto, da unidade), e passar ao conceito de uma produção *geral* como processo infinito (e, portanto, variante). No primeiro caso, se concebia a produção sob o modelo aparente da produção humana: atividade orientada para um fim (o produto), que, por sua vez, era o desdobramento reflexivo de forma puramente incondicionada (o produtor), os dois momentos sendo mediados por uma avaliação subjetiva (a necessidade). O processo de produção era o menos importante, e era entendido apenas como a sequência de desenvolvimento entre uma origem e um fim, que dava ao processo a aparência de uma transição absolutamente linear. Se o produto aparece como resultado da liberdade do produtor é porque a necessidade, não sendo mais uma determinação natural, passa a ser uma necessidade histórica: a partir do momento em que o homem se torna capaz de satisfazer suas necessidades naturalmente determinadas, sua liberdade produtiva se realiza na satisfação de necessidades de novo tipo, necessidades criadas pela própria atividade livre do homem. Neste ponto inicial em que a produção humana se torna propriamente histórica (ou, antes, antropohistórica), a livre atividade produtiva do homem se efetua através de um pôr teleológico, em que o homem dá uma finalidade propriamente humana a sua produção. É essa regulação da atividade sensível por um fim que exprima a humanização do processo que domina o modelo restrito da produção.

Desde a perspectiva do materialismo, esse modelo deve ser abertamente recusado como uma miragem humanista. O seu primeiro momento, a livre atividade do produtor, é concebido diretamente segundo as categorias do idealismo moderno para pensar a atividade incondicionada do sujeito. Abandonada a forma subjetiva da origem, é também a necessidade como mediação genérica que deve desaparecer, uma vez que o processo produtivo se libera de critérios finitos de satisfação (é verdade que no nível dos processos produtivos finitos a satisfação faz parte do processo produtivo, mas como veremos ela tem uma realidade relativa e um sentido

individualidade dos modos em sua relação com a substância. Daí sua opção pelo modelo das mônadas, ainda que Whitehead deva pervertê-las profundamente ao fazer de sua essência não mais as qualidades, mas as relações que cada uma delas tem com a totalidade do universo. Em todo caso, a afirmação da *criatividade* como o princípio último de seu pensamento não é de modo algum equivalente a qualquer tipo de criacionismo, e é mesmo o seu oposto. A criatividade é uma operação imanente aos indivíduos singulares, e segue todas as necessidades de uma teoria da produção. Cf. Id., *Process and Reality*, 5-8.

completamente distinto⁶⁴). Quanto ao último momento, a orientação finalista da produção, sabemos de seu papel fundamental nas análises marxistas do processo de trabalho como momento que define um processo produtivo como processo produtivo propriamente humano.

Mas é bem possível que as análises finalistas do processo produtivo na obra de Marx sejam, ao fim, unilaterais. É verdade que certos textos, como vimos, atribuem um papel central à finalidade ideal do trabalho: o trabalhador, diz Marx, tem o objetivo de seu trabalho em sua mente antes de realiza-lo, o resultado do processo o precede idealmente⁶⁵. No entanto, se Marx faz deste o modelo universal de todo o processo de trabalho, outros textos – curiosamente ignorados pelas interpretações humanistas e economicistas – nos oferecem uma imagem bastante distinta da mediação ideal no processo de trabalho. Já os *Grundrisse* remetem o “fundamento ideal internamente impulsor da produção” a uma determinação material na forma específica oferecida pelo consumo, ele mesmo resultado de um processo material de produção⁶⁶. Não se poderia, ao menos na medida em que nos prendemos aos textos de Marx, remeter a finalidade ideal da produção a uma esfera separada ou logicamente anterior à determinação material. Em outros termos, a finalidade ideal que orienta a produção não é um momento ideal de liberdade, mas resultado de uma determinação material, resultado das figuras anteriores que o processo de produção assume nas sociedades humanas. E, ainda mais, como Marx escreve no posfácio à segunda edição de *O capital*: é o próprio momento ideal que é desprovido de qualquer aparência como uma realidade distinta e independente das determinações materiais. Afirmando sua recusa da figura hegeliana do idealismo, Marx nos diz que “[para] mim, ao contrário, o ideal não é mais do que o material, transposto e traduzido na cabeça do homem”⁶⁷. O papel pré-existência ideal do fim como orientação do processo de trabalho deveria, a rigor, ser completamente reelaborado no marxismo: essa pré-existência não é a de uma instância independente de ideação, mas a da produção material da imaginação no momento do consumo. É a determinação do desejo

⁶⁴ Ou ainda, nas palavras de Bataille: “Toda vez que o sentido de um debate depende do valor fundamental da palavra *útil*, ou seja, toda vez que uma questão essencial referente à vida das sociedades humanas é abordada, quaisquer que sejam as pessoas que intervêm e quaisquer que sejam as opiniões representadas, é possível afirmar que o debate é necessariamente falseado e que a questão fundamental é eludida”. Obviamente, à distinção de Bataille entre a economia geral e a economia restrita que devemos nossa distinção entre o conceito de produção geral e o modelo de produção restrita, ainda que ambas as distinções não sejam exatamente coincidentes. Cf. BATAILLE, G. *A parte maldita*, p. 19, 43-45.

⁶⁵ MARX, K. *O capital*, p. 255-256.

⁶⁶ Id., *Grundrisse*, p. 46-47.

⁶⁷ Id., *O capital*, p. 90. O grifo é nosso.

humano em fases precedentes do processo de produção que gera a imagem de um objeto a ser consumado. A existência ideal desse objeto na mente não é mais do que um *reflexo* de uma determinação material, “transposto e traduzido na cabeça do homem”, reflexo que deve aparecer como orientação da atividade produtiva humana.

Quanto a este problema, as elaborações ainda ambíguas e insuficientes de Marx poderiam muito bem ser complementadas pelo spinozismo. Sabemos que para o naturalismo spinozano “os homens equivocam-se ao se reputarem livres, opinião que consiste apenas em serem conscientes de suas ações e ignorantes das causas pelas quais são determinados. Logo, sua ideia de liberdade é esta: não conhecem nenhuma causa de suas ações”⁶⁸. Sendo indivíduos finitos e tendo sua potência produtiva superada em grande medida pelas coisas exteriores, os homens passam a maior parte de suas vidas como causas parciais de suas ações. Da mesma maneira, suas mentes compreendem apenas de maneira muito inadequada estas mesmas ações, percebendo parcialmente seus efeitos e ignorando a realidade das causas que os dispuseram a agir. Os homens só concebem suas ações, na maior parte das vezes, como consequências sem premissas⁶⁹. Percebendo suas ações, mas sem percebem as causas que o levaram a produzi-las, os homens julgam que produzem livremente, que são autores indeterminados de sua atividade e que os fins para os quais ela tende são afirmações incondicionadas ou espontâneas.

É, aliás, essa imagem teleológica de sua atividade que leva os homens a uma prodigiosa inversão do processo natural. Supondo que as próprias coisas são regidas por fins, e avaliando todo o mundo através da ilusão de sua forma incondicionada, o homem chega a imaginar um criador pessoal que orienta todas as coisas para um fim. Essa ampliação da teleologia ao mundo não poderá, por sua vez, de reproduzir a eminência da forma ideal do homem, chegando à afirmação de que “Deus fez tudo em vista do homem, e o homem, por sua vez, para que o cultuasse”. Buscando sua própria utilidade, mas ignorando as razões reais que os determinam a buscá-la, os homens são levados a julgar todas as coisas em função de sua própria utilidade, atribuindo seus possíveis fins úteis à vontade de um autor superior, chegando a imaginar que talvez este “dirigisse a natureza inteira para uso de seu cego desejo e de sua insaciável avareza”⁷⁰. A imagem finalista inverte toda a lógica da produção global, concebendo o processo de produção sob a forma de um de seus produtos (o

⁶⁸ SPINOZA, B. *Ética*, EIIP35, Escólio.

⁶⁹ SPINOZA, B., EIIP17-31.

⁷⁰ Ibid., EI, Apêndice.

homem), do produto parcial um produtor absoluto. Mesmo sob a forma de um criacionismo epistemológico, com o idealismo moderno, que recua da afirmação da existência de um autor pessoal do mundo que o dispôs segundo fins para a mera afirmação de sua necessidade na composição de uma organização categorial da natureza no domínio exclusivo do conhecimento, o spinozismo já nos mostra que a ilusão teológica tem como seu fundamento real a ilusão teleológica na imaginação humana. Como vimos, quando construído em um nível global, o conceito de produção exclui a teleologia de uma vontade livre. A Natureza não produz, como pensa o hilemorfismo, pela imposição de uma forma a uma matéria. É, antes, através de uma atividade imanente de variação material que todas as formas são compostas, é a potência plástica da Matéria que produz necessariamente a infinidade de coisas singulares reais. É em uma determinação interna do próprio processo produtivo natural que é preciso encontrar a razão real para a produção de um efeito determinado, e não em determinação pela ilusão de uma instância incondicionada.

Ora, a causa que é dita final nada mais é que o próprio apetite humano, enquanto considerado como o princípio ou causa primeira de uma coisa. Por exemplo, quando dizemos que a habitação foi a causa final desta ou daquela casa, certamente não entendemos nada outro senão que um homem, por ter imaginado as comodidades da vida doméstica, teve o apetite de edificar uma casa. Por isso, a habitação enquanto considerada como causa final, nada outro é que este *apetite singular*, que na realidade é a causa eficiente, considerada como primeira porque os homens comumente ignoram as causas de seus apetites. Pois são, como eu já disse muitas vezes, certamente conscientes de suas ações e de seus apetites, mas ignorantes das causas pelas quais são determinados a apetecer algo.⁷¹

É neste ponto que reencontramos os textos ignorados de Marx. A atividade produtiva humana *não é*, na realidade, orientada por fins, ainda que ela deva se apresentar assim por uma ilusão necessária. Ela é orientada por uma causa eficiente que não é mais do que a determinação singular do desejo do agente produtivo, causa que só aparece como final em razão da limitação do entendimento humano. Essa determinação singular do desejo, como veremos, é o resultado da fase em que o processo produtivo se desdobra no consumo, mas não tem de modo algum uma existência absoluta ou relativamente independente do processo de produção natural. Se a interpretação teleológica do processo produtivo pode ser tão difundida é porque

⁷¹ SPINOZA, B., *Ética*, EIV, Prefácio. O grifo é nosso.

o humanismo encontra um fundamento objetivo na limitação orgânica da imaginação, limitação que é tanto mais potente quanto mais reforçada pelas relações de produção dominante no contexto em que uma imaginação determinada se constitui. Vimos como a imagem do trabalho como pura força subjetiva e seu desdobramento teleológico tinham seu cenário de fundo no desenvolvimento das relações de produção capitalistas, e como o indivíduo humano isolado era ele mesmo fruto de um longo desenvolvimento da produção social e histórica da humanidade⁷².

No entanto, se é possível dizer que a ilusão teleológica da atividade produtiva do homem só se desenvolve plenamente com a modernidade capitalista, não seria possível dizer que, em certo sentido, a ilusão a precede e que ela encontra seu fundamento em todas as sociedades de classes? Enquanto a atividade produtiva humana era diretamente conectada aos processos produtivos não humanos de que tinha necessidade para se realizar, ela poderia em certo sentido ser designada como ação livre, decorrendo exclusivamente das normas de seus produtores. Mas a partir do momento em que há uma instância distinta do coletivo de produtores que passa a exigir uma parcela de sua produção pelo modelo do tributo – e é essa a forma global de todas as sociedades de classes pré-capitalistas, dominadas pelo modo de produção tributário⁷³ – a ação livre deverá tomar a forma de uma atividade voltada para a

⁷² “O caçador e os pescador, singulares e isolados, pelos quais começam Smith e Ricardo, pertencem às ilusões desprovidas de fantasia das robinsonadas do século XVIII, ilusões que de forma alguma expressam, como imaginam os historiadores da cultura, simplesmente uma reação ao excesso de refinamento e o retorno a uma vida natural mal-entendida [...]. Trata-se, ao contrário, de uma antecipação da ‘sociedade burguesa’ que se preparou desde o século XVI e que, no século XVII, deu largos passos para a sua maturidade. Nessa sociedade da livre concorrência, o indivíduo aparece desprendido dos laços naturais, etc., que em épocas anteriores, o faziam um acessório de um conglomerado humano determinado e limitado. Aos profetas do século XVIII, sobre cujos ombros Smith e Ricardo ainda se apoiam inteiramente, tal indivíduo do século XVIII [...] aparece como um ideal cuja existência estaria no passado. Não como um resultado histórico, mas como o ponto de partida da história. Visto que o indivíduo natural conforme sua representação da natureza humana, não se origina na história, mas na natureza humana. Até o momento, essa tem sido uma ilusão comum a toda nova época”. MARX, K. *Grundrisse*, p.39-40. Poderia se dizer que fundando a ilusão da teleologia diretamente sobre a composição orgânica e individual do homem, Spinoza retoma o mito do individualismo natural para afirmar a necessidade da construção de uma comunidade que contraria as tendências naturais do homem. Como se sabe, essa impressão é um engano completo. Quando Spinoza funda a ilusão teleológica na individualidade orgânica do homem é apenas para marcar o sentido de uma *tendência* da individualização psicossocial humana, tendência que não é mais natural do que as outras tendências que se opõem a ela. Com efeito, no mesmo momento em que se torna possível falar de um indivíduo orgânico é possível falar em instituições que o regulam. O isolamento do indivíduo que funda a ilusão teleológica é tão natural quanto a democracia produtiva que a contraria. Cf. BOVE, L. *La stratégie du conatus – Affirmation et résistance chez Spinoza*, p. 178-191, 227-233.

⁷³ Cf. AMIN, S. *Eurocentrism*, p. 221-232 ou DELEUZE, G. & GUATTARI, F. *O anti-Édipo*, p. 265-294. Um dos méritos de Samir Amin foi a descoberta da estrutura produtiva das sociedades de classes pré-capitalistas, uma crítica da qual o dogmatismo dos “estágios históricos” (comunismo primitivo-escravismo-feudalismo-capitalismo-socialismo) ou das elaborações ainda incipientes de Marx sobre o “modo de produção asiático” nunca poderão se recuperar. Esse foi um momento fundamental no desenvolvimento do materialismo histórico. O modo de produção tributário é definido pela presença

consecução de um fim distinto do consumo direto do produtor imediato. Não importa que o fim a ser obtido com a produção seja de mesma natureza que um dos efeitos produzidos pela ação livre (uma determinada quantidade de produção agrícola, por exemplo), mas que ele seja a regulação do processo produtivo por um elemento extrínseco.

Daí o caráter profundamente ambíguo do conceito de *trabalho*: ele será interpretado aqui como execução qualquer de uma atividade produtiva humana, “exteriorização de uma força natural no homem”, ali como orientação teleológica da atividade humana, forma que não apenas não é universal como é sinônimo de sua execução sob uma norma estranha que subordina a atividade a um fim⁷⁴. Daí também a dualidade problemática entre duas formas de considerar o produtor coletivo nas sociedades humanas. De um lado, o produtor coletivo poderá ser considerado da perspectiva das relações de produção que o subordinam em sua atividade e que fazem dele uma *classe trabalhadora*, ou ainda uma força de trabalho a ser mobilizada em um determinado modo de produção hierárquico; dessa perspectiva, o produtor coletivo é inseparável do trabalho como a forma heterônoma de sua ação produtiva, e é orientado por seus interesses de classe, que vinculam sua reprodução vital à sua composição em uma sociedade de classe. De outro, ele poderá ser considerado da perspectiva das atividades livres que tem o potencial de desenvolver, como *agrupamento de massas*; e ainda que entre as atuais composições de massas seja possível encontrar todo desvio possível, é sempre da perspectiva de sua transformação em um agente autônomo que elas deverão ser consideradas⁷⁵. Ignorar a clivagem dessas duas perspectivas é correr o risco estratégico de ignorar a questão da forma da atividade produtiva e do problema central que se exprime através dela, o das relações que a

de relações de produção de controle direto dos meios de produção pelo produtor coletivo (i.e. conexão direta entre a comunidade agricultora e a terra), o que exige que a extração de um excedente para a reprodução de uma classe dominante seja realizada por uma instância ou superestrutura político-jurídica separada da base comunitária. O Estado, contra o que pensava Engels, não decorre da separação da sociedade em classes, mas se confunde com as sociedades de classes pré-capitalistas. As primeiras classes *são* o Estado.

⁷⁴ Para a distinção entre atividade livre e trabalho, cf. Id., *Mil platôs – vol. 5*, p. 145-146, 213-214, e TRONTI, M. *Operários e capital*, p. 133-134.

⁷⁵ Para a distinção entre as classes e as massas, cf. Id., *Mil platôs, vol. 3*, p. 99. Mario Tronti mobiliza uma distinção similar, ainda que não coincidente, entre classe operária e força de trabalho. Cf. TRONTI, M. *Operários e capital*, p. 264-265. É dessa perspectiva que Mao apela para as organizações de massas revolucionárias durante a Grande Revolução Cultural Proletária. Não se trata de fazer uma opção unilateral por um dos dois aspectos, mas compreender que em um processo de mobilização revolucionária o produtor coletivo deve, a cada caso, ser avaliado de ambas as perspectivas, e mesmo o operariado fabril pode e deve ser mobilizado como um agrupamento de massas. Se as organizações de massas aparecem nesse período como a ponta mais avançada da luta pelo socialismo é porque são mobilizadas não por seus interesses de classe, mas da perspectiva de sua *subjetividade revolucionária*. Cf. JIANG, Hongsheng, *La Commune de Shanghai et la Commune de Paris*, p. 250-257.

determinam, uma ignorância sob a qual, via de regra, são reproduzidas as mesmas relações que condicionam a subordinação da atividade do produtor coletivo.

A ilusão que consiste em atribuir ao processo de produção global as normas aparentes da atividade de um processo de produção local é, de todas, talvez a mais tenaz no que diz respeito à mistificação do conceito de produção. É, antes, uma retificação da compreensão desses processos que deve ser operada, uma retificação que coloque o processo de produção sobre seus pés não mas quanto a seu conteúdo, mas quanto a sua forma. Concebendo o efeito como causa e a causa sob o modelo do efeito, a ilusão teleológica é a marca fundamental de que a produção ainda é concebida nos limites do sistema do sujeito. A necessidade que se coloca é, assim, a de proceder a um conceito da produção global em que ela seja concebida por si mesma, processo sem origem nem fins que constitui a infinita variedade das coisas singulares. Só então a lógica da máquina do mundo poderá ser pensada em todo o seu rigor.

Não podemos nos espantar com o fato de que na elaboração de uma lógica da produção os dois grandes pensadores do materialismo moderno – Spinoza e Marx – tenham podido elaborar métodos convergentes em todos os sentidos. Parece ser o método correto, dirá Marx, começar uma investigação em economia política pelo real e pelo concreto, pelo dado sensível⁷⁶. Mas esse método de tipo empirista se mostra rapidamente como um método inadequado: do ponto de vista subjetivo, o dado empírico é um elemento caótico, isolado do processo que o constituiu como uma consequência sem premissas. Chega-se, com isso, facilmente a um realismo de mesmo tipo que o materialismo vulgar: o dado é tomado como um elemento estático ou mesmo retrojetado sobre o processo de sua origem, e se poderá chegar a pensar o conjunto geral do processo histórico sob as regras do dado atual (toda história será, por exemplo, concebida da perspectiva das relações sociais capitalistas, como aquilo que ela preparava ou já continha em estado germinal, etc.). Pensar o processo de produção natural é, antes de tudo, recusar o modelo de uma dedução do real a partir de princípios ideais, mas é também recusar a aparência que consiste em partir imediatamente do dado sensível para recompor o processo de produção global; nesse último caso, repetiríamos a ilusão que consiste em conceber o total sob o

⁷⁶ MARX, K. *Grundrisse*, p. 54.

modelo do parcial, o infinito (múltiplo) sob o modelo do finito (uno), a causa como seu efeito.

Como ultrapassar, então, a oposição entre o sistematismo idealista e a parcialidade do empirismo? É verdade que é preciso começar pelo dado, mesmo em sua confusão ordinária. Mas não será, certamente, para compor com ele o conceito da realidade. Ele deverá passar por um processo de *análise* que nos faria passar do dado representado a conceitos abstratos mínimos, que nos levassem às determinações mais simples do dado. Esses conceitos abstratos, no entanto, têm um sentido e um valor radicalmente distintos daqueles que tinham os princípios dos quais o idealismo partia. Enquanto um princípio ou Ideia deveria ser definido por sua generalidade e por seu caráter suprassensível, os conceitos mínimos só podem ser o resultado de uma análise do concreto. Não apenas eles afirmam a si mesmos como abstrações *do sensível* por um processo analítico, como também devem exprimir de maneira *simples* as mesmas relações que no nível da apreensão imediata do concreto permaneciam confusas. Por exemplo, é comum começar uma investigação em economia política partindo de grandes unidades de pesquisa, como a população, o território ou seu desenvolvimento histórico. Mas essa apreensão em macroescala permanecerá ainda parcial ou subjetiva exatamente na medida em que o investigador só apreende de maneira parcial ou subjetiva a natureza dos indivíduos que pretende investigar; ela nos dá representações confusas da realidade material e nos impede de compreendê-la no nível de suas relações constituintes.

Os conceitos simples que resultam do processo de análise do concreto são conceitos que exprimem *relações determinadas*. É a partir destes conceitos de relações que a microanálise deve partir (a divisão do trabalho, o valor de uso e o valor de troca, etc.) para recompor os fenômenos complexos na investigação de modo a que se possa compreender sua estrutura interna e, portanto, suas normas de produção. Como diz Marx, uma vez operada a análise do concreto que nos dá os conceitos mínimos de relações determinadas, deste ponto se “teria de dar início à viagem de retorno até que finalmente chegasse de novo [às macrounidades], mas desta vez não como representação caótica de um todo, mas como uma rica totalidade de determinações e relações”⁷⁷. Se este método pode ser afirmado como o método ajustado para pensar a produção é porque, uma vez que a própria atividade produtiva que gera o concreto dado é um processo de síntese de múltiplas determinações

⁷⁷ MARX, K. *Grundrisse*, p. 54.

singulares, nele o pensamento *reproduz idealmente* o movimento de produção natural. O dado sensível deverá ter, no pensamento da produção, o estatuto de uma realidade a ser explicada ou reproduzida no pensamento, e é o próprio dinamismo do processo que o pensamento interioriza. Se o pensamento reproduz mentalmente o movimento de gênese do dado concreto, movimento que o produz como conjunto de determinações e relações, é porque encontra nele o termo de sua atividade problemática e não seu ponto de partida imediato. A “totalidade de pensamento” reproduzida idealmente é um produto da atividade do pensamento, e o “todo, como um todo de pensamentos, tal como aparece na cabeça, é um produto da cabeça pensante que se apropria do mundo do único modo que lhe é possível, um modo que é diferente de sua apropriação artística, religiosa e prático-mental”⁷⁸. O que importa é que a totalidade conceitual reproduza o movimento de diferenciação produtiva que produz o concreto, e que o faça a partir das relações de base que abstraiu da realidade sensível.

Ora, no *Tratado da Correção do Intelecto*, verdadeiro prefácio metodológico do spinozismo, é um procedimento análogo que encontramos. A experiência vaga, que se passa no regime ordinário da vida, só pode nos apresentar conhecimentos fortuitos ou meramente arbitrários, e não é incomum que se chegue mesmo a tomar conhecimentos desse tipo como a regra do pensamento. É em um domínio da confusão empírica que a percepção pela experiência vaga nos detém, um domínio em que os acontecimentos da vida se passam como coisas vazias e fúteis. Ultrapassar o isolamento e a confusão em que a vida ordinária nos deixa, diz Spinoza, exige a instauração de um novo modo de vida, de uma natureza humana superior que possa ser experimentada coletivamente, uma natureza que não é outra coisa senão “o conhecimento da união que a mente possui com toda a natureza”⁷⁹. Para isso, é necessário reestruturar o intelecto, torna-lo capaz de um conhecimento superior da Natureza que nos faça romper o círculo da confusão subjetiva. Esse conhecimento não é outra coisa que não a compreensão direta da essência singular das coisas ou das causas próximas pelas quais são produzidas. Em outros termos, o conhecimento superior da Natureza pelo qual passamos a compreender sua totalidade como um conjunto de relações determinadas é, necessariamente, o conhecimento de sua ordem de produção, do movimento pelo qual a Natureza produz a si mesma e às coisas singulares.

⁷⁸ MARX, K. *Grundrisse*, p. 55.

⁷⁹ SPINOZA, B. *Tratado da Correção do Intelecto*, §13 in *Obras I*, p. 331.

Como, então, chegar ao conhecimento da ordem da Natureza? O ponto de partida é fazer com que o intelecto conte com suas próprias forças, com sua “potência nativa”, como o meio pelo qual forjar instrumentos conceituais para proceder ao conhecimento da ordem de produção das coisas. É a força produtiva nativa do intelecto que torna possível afirmar que “temos uma ideia verdadeira”, que há uma ideia verdadeira dada no intelecto da qual se pode partir⁸⁰. É que o intelecto como potência de pensar está sempre e necessariamente voltado para um objeto real que ele pensa, ou, ainda, para usar o vocabulário escolástico, a essência formal (objeto real) pode ser sempre objeto para uma essência objetiva (ideia) que a pensa. (e mesmo uma ideia pode ser considerada como um objeto real, ou como essência formal, podendo ser o termo de uma segunda ideia, ou essência objetiva, uma ideia da ideia). E isso porque a potência de pensar deve se referir aos objetos reais como uma potência de sentir: “a certeza não está em nada fora da própria essência objetiva [ideia]. Quer dizer que a maneira como *sentimos* a essência formal é a própria certeza”, ou ainda “se não houver na alma senão uma só ideia, verdadeira ou falsa, não haverá lugar para qualquer dúvida ou certeza, mas apenas uma *sensação* desta ou daquela. *Pois a ideia não é em si nada senão uma sensação*”⁸¹. Fazer da ideia uma sensação, do pensamento uma potência de sentir é recusar toda imagem que faz do pensamento uma faculdade suprassensível com uma existência separada da realidade natural e múltipla. Se o naturalismo é a afirmação do ser como ser do sensível, é porque toda realidade se torna uma instância sensível, seja quando encarada como pensamento enquanto tal (a sensação), seja quando encarada como objeto real para o pensamento (o que é sentido). Afirmar que a ideia é sensação é afirmar, para Spinoza, a existência de uma dualidade na maneira de sentir, uma dualidade que torna possível que separemos as ideias em dois tipos: podemos ter uma sensação que é, em nós, confusa e parcial, pois não se explica apenas pela potência autônoma de nosso intelecto, ou podemos ter sensações que são adequadas e distintas, ou verdadeiras, sensações que decorrem da autonomia da potência de sentir do intelecto.

O método correto para pensar a produção tem, assim, como primeiro momento na descoberta das condições de um desenvolvimento autônomo da

⁸⁰ Ibid., §31-32 in *Obras I*, p. 336.

⁸¹ SPINOZA, B. *Tratado da Correção do Intelecto*., respectivamente §35 e 78 in *Obras I*, pp. 337 e 354. Os grifos são nossos. Essa posição, no entanto, deve se afastar nitidamente do atomismo empirista. Para o spinozismo, a sensação não é uma realidade atômica ou uma qualidade estável. É preciso ter em mente que se a ideia é uma sensação, é porque a própria sensação é inseparável de um dinamismo e de uma relacionalidade que a definem.

potência de sentir do intelecto; “ele consiste em bem entender o que é uma ideia verdadeira, distinguindo-as das demais percepções e investigando sua natureza, de modo a tomar conhecimento de nosso poder de compreender e obrigando nossa mente a conhecer, segundo essa norma, tudo o que deve ser conhecido”⁸². A questão, portanto, é como formar ou produzir ideias segundo a norma de uma ideia verdadeira de modo a levar o intelecto a um exercício autônomo. A resposta do *Tratado* será um avanço central no desenvolvimento do problema: uma ideia fictícia ou confusa não poderá nunca ser adequada, a confusão, por sua vez, decorrendo da apreensão parcial pela mente de uma coisa que lhe escapa; por outro lado, se uma ideia de referir a algo bastante simples, ela poderá ser adequada. A potência do intelecto pode, então, compreender integralmente a forma da ideia em questão, e afirmar com clareza sua verdade ou falsidade (por exemplo, se conhecemos a forma de um círculo, não poderemos afirmar um círculo quadrado, etc.). Além disso, toda ideia composta que seja composta apenas por ideias simples e verdadeiras será também uma ideia verdadeira, de modo que é possível ao intelecto construir ideias segundo sua potência autônoma, ideias que produções ou sínteses verdadeiras e que se distinguem das ideias ditas fictícias como construções confusas e inadequadas do intelecto⁸³.

O segundo momento do método é o que faz dele propriamente um método superior. Do mesmo modo que as coisas se seguem umas das outras segundo um processo produtivo, também suas ideias se seguem umas das outras em uma lógica da produção. Assim, considerando que duas ideias tenham “as mesmas razões relativamente a suas essências formais, segue-se que o conhecimento reflexivo que se aplique à ideia do ente mais perfeito garante o conhecimento reflexivo das outras ideias”⁸⁴, ou seja, o método superior é o que leva a mente a produzir suas ideias a partir da norma do ente mais perfeito. Quanto mais o intelecto conhece a potência produtiva da Natureza, maior será sua potência autônoma para produzir ideias verdadeiras. Passar do primeiro ao segundo momento do método é o processo pelo qual partimos de uma ideia verdadeira produzida segundo as normas da potência autônoma do intelecto, *para construir segundo a norma da verdade uma definição real da Natureza a partir da qual possamos desenvolver uma lógica da produção*.

⁸² Ibid., §37 in *Obras I*, p. 338.

⁸³ SPINOZA, B. *Tratado da Correção do Intelecto*, §61-64 in *Obras I*, p. 348-349.

⁸⁴ Ibid., §38 in *Obras I*, p. 338.

É verdade que o processo pelo qual passamos da ideia verdadeira dada no intelecto à definição da Natureza não se identifica com o processo de gênese real da Natureza. Mas ao definirmos uma esfera como a figura formada pela rotação de um semicírculo em torno de um eixo, ainda que nenhuma esfera tenha sido produzida na Natureza deste modo, o que reproduzimos é uma definição legítima de esfera, a ligação entre o conceito de semicírculo e o de movimento só se tornando ela mesma legítima quando referida à definição de uma esfera. O que importa, sobretudo, é que o método seja capaz de reproduzir idealmente a atividade produtiva pela qual a Natureza produz a si mesma, de nos fazer reproduzir conceitualmente o processo de produção de uma coisa e de fazê-lo apenas pela composição de ideias verdadeiras de modo que possamos passar das ideias verdadeiras simples à definição real da Natureza “o mais rapidamente possível”⁸⁵. O momento analítico e o momento sintético se combinam assim em um método genético, uma verdadeira lógica da produção. Aliás, é deste ponto de vista que se deve colocar, como viu Deleuze, o problema da superação do *Tratado* pela *Ética*. Tudo se passa como se, em certo sentido, o *Tratado* ainda não tirasse todas as consequências da concepção da ideia como sensação. Concebendo a ideia verdadeira simples sob o modelo de um ser geométrico, o primeiro texto ainda fazia do processo sintético que passava das ideias simples à definição real da Natureza um processo relativamente arbitrário e genérico. É pela mesma razão que a ontologia do *Tratado* tem a aparência de um sistema dedutivo que parte da definição de Deus como causa primeira ou princípio geral para o conhecimento da Natureza como seu efeito, já que enquanto se partia de uma norma do conhecimento orientada pelo modelo dos seres geométricos só se podia chegar à definição de formas distintas das coisas singulares no campo da existência. A *Ética*, por outro lado, constrói o conceito de Deus (EIP1-10) partindo de ideias simples que não se referem mais ao modelo de entidades geométricas forjadas pelo intelecto, mas a partir de ideias que exprimem *relações determinadas*, conceitos mínimos de relações reais a partir das quais reproduzir o concreto⁸⁶. Conhecimento reflexivo

⁸⁵ Ibid., §49 in *Obras I*, p. 342.

⁸⁶ As oito Definições simples que abrem a *Ética* exprimem as relações reais que constituem a existência em geral e a causalidade (Def1), a finitude (Def2), as distinções entre ser em si e ser em outro (Def3 e 5), os elementos que constituem a essência do que é em si (Def4), a infinitude (Def6), a liberdade e a coação (Def7) e a forma da temporalidade do que é em si (Def8). Cf. SPINOZA, B. *Ética*, EIDef1-8. Como diz Deleuze, apontando a centralidade da questão das noções comuns na reelaboração do método da *Ética*, “[em] primeiro lugar as noções comuns, tendo por objeto as composições das relações entre corpos existentes, rompem com as ambiguidades que ainda existiam em torno dos conceitos geométricos [do *Tratado*]. E, na verdade, as noções comuns são Ideias físico-químicas ou biológicas mais do que geométricas: elas apresentam, em aspectos variados, a unidade de

da Natureza como atividade produtiva global, o método superior é o único que pode nos fazer conhecê-la como uma “rica totalidade de determinações e relações”.

O conceito de produção deve ser reprodução ideal do processo de produção real, conceito que integra o movimento ao pensamento e é o oposto de uma generalização abstrata. Ou, ainda, ele não é um conceito genérico que, sendo infinitamente extenso e envolvendo a totalidade das coisas singulares, acabaria por ser minimamente compreensivo, não explicando a realidade do que quer que seja. “A *produção em geral* é uma abstração, mas uma abstração razoável na medida em que efetivamente destaca e fixa o elemento comum [...]. Entretanto [o] comum isolado por comparação é ele próprio algo multiplamente articulado, cindido em diferentes determinações”⁸⁷. Não há uma produção genérica, como um universal homogêneo e distinto das coisas singulares que deve compreender, mas produção geral, como um universal heterogêneo ou plástico em que todas as singularidades são compreendidas de maneira unívoca. Ao contrário do idealismo, para o qual o universal deve ser compreendido como um conceito logicamente independente de toda determinação singular, para o materialismo não há mais a oposição possível entre o universal e o singular. O singular não é mais a negação ou o exterior do universal. É o próprio universal que deve aparecer como resultado de uma operação sintética, como a integração de todas as variações singulares: o global não é mais um todo fechado, independente das existências locais, mas sua conjunção em uma totalidade aberta que é a *comunidade* geral dos processos locais. Não será possível separar a integração global dos processos produtivos de suas singularizações locais, não como uma generalidade abstrata que encontre nelas tantas instanciações ou efetuações espaço temporais, mas como conjunção real das coisas singulares em uma soma aberta.

O processo de produção geral não tem a forma que a ilusão subjetiva da teleologia projetava sobre ele – ele não tem um autor, nem se regula pela necessidade

composição da Natureza. Se elas são geométricas, é no sentido de uma geometria natural, real, e que coloca em relação seres reais, físicos, existentes. Havia, ao contrário, uma grande ambiguidade nas obras precedentes a respeito dos seres geométricos: em que sentido eles permaneciam abstratos ou fictícios... Mas uma vez que Spinoza inventou o estatuto das noções comuns, estas ambiguidades se explicam: o conceito geométrico é de fato a ideia abstrata de uma noção comum, ainda que distinguindo a noção comum liberemos no mesmo gesto o método geométrico das limitações que ainda tinha e que o forçavam a passar por abstrações”. Cf. DELEUZE, G. *Spinoza – philosophie pratique*, p. 152 e todo o capítulo 5 sobre a evolução de Spinoza do *Tratado a Ética*. Sobre a questão do sistematismo dedutivo da ontologia do *Tratado*, cf. MORFINO, V. *Le temps de la multitude*, p. 28. Igualmente, sobre a questão do método em Spinoza, cf. DELEUZE, G. *Spinoza – philosophie pratique*, p. 110-114, Id., *Espinoza e o problema da expressão*, pp. 24-26, 79-80, GUÉROULT, M. *Spinoza, t.1 – Dieu*, p. 14-40 e MACHEREY, P. *Introduction à l'Éthique de Spinoza*, vol. 1, p. 17-22.

⁸⁷ MARX, K. *Grundrisse*, p.41.

e nem tem finalidades de qualquer tipo. É, pelo contrário, a própria imagem atividade produtiva humana que deve ser retificada a partir do novo conceito de produção.

É fácil, à primeira vista, reconhecer na economia – *na produção e uso das riquezas* – um aspecto particular da atividade terrestre, encarada como um fenômeno cósmico. Na superfície do globo, produz-se um movimento que resulta do percurso da energia nesse ponto do universo. A atividade econômica dos homens apropria esse movimento, ela é a utilização, para certos fins, das possibilidades que dele resultam. Esse movimento, porém, tem um traçado e leis em princípio ignoradas por aqueles que as utilizam e que delas dependem. Assim, surge a questão: a determinação geral da energia que percorre o domínio da vida é alterada pela atividade do homem? Ou esta, ao contrário, não é falseada, na intenção que se propõe, por uma determinação que ela ignora, negligência e não pode mudar?

[...] O desconhecimento pelo homem dos dados materiais de sua vida faz com que ele ainda erre muito. A humanidade explora determinados recursos materiais, mas ela limita seu emprego, como de fato ocorre, à resolução (que apressadamente ela teve de definir como um ideal) das dificuldades imediatas encontradas por ela, destina às forças que utiliza um fim que estas não podem ter. Para além de nossos fins imediatos, sua obra, com efeito, deu prosseguimento à realização inútil e infinita do universo.⁸⁸

Processo sem sujeito nem fim, a produção geral não se realiza segundo o ideal de uma lei externa. Ela é seu próprio sentido ou ainda é a própria produção de sentido, sem que a produção deva ser subordinada a uma orientação externa a seu próprio processo de efetivação. Esse é o motivo de sua “inutilidade” última: a produção não está vinculada à satisfação da necessidade de qualquer um de seus produtos parciais, e são estes que devem ser encarados da perspectiva de uma satisfação do processo de produção global. E, do ponto de vista da finitude, não é o processo de produção que satisfaz aos indivíduos, mas são os indivíduos que se satisfazem no processo. Produção real do Real, a Natureza não tem outro sentido que não o desenvolvimento de suas potências produtivas internas, realização infinita de sua potência produtiva na produção de infinitas coisas, de infinitas maneiras. Para falar de outra maneira, o sentido da produção *é sua própria realização como um processo vital imanente*. É por isso que a produção geral é necessariamente ligada ao dispêndio: não se regulando pela forma de nenhum indivíduo em particular, a produção geral deve sempre operar no sentido do desenvolvimento de novas atividades que não se desenvolvem para sob a norma de um indivíduo finito. E isso mesmo para o caso do

⁸⁸ BATAILLE, G. *A parte maldita*, p.44.

desenvolvimento autônomo da produção em um indivíduo singular: a produção autônoma é produção segundo as normas próprias do indivíduo, produção em que este é causa adequada de seus efeitos, o que não deve se confundir com a afirmação de que o conjunto de seus efeitos existe *para* o indivíduo produtor. Para um dado efeito, ser produzido segundo as normas de um indivíduo como agente da produção não é se identificar à figura deste indivíduo como seu autor, como aquele que impõe *sua* forma a uma matéria desconexa. É, isso sim, se *compor* com a forma do agente da produção, amplifica-la e fazê-la variar *sem perder sua consistência*: a produção é um processo de variação que faz variar tanto o produto quanto o agente da produção, e isso na medida em que ambos são realizações da produção geral *enquanto* se desenvolve em indivíduos singulares. Ser causa adequada em um processo de variação produtiva é variar com a produção de seus efeitos, mas variar sem perder sua forma constituinte, sem se decompor ou subordinar (o que, no limite, são aspectos de um mesmo fenômeno)⁸⁹. Não um criacionismo antropológico em que o homem é início, meio e fim do processo de produção, mas um produtivismo cosmológico em que é homem é uma peça da máquina do mundo – a Natureza produz *enquanto* homem, produção que, no nível relativo de sua existência, o homem pode efetuar como produção autônoma ou heterônoma.

Assim, a noção de “útil” tem unicamente um valor relativo aos agente produtivos singulares e não deveria ser tomada como uma categoria dominante na compreensão do processo produtivo: será dita útil ou boa a forma de desenvolvimento da atividade produtiva que não implica a decomposição do agente produtivo, será dita inútil ou ruim a forma de desenvolvimento destas atividades que o decompõem, a utilidade não determinando em nada a forma da atividade produtiva⁹⁰. Em todo caso, o organismo, como resultado parcial do processo, produz para além de sua subsistência ou de sua reprodução simples, e produzir não é repetir a si mesmo. Dadas as determinações materiais em que sua atividade se desenvolve, ele usará, é verdade, parte de sua potência produtiva em seu crescimento e na reprodução de seu corpo como ser orgânico (que permanece uma das condições para sua existência autônoma). Mas, atingidos os limites de sua reprodução orgânica, o

⁸⁹ Para este problema, ver o texto de Zourabichvili sobre o problema das transformações no pensamento de Spinoza. A Natureza é um indivíduo infinito, que varia infinitamente sem perder sua forma. O mesmo não pode ser dito de indivíduos finitos, e todo o problema de sua liberdade é como se inserir no processo de variação produtiva sem se transformar, i.e. se decompor e perder sua consistência. Cf. ZOURABICHVILI, F. *Spinoza – une physique de la pensée*, pp. 55-56, 66-73, 83-86 e 185-200.

⁹⁰ Cf. SPINOZA, B. *Ética*, EIVP18, Escólio.

indivíduo deve desenvolver sua potência produtiva para além do organismo, projetando suas atividades como puder. O tipo específico de desenvolvimento destas atividades, por sua vez, é determinado pela forma das relações em que o indivíduo está inserido. Não há desenvolvimento incondicionado ou voluntário da atividade produtiva, que deve acontecer tomando como base as formas específicas de composição em que é realizada. São essas formas específicas, aliás, que delimitam a margem de autonomia possível ao produtor coletivo.

É nesse sentido que se justifica a diferenciação do processo de produção em diferentes momentos. Segundo a economia política, enquanto a produção constitui coisas determinadas, a distribuição determina a proporção destes produtos que cabe aos indivíduos determinados (a troca, como fase subordinada da distribuição intercambia a parcela dos produtos distribuídos aos indivíduos por outros produtos desejados) e o consumo faz do produto um objeto de uso e satisfação individuais. Para a visão da economia burguesa clássica, o momento da produção toma a forma de um processo determinado por leis gerais universais, processo evolutivo unilinear que efetua a teleologia histórica do desenvolvimento do trabalho humano, enquanto a distribuição é determinada pela causalidade social e o consumo como um momento puramente individual e extraeconômico⁹¹. Esta imagem, no entanto, deve ser recusada por uma lógica da produção geral em que todos esses momentos determinam uns aos outros.

A produção, já para a economia clássica, é também imediatamente consumo produtivo: os agentes da produção consomem suas potências vitais no desenvolvimento do processo produtivo, seja este consumo o consumo da força muscular humana, seja o da matéria prima consumida no processo. Mas, como aponta Marx, o consumo enquanto tal é também imediatamente produção, um processo de tipo reprodutivo em que a consumação é já produção: “na nutrição, que é uma forma de consumo, é claro que o ser humano produz seu próprio corpo. Mas isso vale para todo tipo de consumo que, de um modo ou de outro, produz o ser

⁹¹ Moishe Postone aponta, com razão, para a reprodução dessa concepção no desvio economicista do “marxismo oficial”: a produção é assumida como um processo genérico submetido a uma forma de desenvolvimento global (a evolução unilinear das forças produtivas), enquanto a forma social é limitada ao problema das relações de distribuição das riquezas. O economicismo, assim, reproduz silenciosamente as relações de produção que condicionam a forma capitalista de desenvolvimento das forças produtivas, e é isso que mascara e exprime sua contínua apologia universalista à forma trabalho, como forma de desenvolvimento da atividade produtiva humana. Cf. POSTONE, M. *Tempo, trabalho e dominação social*, p. 22-54.

humano sob qualquer aspecto”⁹²; o consumo é também produção consumptiva. A dualidade categorial entre estes momentos do processo produtivo persiste, mas o que se mostra é que essa dualidade é a dualidade de dois aspectos integrados de um mesmo processo. A produção determina o consumo criando os objetos sem os quais ele não existe (todo consumo é consumo de algo determinado), assim como os produtos só são produtos do ponto de vista de sua consumação, colocando a necessidade de um novo ciclo produtivo. Da mesma maneira, a distribuição aparece como o reverso do processo produtivo, e a distribuição é completamente determinada pelo processo produtivo, não só no que diz respeito a seu objeto (o que é distribuído é um resultado do processo), mas também em sua forma: é o modo de participação na produção que determina o modo específico na partilha da distribuição. Mas, por outro lado, a distribuição é também distribuição dos agentes produtivos, seja na forma de intercessores necessários ao processo (meios de produção), seja na forma da distribuição do produtor coletivo pelos ramos e funções do processo de produção. E, apesar das aparências, nesse momento a distribuição não é uma esfera que condiciona a produção, mas é ela mesma determinada pelo processo produtivo que a antecede: a mobilização do maquinário moderno modificou a forma de distribuição tanto dos intercessores produtivos quanto dos produtos, assim como a grande propriedade de terras moderna foi resultado tanto do comércio de grandes extensões modernas quanto das primeiras formas de desenvolvimento da indústria moderna.

Na verdade, produção, distribuição e consumo são momentos de um mesmo processo em que a produção predomina, como o momento a partir do qual todo o processo deve recomeçar logicamente. “É autoevidente que [o consumo não pode ser predominante]. Da mesma forma que a distribuição como distribuição dos produtos. No entanto, como distribuição dos agentes produtivos ela própria é um momento da produção. Uma produção determinada, portanto, determina um consumo, uma troca e uma distribuição determinados”⁹³. Se a produção é o momento dominante, é porque é também produção consumptiva e produção distributiva. Deleuze e Guattari têm toda a razão em afirmar que tudo sempre se trata de produção, ainda que essa produção seja produção de produção, produção de distribuição e produção de consumo⁹⁴. Assim, o processo produtivo não pode ser

⁹² MARX, K. *Grundrisse*, p. 45-46.

⁹³ MARX, K. *Grundrisse*, p. 51.

⁹⁴ DELEUZE, G. & GUATTARI, F. *O anti-Édipo*, p.14.

limitado ao campo da produção direta de objetos, suprimindo suas realizações nas esferas da produção consumptiva e distributiva. A produção não é a simples produção de objetos, mas produção geral da vida material em todas as suas determinações⁹⁵.

Nos parece que desse ponto de vista certas críticas⁹⁶ ao conceito de produção são plenamente justificadas, e que é preciso mesmo retificar certas passagens de *O anti-Édipo* no que diz respeito à produção. É que a produção neste texto ainda era tacitamente concebida segundo o esquema teleológico, como processo que opera por identificação. Identificação do homem e da Natureza, se dirá, mas um processo que ainda tem o homem como agente eminente, como “encarregado”, e que ameaça fazer da Natureza um todo. Mais do que afirmar a identidade do homem e da Natureza na indústria, é preciso dizer que a Natureza é o processo de produção geral, a máquina do mundo, que *complica* todas as coisas singulares, e mesmo o homem⁹⁷. Essa complicação não é mais do que a conjunção de todas as coisas na potência produtiva da Natureza, potência que é a própria essência da Natureza⁹⁸. A atividade pela qual a Natureza produz a si mesma e a atividade pela qual ela produz a infinidade das coisas singulares são sinônimos, a potência produtiva da Natureza é a mesma que se desenvolve nas coisas singulares. Spinoza se refere à essência da Natureza como *essentia actiosa*⁹⁹, essência atualizante, potência realizante que é a própria vida da

⁹⁵ É essa concepção, implicada nos textos de Marx mas não explorada pelo próprio em seu tempo de vida, que será posteriormente desenvolvida por outros pensadores materialistas no século XX. “Além disso, em [Althusser, Deleuze, Guattari e Foucault], a recusa da investigação marxista tradicional sobre a exploração do trabalho assume a forma de uma redefinição em sentido expansivo da produção: a produção de desejo ou a produção de relações de poder. Há uma crítica da ideia de produção, ou trabalho, como uma constante antropológica que abre a possibilidade de uma exploração da ‘produtividade’ e da materialidade de múltiplas dimensões da existência humana.” READ, J. *The Micro-politics of Capital*, p. 11. O problema da produção deverá, assim, ser ampliado ao problema da *reprodução*, ou das condições da produção tais como dadas na produção consumptiva e distributiva, como processos de produção do ser humano tal como ele deve ser mobilizado em determinado processo de produção. Um avanço definitivo no campo do materialismo histórico foi feito nesse sentido com os trabalhos de Silvia Federici e Leopoldina Fortunati, ao colocarem em questão como as relações domésticas modernas são, diretamente *relações de produção capitalistas* que se desenvolvem no terreno da reprodução. Cf. FEDERICI, S. *Caliban and the Witch* e FORTUNATI, L. *The Arcane of Reproduction*.

⁹⁶ VIVEIROS DE CASTRO, E. *Metafísicas* Canibais, 137-138, 185-191, e DELEUZE, G. & GUATTARI, F. *Mil platôs – vol. 4*, p. 18-24.

⁹⁷ “Implicação e explicação, envolvimento e desenvolvimento, são termos herdados de uma longa tradição filosófica, sempre acusada de panteísmo. Precisamente por não se oporem, esses próprios conceitos remetem a um princípio sintético: a *complicatio*. No neoplatonismo, frequentemente a *complicação* designa, ao mesmo tempo, a presença do múltiplo no Uno e do Uno no múltiplo. Deus é a natureza ‘complicativa’; e essa natureza explica e implica Deus, envolve e desenvolve Deus. Deus ‘complica’ toda coisa, mas toda coisa o explica e o envolve.” DELEUZE, G. *Espinoza e o problema da expressão*, p. 19.

⁹⁸ SPINOZA, B. *Ética*, EIP34.

⁹⁹ Ibid., EIP3, Escólio.

Natureza, na medida em que a Natureza produz a si mesma como multiplicidade infinita.

A produção geral é um processo que transborda e ultrapassa o homem como produto parcial finito, e de modo algum pode ser concebida sob sua forma. E mesmo a própria atividade produtiva humana só pode ser concebida sob a ilusão idealista da teleologia em determinadas condições e relações que levam o homem a se imaginar como força puramente subjetiva de produção. A miragem humanista/economicista fará mesmo com que ele chegue a se afirmar como autor absoluto do processo de produção no exato momento em que a forma em que desenvolve sua produção ameaça soterrá-lo.

O espírito humano reduz suas operações, tanto na ciência quanto na vida, a uma entidade baseada no tipo dos sistemas *particulares* (organismos ou empreendimentos). A atividade econômica, encarada como um conjunto, é concebida sob a forma da operação particular, cujo fim é limitado. O espírito generaliza arranjando o conjunto das operações; a ciência econômica se contenta em generalizar a situação isolada, limita seu objeto às operações feitas com vistas a um fim limitado: o do homem econômico; ela não leva em consideração uma atuação da energia que nenhum fim particular limita: a atuação da *matéria viva em geral*, tomada no movimento da luz, de que ela é o efeito. Na superfície do globo, para a *matéria viva em geral*, a energia está sempre em excesso, a questão está sempre colocada em termos de luxo, a escolha está limitada ao modo de dilapidação das riquezas. É para o ser vivo *particular*, ou para os conjuntos limitados de seres vivos, que surge o problema da necessidade. O homem, no entanto, não é apenas o ser separado que disputa sua parte de recurso com o mundo vivo ou com os outros homens. O movimento geral de exsudação (dilapidação) da matéria viva o anima, e ele não poderia interrompê-lo [...]. Se ele o nega, como incessantemente é levado a fazer pela consciência de uma *necessidade*, de uma indigência inerente ao ser separado (a quem constantemente faltam recursos, e que é apenas um eterno *necessitado*), sua negação nada muda no movimento global da energia: esta não pode se acumular sem limitação nas forças produtivas; enfim, como um rio no mar, ela deve se escapar, e se perder para nós.¹⁰⁰

3. O problema das relações de produção

O tema do desenvolvimento das forças produtivas é, como vimos, a encruzilhada de um problema central para o marxismo. A afirmação do

¹⁰⁰ BATAILLE, G. *A parte maldita*, p. 45-46.

desenvolvimento das forças produtivas como elemento constituinte da dinâmica histórica, como a lei universal de desenvolvimento dos processos produtivos, é uma afirmação central da modernidade capitalista. Fazer do desenvolvimento das forças produtivas a condição de possibilidade de uma formação social determinada – por sua vez tomada como “correspondendo” a um determinado grau desse desenvolvimento – ou, o que é o mesmo, fazer dele um núcleo motor genérico do dinamismo histórico, porque instância superior e determinante de seus efeitos históricos, é isso a essência do economicismo. É exatamente pela mesma razão que o economicismo faz das relações na divisão social do trabalho relações “puramente técnicas”, “neutras”, mobilizando uma organização e uma direção também “puramente técnicas” da produção; a divisão entre trabalho manual e intelectual, entre a execução e o controle nos processos produtivos se acha assim justificada em nome da necessidade universal do desenvolvimento crescente das forças produtivas, como fenômeno exclusivamente técnico e supostamente indiferente às determinações sociais. O desenvolvimento das forças produtivas, se dirá, deve ser garantido como a condição última do desenvolvimento de formações sociais “superiores”, ainda que esse desenvolvimento tenha como condição interna certa forma de divisão do trabalho (que se encontrará, então, neutralizada, esvaziada de política, em nome desse mesmo desenvolvimento). Ora, é exatamente o contrário que se passa, pois a forma de uma atividade produtiva está em uma relação estreita com as relações que a constituem¹⁰¹ e que não podem de modo algum ser assumidas

¹⁰¹ Da mesma maneira, a “divisão em classes sociais está, então, presente na divisão, organização e direção do processo de produção, *pela distribuição dos postos em função de seu pertencimento de classe* (e a ‘formação’ escolar mais ou menos ‘curta’ ou ‘longa’ que lhe corresponde) dos indivíduos que a ocupam. Que a maioria destes indivíduos, engenheiros, quadros superiores e mesmo diretores, sejam cada vez mais simples assalariados, isso não muda em nada a questão. Existem entre os assalariados diferenças de classe, porque não é a origem da renda que determina o pertencimento de classe.” ALTHUSSER, L. *Sur la reproduction*, p. 72. Como se sabe, o economicismo teve um peso fundamental no desvio da URSS no sentido de uma via de restauração do capitalismo sob a forma de um capitalismo de Estado. Esse desvio, já iniciado no ano de 1918, impediu o partido bolchevique de combater, e o levou mesmo a impulsionar em certos momentos, as relações de divisão do trabalho que logo reproduziram relações de produção capitalistas. O próprio Lênin, como vimos, reproduziu em grande medida o desvio, e quando, mais tarde, inicia o combate à burocracia é ainda sem perceber como suas próprias contradições o levaram a essa posição. Ao fim de 1923, Lênin já se encontra diante de um aparelho de poder soviético apenas em aparência, que na verdade constitui “um misto burguês e tsarista”, em especial no nível de seus aparelhos econômicos, nos quais a camada de técnicos se reproduziu (LENIN, V.I. *Sobre a questão da autonomização* in *Obras Escolhidas*, vol.3, p. 648-652 e *É melhor menos, mas melhor* in *Obras Escolhidas*, vol. 3, 670-682). É essa camada de técnicos que luta politicamente por um processo de industrialização acelerada, contra a política de outros membros do partido orientada para a consolidação de uma aliança com o campesinato, e que impulsiona a reforço dos aparelhos repressivos do Estado. Como se sabe, Stalin será a figura de representação do economicismo burocrático na direção do partido. Cf. BETTELHEIM, C. *A luta de classes na União Soviética*, vol. 2, p. 340-342, 356-357, 366-367, 387-392.

como instância neutra na determinação da forma do processo produtivo. Exatamente por isso, o economicismo em todas as suas apresentações particulares (tecnicismo, evolucionismo histórico, obreirismo, etc.) será dito o principal inimigo cultural do movimento revolucionário, já que, constituindo o fundamento da ideologia burguesa, ele tende a reproduzir silenciosamente as relações de produção que determinam uma divisão hierárquica dos agentes no processo produtivo¹⁰².

Até mesmo nas obras de Marx o economicismo persistia como uma sobrevivência idealista contra a qual era preciso conquistar, através de uma guerra teórica prolongada, tanto a invenção teórica do materialismo histórico quanto uma linha política revolucionária. O economicismo, como vimos, tendia a tomar, nas obras de juventude e na *Ideologia Alemã*, a forma explícita de uma antropologia iluminista em que o desenvolvimento das forças produtivas era conceitualmente sustentado pelo discurso idealista da história como realização da liberdade do homem na produção econômica e na técnica. Durante o período de maturação do materialismo histórico, entre 1845 e 1867, a ilusão economicista tende a tomar o idealismo antropológico como um pressuposto implícito, enquanto assume abertamente o tom de um evolucionismo histórico e tecnicista. Na *Miséria da filosofia*, de 1847, por exemplo, Marx nos diz que “adquirindo novas forças produtivas, os homens transformam seu modo de produção; e mudando seu modo de produção, mudando a maneira como ganham sua vida, eles mudam suas relações sociais. O moinho nos deu a sociedade com um senhor feudal, a máquina a vapor uma sociedade com o capitalista industrial”¹⁰³. É, assim, o grau de desenvolvimento das forças produtivas que gera a conjunto de relações sociais de produção que se conformam a ele. Uma revolução, por princípio, só seria possível no momento em que as forças produtivas não correspondem mais ao conjunto das relações de produção, em que estas se tornam um *entrave para a dinâmica geral do desenvolvimento das forças produtivas*.

Em um certo grau de seu desenvolvimento, as forças produtivas materiais da sociedade entram em contradição com as relações de produção existentes [...] no interior das quais elas havia se movido até então. De formas de desenvolvimento das forças produtivas, estas relações se transformam em entraves para as mesmas forças produtivas. Entramos então em uma época de revolução social. Com a transformação da base econômica se

¹⁰² ALTHUSSER, L. *Sur la reproduction*, p. 79, 81, 240.

¹⁰³ MARX, K. *A miséria da filosofia*, p. 114-125.

produz uma transformação, mais ou menos rápida, de toda a prodigiosa superestrutura [...]. Uma formação social não desaparece nunca antes que todas as suas forças produtivas, que ela é ampla o suficiente para conter, tenham se desenvolvido; e relações de produção novas e superiores não tomam nunca o lugar das antigas antes que suas condições materiais de existência tenham se amadurecido e eclodido no interior da antiga sociedade. Em um certo grau de seu desenvolvimento, as forças produtivas materiais da sociedade entram em contradição com as relações de produção existentes [...] no interior das quais elas havia se movido até então. De formas de desenvolvimento das forças produtivas, estas relações se transformam em entraves para as mesmas forças produtivas. Entramos então em uma época de revolução social. Com a transformação da base econômica se produz uma transformação, mais ou menos rápida, de toda a prodigiosa superestrutura [...]. Uma formação social não desaparece nunca antes que todas as suas forças produtivas, que ela é ampla o suficiente para conter, tenham se desenvolvido; e relações de produção novas e superiores não tomam nunca o lugar das antigas antes que suas condições materiais de existência tenham se amadurecido e eclodido no interior da antiga sociedade. E isso porque a humanidade não se propõe nunca tarefas que ela não pode resolver [...]¹⁰⁴

Será preciso repetir que essa posição reproduz exatamente a concepção do idealismo sobre o desenvolvimento histórico? Enquanto na juventude de Marx, o sujeito da história ganhava um novo nome e uma aparência material com o *homem concreto*, em seu período de maturação o humanismo passa ao segundo plano (é só ao fim que sabemos que quem propõe as tarefas é a “humanidade”...) em nome de uma concepção que faz do desenvolvimento das forças produtivas a lei geral de inteligibilidade da história. Diante dessa lei universal, as fases determinadas do processo histórico aparecem como *momentos* do desenvolvimento, como modos de *exteriorização* ou manifestações correspondentes a determinados graus do desenvolvimento, como tantas figuras limitadas pelas quais a tendência geral do desenvolvimento histórico deverá passar para supera-las uma vez que suas contradições estiverem amadurecidas, se orientando para um grau cada vez mais elevado de desenvolvimento para passar sucessivamente por novas figuras, etc. Althusser tinha toda razão em identificar essa lógica do desenvolvimento das forças produtivas ao movimento do Espírito na filosofia de Hegel¹⁰⁵.

¹⁰⁴ MARX, K. *A Contribution to the Critique of Political Economy – Preface*, disponível em <https://www.marxists.org/archive/marx/works/1859/critique-pol-economy/preface.htm>, consultado em janeiro de 2018.

¹⁰⁵ ALTHUSSER, L. *Sur la reproduction*, p. 241-244.

No entanto, a presença do economicismo no pensamento de Marx só podia se fazer na exata medida em que tornava o indivíduo Marx o lugar de confronto de suas tendências ou linhas de pensamento opostas. Desta perspectiva, o texto do *Manifesto comunista* é sintomático. Por um lado, o *Manifesto* mobiliza enunciados marcados por toda a carga economicista, como quando afirma que o progresso da indústria moderna, “de que a burguesia é agente passivo e involuntário, substitui o isolamento dos operários [...]por sua união revolucionária [...]. Assim, o desenvolvimento da grande indústria retira dos pés da burguesia a própria base real sobre a qual ela assentou o seu regime de produção e de apropriação dos produtos. Seu declínio e a vitória do proletariado são igualmente inevitáveis”¹⁰⁶. Por outro lado, esses enunciados se confrontam no interior do mesmo texto com enunciados de sentido oposto, desde a afirmação de que a “história de todas as sociedades até hoje existentes é a história da luta de classes” até a de que a “sociedade burguesa, com suas relações de produção e troca, o regime burguês de propriedade, a sociedade burguesa moderna, [...] conjurou gigantescos meios de produção e troca”¹⁰⁷. A contradição interna do pensamento em Marx atinge seu ponto mais intenso com essa oposição: “ele *subordina* inteiramente o processo histórico a uma teleologia pré-existente” e universal com o desenvolvimento das forças produtivas, “e no entanto ele *afirma* que o motor da transformação não é outra coisa que não as contradições da vida material, ‘cientificamente constatáveis’”¹⁰⁸.

Subordinação do processo a uma instância universal e supramaterial e afirmação de que o dinamismo é interior às determinações materiais: a que custo foi possível que ambas as afirmações convivessem em um mesmo pensamento? Ou, antes, talvez seja preciso afirmar que elas *jamaís conviveram em um mesmo pensamento*, ou pelo menos que não podia haver convergência e composição entre as duas linhas. E, de nossa perspectiva, as invenções de Marx são aquelas que desenvolvem o fio vermelho do materialismo, a afirmação de um dinamismo próprio da Matéria, enquanto por outro lado, como vimos, o esquema teleológico deve sua forma própria ao idealismo e ao sistema do sujeito. Se este último persiste em Marx, é da mesma maneira em que persiste em todo indivíduo determinado composto sob a dominação das relações de produção capitalistas: a cada fase sócio-histórica, a ideologia dominante exprime o conjunto dominante de relações de produção, e é sempre por

¹⁰⁶ MARX, K. & ENGELS, F. *Manifesto comunista*, p. 51.

¹⁰⁷ Ibid., p. 40 e 45. O grifo é nosso.

¹⁰⁸ BALIBAR, E. *La philosophie de Marx*, p. 152.

um processo de *luta* e de *revolucionamento* que um indivíduo ou um pensamento podem escapar do campo gravitacional das relações de produção dominantes. O sistema do sujeito é um buraco negro, e é preciso todo o esforço necessário para atingir uma velocidade de fuga superior de modo a se liberar do idealismo. E é como um vetor de fuga do idealismo que Marx chega a afirmar a produção histórica como um *processo material das relações de produção* contra todas as formas de subordinação do processo a uma teleologia universal, dinâmica material imanente das relações de produção contra orientação evolutiva ideal e eminente da história. Essa oposição interna na formulação do materialismo moderno marca toda a vida de Marx. É contra as sobrevivências do idealismo que ele chega a elaborar os elementos fundamentais do materialismo histórico, sem romper definitivamente com as primeiras. Será só no decorrer das lutas sociais no século XIX, em especial com o acontecimento da Comuna de Paris, que essa oposição se tornará explícita para o próprio Marx, ao ponto de interromper seu desenvolvimento teórico ao mesmo tempo em que o leva a formular – ainda que de maneira incipiente – as retificações fundamentais dos anos 1870-1880¹⁰⁹.

Deste ponto de vista, é perfeitamente legítimo traçar uma linha divisória no interior do movimento marxista conforme a tendência que é assumida como dominante no desenvolvimento da dinâmica sócio-histórica. É nesses termos que devem ser colocadas as questões das relações entre o dogmatismo e o revisionismo. O dogmatismo, se prendendo à letra dos textos de Marx (ou Lênin, ou Mao, etc.) abandona a dinâmica das oposições internas no bloco complexo que constitui cada indivíduo, pacificando ou harmonizando-as em torno de uma “unidade pessoal” ou de um “sistema de pensamento”. Ele deve, assim, integrar os elementos que se devem ao velho, as sobrevivências necessárias das relações sociais dominantes na composição de cada indivíduo, aos elementos revolucionários, propriamente novos, em uma unidade fictícia. A ilusão dogmática deverá subordinar os elementos revolucionários aos conservadores ou mesmo reacionários na projeção de um sistematismo harmônico, levando todas as pretensões revolucionárias a se ajustarem

¹⁰⁹ Essas retificações estão, como vimos, fundamentalmente no texto de *A guerra civil na França* e em seus esboços preparatórios, na *Crítica do Programa de Gotha* e nas cartas russas. Elas são retomadas e resumidas especialmente nas duas retificações publicadas como prefácio ao *Manifesto comunista* que dizem respeito, especialmente, ao abandono da forma do Estado como forma política revolucionária – a lição da Comuna é a de que a forma da política revolucionária é exatamente uma forma *antagônica* em relação a todas as formas de poder estatal (cf. MARX, K. *A guerra civil na França*, p. 127-132) – e à pluralidade de vias de transição ao socialismo ou pluralidade temporal que permite a persistência de relações sociais de produção de tipo comunal nas periferias do capitalismo mundial. Cf. MARX, K. & ENGELS, F. *Manifesto comunista*, p. 71-72. Cf. também BAIBAR, E. *La philosophie de Marx*, p. 167-168.

aos quadros dominantes dados. É por isso que é necessário falar em revisionismo, na medida em que o sentido revolucionário é desviado para uma restauração conservadora. O “dogma é menos útil do que esterco de vaca. Pode-se fazer o que se quiser com ele, até mesmo revisionismo”, dirá Mao. A mobilização revolucionária, por outro lado, buscará também distinguir a presença das contradições em Marx (ou Lênin, ou Mao, etc.), desde que com a exigência primária de prolongar o que há de propriamente marxista em Marx (ou leninista em Lênin, ou maoísta em Mao, etc.), para manter a orientação revolucionária geral contra a presença dos elementos velhos que persistem localmente a cada fase da dinâmica sócio-histórica.

Dito de outra maneira, poderíamos escrever a história do movimento [...] marxista considerando a resposta que foi dada à questão: na unidade forças produtivas/relações de produção, qual é o elemento ao qual dar, teórica e politicamente, o *primado*? Uns responderam (em seus textos e em seus atos): é preciso dar o primado às forças produtivas. Eles são, na maior parte, os líderes da Segunda Internacional, Bernstein e Kautsky em primeiro lugar, e Stalin por outro lado. Outros responderam (em seus textos e em seus atos): é preciso dar o primado às relações de produção. Eles se chamam Lênin e Mao. Não é por acaso que Lênin e Mao conduziram seus partidos comunistas à vitória na Revolução.¹¹⁰

Aqui, é preciso colocar o problema do estatuto da dialética materialista. A dialética em Hegel designava uma nova lógica do processo histórico, e, na verdade, a primeira tentativa moderna de instaurar uma lógica do tempo. Seu pressuposto fundamental era o de que se é possível pensar racionalmente a história só se pode pensa-la como o desenvolvimento de uma consciência simples como origem. Tratava-se colocar a questão geral do sentido, mas de fazê-lo desde a posição idealista: se há algum sentido possível, ele deve assumir a forma da identidade da consciência como a única condição pela qual ele é possível. As críticas de Hegel ao criticismo giram em torno de uma única questão: o seu erro era tomar os objetos do conhecimento da consciência como devendo remeter a alguma realidade imediata, subsistindo “em si mesma”, para a qual o conhecimento consciente se apresenta como meio (há um objeto “lá fora”, que persiste em sua exterioridade resistente e irreduzível à forma da consciência). Ora, essa posição deve ser superada no conhecimento racional da história, de modo que não possa haver acontecimento

¹¹⁰ ALTHUSSER, L. *Sur la reproduction*, p. 245. Do mesmo modo, Mao e, especialmente, Lênin, reproduziram contradições internas do mesmo tipo. Mas é na ruptura com as teses economicistas que ambos foram os nomes próprios sob os quais o movimento revolucionário avançou em dados impasses históricos.

histórico que escape à forma da consciência e que toda contingência possa ser integrada ao sistema de conhecimento. A astúcia própria de Hegel será fazer passar o objeto do saber integralmente ao domínio da forma da interioridade na consciência, como seu produto direto ou reflexo, deslocando todo o problema do sentido da história para o nível do problema de uma gênese do sentido por e na consciência. A história, assim, se encontra, ao menos no nível de sua inteligibilidade possível, subordinada a uma lei geral, a uma totalização que tem a forma do processo de desenvolvimento da unidade da consciência, de tal modo que é a identidade na origem que garante a linearidade e a unidade do processo em sua finalidade¹¹¹.

Como se sabe, há sempre aqueles que, abordando Marx de uma perspectiva hegeliana, fazem da invenção da dialética materialista a transformação do evolucionismo cultural hegeliano em um evolucionismo econômico marxista: inverter a dialética idealista é substituir o critério de periodização da história de um desenvolvimento da consciência por um desenvolvimento da economia. E é mesmo nessa posição que Marx se coloca em sua juventude e em seu processo de maturação, e se Marx a abandona é para deixar uma série de indicações não elaboradas sobre como seus trabalhos deveriam ser lidos em outro sentido. É graças às elaborações maduras dos anos 1870 que podemos perceber o sentido real das invenções de Marx. A significação da “dialética materialista” *não é* a simples inversão da dialética de Hegel, que fazia derivar o sentido sensível da unidade da consciência (em “Hegel, o processo de pensamento, que ele, sob o nome de Ideia, chega a transformar num sujeito autônomo, é o demiurgo do processo efetivo, o qual constitui apenas uma manifestação externa do primeiro”), trocando o sujeito abstrato por um sujeito concreto, a Ideia pela economia, mas mantendo a forma da dialética idealista

¹¹¹ Como lembra Engels, “a filosofia da história, principalmente a representada por Hegel, reconhece que os motores aparentes ou mesmo os motores reais e efetivos dos homens que agem na história não são, menos ainda, a causas últimas dos acontecimentos históricos, mas que por de trás deles estão outras forças determinantes que é preciso investigar; mas não vai procura-las na própria história, pelo contrário, as importa de fora, da ideologia filosófica”. ENGELS, F. *Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã*, disponível em <https://www.marxists.org/portugues/marx/1886/mes/fim.htm>, consultado em janeiro de 2018. Evidentemente, nossa apresentação da dialética hegeliana é parcial e sumária, e nem poderíamos desenvolver todos os seus aspectos, em especial a função da negação determinada como índice da força de autodesenvolvimento da consciência. A negatividade aparece como o dispositivo conceitual necessário para pensar o automovimento de uma identidade originária (é negando a si mesma que a identidade sai de si, e é negando sua negação que ela retorna a si enriquecida pelo processo de negação, etc.), e só pode ser pensada como subordinada a essa identidade original. Cf., para estes pontos, ALTHUSSER, L. *Sur la dialectique materialiste* in *Pour Marx*, p. 202-203, CHATÉLET, F. *Hegel*, p. 113-142, HYPPOLITE, J. *Genèse et structure de la « Phénoménologie de l'esprit » de Hegel*, p. 9-30, MACHEREY, P. *Hegel ou Spinoza*, p. 250-260 e HEGEL, G.W.F. *Phénoménologie de l'Esprit*, p. 11-39.

enquanto lei geral de desenvolvimento teleológico da história¹¹², como desenvolvimento de um sujeito.

Marx tributa a Hegel, é verdade, a invenção das “formas gerais de movimento da dialética”, mas seria um erro tomarmos essa afirmação como a afirmação de que a forma da dialética se mantém a mesma nos dois casos. Em Hegel, em primeiro lugar, a dialética “se encontra de cabeça para baixo”, e no entanto a operação de Marx não se limita a invertê-la; se ela é desvirada, se a orientação do movimento lógico entre o ideal e o material é invertida, é “*a fim de descobrir o cerne racional no invólucro místico*”¹¹³. Será preciso lembrar de uma carta a Kugelmann de 1868, Marx diz: “Ele [Dühring] sabe muito bem que meu método de desenvolvimento *não* é o hegeliano, pois sou materialista, e Hegel, idealista. A dialética de Hegel é a forma fundamental de toda dialética, mas apenas *depois de* despida de sua forma mística, e é exatamente isso que distingue *meu* método”¹¹⁴. A forma geral ou fundamental da dialética não deve ser confundida com sua *forma mística*, e, com efeito, só esta pode ser descoberta em um tempo lógico posterior (*depois*) da desconstrução de sua forma mística. Em outros termos, não se trata simplesmente de inverter a dialética hegeliana em seus conteúdos, mas de *transformá-la* ou de reconstituir sua forma para encontrar nela a forma geral da dialética. Mais do que operar como uma dedução do uno (núcleo ou origem, o “processo de pensamento”) ao múltiplo (o concreto diferenciado ou o sensível, “processo efetivo”), a dialética materialista deve alterar a forma dedutiva do idealismo para descobrir as formas gerais do dinamismo histórico. Enquanto a dialética idealista cumpre um papel conservador, na medida em que “glorifica o existente”, fazendo de cada formação social ou de cada composição sensível determinada do processo sócio-histórico um momento necessário de exteriorização ou manifestação do desenvolvimento da consciência universal, uma *etapa* necessária e progressiva no desenvolvimento histórico, a dialética em “sua configuração racional [...] constitui um escândalo e um horror para a burguesia e seus porta-vozes doutrinários, uma vez que, na intelecção positiva do existente inclui, ao mesmo tempo, a intelecção de sua negação, de seu *necessário perecimento*”¹¹⁵ – é a própria afirmação da necessidade que se desloca, deixando de afirmar a necessidade de uma

¹¹² MARX, K. *O capital*, p. 90.

¹¹³ Ibid., p. 91. Para o comentário dessas passagens, cf. ALTHUSSER, L. *Contradiction e surdetermination in Pour Marx*, p. 89-91.

¹¹⁴ Cf. MARX, K. *O capital*, p. 90.

¹¹⁵ MARX, K. *O capital*, p. 91.

formação social como elemento do desenvolvimento histórico para afirmar a necessidade de sua transitoriedade, de seu perecimento.

É fundamental, neste ponto, as indicações da carta de Kaufmann citada no Posfácio da segunda edição de *O capital*. Kaufmann tenta distinguir o método de investigação realista e o método de exposição idealista no livro, e, afastando o segundo, propõe uma apresentação geral do primeiro.

Para Marx, apenas uma coisa é importante: descobrir a lei dos fenômenos com cuja investigação ele se ocupa. E importa-lhe não só a lei que os rege, uma vez que tenham adquirido uma forma acabada e se encontrem em uma inter-relação que se pode observar em um período determinado. Para ele, *importa sobretudo a lei de sua modificação*, de seu desenvolvimento, isto é, *a transição de uma forma a outra, de uma ordem de inter-relação a outra*. [...] Dir-se-á, porém, que as leis gerais da vida econômica são as mesmas, sejam elas aplicadas no presente ou no passado. *Isso é precisamente o que Marx nega. Para ele, tais leis abstratas não existem* [...]. De acordo com sua opinião, ao contrário, *cada período histórico possui suas próprias leis*. [...] Sim, um e mesmo fenômeno é regido por *leis totalmente diversas em decorrência da estrutura geral diversa desses organismos*, da diferenciação de alguns de seus órgãos, da diversidade das condições em que funcionam, etc. [...] é este, de fato, o mérito do livro de Marx.¹¹⁶

Uma dialética que pensa o tempo não mais como uma evolução teleológica em que processo sensível é submetido a uma totalização ideal, mas como processo real de *transformação* no qual não existem leis genéricas universais, mas apenas *normas singulares* de operação imanentes em cada fase do processo, normas que *são o mesmo que a estrutura local* de cada formação sócio-histórica: o que é isso, pergunta Marx, senão o meu método, senão a dialética materialista? A “forma fundamental” da dialética não é a de um processo unilinear e orientado para um fim, desenvolvimento de uma interioridade original, mas o esquema geral de uma *lógica do processo*, que encontre a gênese de seu sentido em sua própria dinâmica material. Em certo sentido, Althusser tem toda a razão em abandonar o termo “dialética”, carregado do peso de toda a tradição hegeliana e mesmo das deformações que sua reinvenção materialista sofreu no pensamento do próprio Marx sob a pressão das sobrevivências idealistas, mas isso muda pouco a questão¹¹⁷. Se, com o desenrolar de seus impasses teóricos e práticos, Marx pôde chegar a indicar uma lógica do processo que recusasse a unilinearidade histórica, pressuposto fundamental da dialética, e chegasse mesmo a

¹¹⁶ Ibid., p. 89-90. Os grifos são nossos.

¹¹⁷ ALTHUSSER, L. *Le portrait du philosophe matérialiste* in *Écrits philosophiques et politiques*, t. 1, p. 581.

afirmar a multilinearidade dos processos históricos, a multiplicidade dos tempos de produção, é também porque essa orientação já era um potencial próprio da invenção de uma lógica materialista dos processos¹¹⁸. Em todo caso, o ponto central no que diz respeito a essa nova lógica é, nos parece, a afirmação da *imanência entre o processo global e as estruturas singulares, entre a produção geral e o conjunto das relações que compõem os indivíduos complexos*. Para a dialética hegeliana o processo se desenvolvia em um nível abstrato do qual o concreto, como complexo sensível de relações determinadas, era uma exteriorização ou manifestação, garantindo a eminência de uma lei universal do desenvolvimento histórico e sua unidade como desenvolvimento de um sujeito segundo sua finalidade própria (nesse sentido, o todo ideal como motor da história material é, ele mesmo, trans-histórico e logicamente anterior à determinação material). Para o materialismo, por oposição, o processo geral e suas múltiplas determinações sensíveis são imanentes, a produção geral é a instância em que todas as coisas singulares se complicam – não há, assim, lei universal da história, mas uma pluralidade de normas locais de produção (e se é possível falar ainda em uma história universal, é só como conjunção ou comunidade das histórias locais; a história universal não possui um ritmo abstrato, independente de suas efetivações sensíveis, e é nesse sentido que só há uma história universal da contingência: não a necessidade de cada formação histórica, mas a necessidade de sua contingência em um processo de transformação geral, geo-história da produção).

O materialismo nos dá um conceito novo da estrutura, uma estrutura que é a um só tempo estrutura e processo, e um processo que é a um só tempo processo e estrutura¹¹⁹. O economicismo fazia de uma determinada estrutura de relações de produção uma forma derivada correspondente a um certo grau de desenvolvimento das forças produtivas, uma particularidade subordinada a uma generalidade abstrata, e a estrutura se tornava estática e repetitiva ao mesmo tempo em que todo dinamismo era remetido para uma instância suprassensível e subordinado à identidade de um sujeito. Desde a perspectiva materialista, o processo de transformação geral opera sempre *enquanto* constitui uma ordem de relações determinada. Não há processo de produção que transcorra segundo leis abstratas ou genéricas, mas uma produção global que é inseparável das singularizações locais em

¹¹⁸ Cf. MARX, K. *Lutas de classes na Rússia*, p. 88-102 e ANDERSON, K. *Marx at the Margins*, p. 176-180 e 228-229.

¹¹⁹ Para uma análise deste ponto, ver HARNECKER, M. *Los conceptos elementales del materialismo histórico*, p. 90-92.

que se realiza. O dinamismo histórico não é mais o atribuído à instância do desenvolvimento das forças produtivas, mas é interior aos complexos de relações de produção como um potencial produtivo específico de uma estrutura.

Na verdade, o novo conceito de estrutura já era um dos elementos centrais do materialismo moderno já em sua composição com Spinoza¹²⁰. A potência produtiva infinita da Natureza era pensada, desde a *Ética* ao menos, através da imagem têxtil de uma *connectio* que só pode ser pensada nos termos de uma causalidade múltipla ou complexa, abandonando a ideia de uma causalidade linear que organizaria seus efeitos em uma série, como era ainda o caso no *Tratado da Correção do Intelecto*. A Natureza produz a si mesma como realidade múltipla, em que as coisas causam umas às outras em uma conexão infinita, e não como uma série linear ou gradativa. Da mesma maneira, enquanto a tradição em filosofia sempre havia subordinado a categoria de relação à de substância (caso do aristotelismo) ou, de todo modo, subordinado as relações à categoria de uma unidade superior que as ordenava em um sistema fechado (caso do hegelianismo), Spinoza é um dos grandes expoentes de uma paradoxal *ontologia das relações*. Sem dúvida, um dos aspectos do spinozismo que mais contribuíram para os equívocos interpretativos nesse sentido (e em vários outros) é o próprio uso que o marrano faz da linguagem. É comum que Spinoza mobilize nomes tradicionais para designar as invenções conceituais mais vertiginosas, em uma prodigiosa estratégia da quimera que faz passar noções propriamente subversivas sob o prestígio de suas marcas clássicas¹²¹. Não é outro o caso com o conceito spinozano de substância, definido como o que é em si e por si concebido, por oposição ao modo, como o que é em outro e concebido por outro¹²². Há uma longa história das interpretações tradicionais que fazem do spinozismo uma filosofia que remete o conjunto das relações determinadas ao campo sensível da existência, mantendo a substância como o grande Uno superior no qual se ordena a série linear das essências

¹²⁰ “Em sua concepção da Natureza, Spinoza concilia [...] duas ideias que para a problemática anterior pareciam incompatíveis: a ideia de estrutura (que implicava necessariamente a ideia de ordem em uma fixidez formal, portanto, fechada, do sistema em física ou do raciocínio em matemática) e a ideia de gênese (que implicava a ideia de movimento, de mudança temporal da forma). [...] É preciso pensar esta gênese necessária como a passagem (intemporal) da constituição de uma estrutura à sua atualização, das condições de sua produção à própria produção que as engloba e as realiza absolutamente, infinitamente e necessariamente, nas relações existenciais [...]. A estrutura é a necessidade inocente sem princípio nem fim, o movimento real de produção do Real, movimento absoluto de auto-engendramento da substância e de seus modos [...]”. BOVE, L. *La stratégie du conatus – Affirmation et résistance chez Spinoza*, p. 152.

¹²¹ Sobre a questão da “estratégia da quimera” em Spinoza, cf. ZOURABICHVILI, F. *Spinoza – une physique de la pensée*, p. 112.

¹²² SPINOZA, B. *Ética*, EIDef3 e 5.

eternas, e como a instância superior da qual as coisas existentes são predicadas¹²³. Mas o caso é que a substância, em Spinoza, não é dita de maneira alguma uma realidade simples e sua unidade, decorrente antes de sua indistinção numérica e não de sua auto-identidade, é, como vimos, sobretudo um modo de pensar. Mais ainda: a radicalização da causalidade imanente impede a afirmação da substância como uma realidade separada do conjunto infinito dos modos em que se produz, planificando o Real de maneira que o infinito e absoluto, de um lado, e o finito e relativo, de outro, sejam ditos em um só e mesmo sentido. A essência da substância, assim como a das coisas singulares, não é *essentia intima*, mas *essentia actiosa*, potência produtiva pela qual um indivíduo se esforça em se compor com outros (como vimos, quanto mais complexo um indivíduo, maior será sua potência produtiva). “O modo, enquanto *id quod in alio est*, é precisamente [...] aquilo cuja existência é sempre em um outro e por um outro, enquanto a substância não é nada mais do que a *estrutura imanente* desse remetimento a um outro, e de modo algum um substrato permanente ao qual as modificações seriam inerentes”¹²⁴.

Esta questão está essencialmente vinculada à invenção de um novo conceito de *forma* na filosofia de Spinoza. A linhagem hilemórfica em filosofia postulava o conceito de forma como aquilo que define um indivíduo, uma qualidade idêntica ou configuração que faz dele o que ele é. Como tal, a forma era dita propriamente distinta da matéria sensível (ou das partes e do conteúdo que ordena, como aquilo de que um indivíduo é feito) e mesmo anterior a ela. Em sua realidade lógica, ela exclui toda relação e toda composição – Aristóteles dirá que uma qualidade constituinte nunca é relativa, que “esse homem ou aquele boi [como formas individuais] nunca são definidos com referência a qualquer coisa além ou fora deles”¹²⁵ –, e se coisas singulares são geradas na natureza é sempre como reprodução da forma por meio de uma matéria sensível concebida como potencialidade indefinida. Assim, as coisas ou indivíduos singulares serão ditas compostas, compostas de uma forma inteligível determinante e de uma matéria sensível determinada¹²⁶. Ora, com o naturalismo, a forma se mantém nominalmente como aquilo que define um indivíduo, aquilo que constitui sua individualidade, mas Spinoza fará passar com este nome uma inversão conceitual radical.

¹²³ Cf. CHAUÍ, M. *A nervura do real*, vol.1, p. 314-321.

¹²⁴ MORFINO, V. *Le temps de la multitude*, p. 98. Para a questão da *conectio*, cf. p. 28 e para o problema de uma ontologia das relações em Spinoza cf. p. 101-102.

¹²⁵ ARISTÓTELES, *Categorias*, 2b25-30.

¹²⁶ Cf. p.ex. Id., *Métaphysique*, 1029a-1033b.

[...] Se de um corpo que é composto de vários corpos, ou seja, de um Indivíduo, são separados alguns corpos, e simultaneamente tantos outros de mesma natureza ocupam o seu lugar, o Indivíduo manterá sua natureza de antes, sem nenhuma mudança de sua *forma*. Demonstração: Com efeito, os corpos [...] não se distinguem em razão da substância; e *aquilo que constitui a forma do indivíduo consiste na união de corpos* [...]; ora, esta (por hipótese) será mantida, ainda que ocorra uma contínua mudança de corpos; portanto, o Indivíduo manterá sua natureza da antes tanto em razão da substância como do modo.¹²⁷

Ou ainda, de maneira similar

Quando alguns corpos de mesma ou diversa grandeza são constringidos por outros de tal maneira que aderem uns aos outros, ou se movem com o mesmo ou diverso grau de rapidez, de tal maneira que *comunicam seus movimentos uns aos outros numa proporção certa*, dizemos que esses corpos estão *unidos uns aos outros* e todos em simultâneo compõem um só corpo ou Indivíduo, que se distingue dos outros *por essa união de corpos*.¹²⁸

Um indivíduo é definido por sua forma, mas sua forma é constituída pela proporção em que diversos outros indivíduos comunicam seus movimentos uns aos outros. O indivíduo é uma união complexa ou conjunção de outros corpos, e só se mantém o mesmo na medida em que é a forma da união que é mantida. Em outros termos, o que constitui a forma de um corpo qualquer “consiste em que as partes *comunicam* seus movimentos entre si segundo *uma certa relação*”¹²⁹, de tal modo que tudo o que faz com que essa estrutura seja conservada, conserva a forma de um indivíduo. Não apenas a forma é complexa, como ela é uma relação, ou melhor, *um conjunto de relações* constituintes. Além disso, é a própria distinção clássica entre a forma e a matéria que é abandonada, porque a forma é ela mesma resultante da comunicação do movimento dos corpos e da pressão que exercem uns sobre os outros, resultante de uma determinada relação constante de suas partes. Para o materialismo a matéria não é potência indefinida, mas potencial plástico, de tal maneira que é a variação dinâmica de sua composição que constitui a forma dos indivíduos. O movimento de produção, como produção de indivíduos singulares, é também produção de relações, cada indivíduo se definindo pela forma de organização das relações que o constituem. Da mesma maneira, é a própria Natureza,

¹²⁷ SPINOZA, B. *Ética*, EIIP13, Lema 4 e Demonstração. Os grifos são nossos.

¹²⁸ Ibid., EIIP13, Axioma 2, Def. Os grifos são nossos.

¹²⁹ Ibid., EIVP39, Demonstração. Os grifos são nossos.

indivíduo infinitamente complexo e composto de infinitos indivíduos complexos, que passa a ser um conjunto infinito de relações – daí a legitimidade da concepção da Natureza como estrutura aberta, estrutura de estruturas, mas também processo de produção geral que as constitui. A forma de um indivíduo, finito ou infinito, é também a *norma* de sua produção, estabelecendo os limiares de sua variação ao longo de sua realização: como vimos, a atividade produtiva do indivíduo é autônoma na medida em que desenvolve seus efeitos segundo suas normas produtivas, ou seja, segundo a organização própria do conjunto de relações que o constituem, heterônoma na medida em que suas normas produtivas são subordinadas a uma composição estranha (e que, nesse sentido, decompõe o indivíduo e o faz tender, no limite, à morte).

Cada indivíduo é também um processo produtivo, encontrando sua forma própria na estrutura das relações que o constituem e que, por isso mesmo, constituem as normas do desenvolvimento de sua atividade produtiva. Era em termos muito próximos que Marx atingia o primeiro movimento do materialismo histórico. Vimos que durante sua juventude, Marx ainda subordinava o conjunto das relações sensíveis à forma do homem como instância eminente e autodeterminada. Mas em 1845, com uma de suas primeiras tentativas de acerto de contas com sua consciência conceitual anterior, Marx escreverá em suas teses contra Feuerbach que “a essência humana não é uma abstração intrínseca ao indivíduo isolado. Em sua realidade ela é *o conjunto das relações sociais*”¹³⁰. Em primeiro lugar, essas relações não são outra coisa que não as relações em que os homens entram no processo de produção de sua vida material, as relações nas quais os agentes das produção devem entrar ao produzir e que determinam a forma específica do processo produtivo (com efeito, é a ordem de conjunto dessas relações sociais de produção que se designa ‘modo de produção’). Além disso, como nota Balibar, Marx em seu texto escreverá “das Ensemble” para marcar “o conjunto” – por que essa opção por um empréstimo ao francês, quando o alemão já dispunha de um termo similar, “das Ganze”, ou “a totalidade”? É que Marx desejava, especialmente, aponta para o caráter constituinte, aberto e processual deste “conjunto” de relação que definem a forma do homem¹³¹. É verdade que Marx permanece neste ponto ainda limitado por uma antropologia idealista com a qual só intensificaria sua ruptura muito mais tarde, e chega afirmar

¹³⁰ MARX, K. “Ad Feuerbach” in MARX, K. & ENGELS, F. *A ideologia alemã*, p. 534. O grifo é nosso.

¹³¹ Cf. BALIBAR, E. *La philosophie de Marx*, p. 70-71.

que as relações são possíveis apenas ao homem¹³², mas a orientação materialista de relacionalização da forma já é apresentada. A essência do indivíduo se constitui por suas relações de produção, que são também a forma do processo produtivo¹³³. A ontologia do materialismo sempre foi uma ontologia diferencial da produção. A produção geral só produz enquanto se exprime em infinitos processos produtivos locais singulares, cada um deles tendo seu processo produtivo integralmente determinado pela forma de suas relações de produção constituintes. Mas, do mesmo modo, a produção geral como produção de singularidades é, também, *produção de relações*, e a máquina do mundo só produz novos indivíduos na medida em que produz a si mesma como infinito complexo de conexões.

Como pode se passar, no entanto, que a produção geral, como produção de singularidades, possa ser concebida como produção abstrata ou genérica? Como pode se passar que produção, como produção de determinações, possa ser concebida como processo indeterminado ou ilimitado? Como foi possível que se chegasse a conceber a produção como um processo universal de desenvolvimento das forças produtivas, uma dinâmica eminente e determinante das relações materiais que deveriam manifestá-la de acordo com seus “graus”? Agora, temos as condições teóricas para afirmar que a aparência de uma “produção abstrata” só é possível como *consequência de uma determinada formação das relações de produção*. É a separação das conexões entre o produtor coletivo humano e os meios de produção – o conjunto de processos produtivos materiais com os quais ele deve se conectar para produzir sua vida, e que só podem aparecer ao coletivo humano como “meios” ou “fundos” inertes depois de separados deste – que tornava possível, como vimos, a aparência da atividade produtiva humana como “força de trabalho puramente subjetiva”. Esta separação, correlata da apropriação privativa do complexo de meios de produção por uma classe dominante, era uma das relações de produção centrais na determinação do modo de produção capitalista. O capitalismo só pode produzir mobilizando essa força de trabalho puramente subjetiva como atividade que opera do exterior sobre suas condições objetivas nos meios de produção, enquanto a quantidade abstrata de trabalho compõe a substância do valor apropriado pelo capitalista. O valor, como lei

¹³² “Onde existe uma relação, ela existe para mim; o animal não se “relaciona” com nada e não se relaciona absolutamente. Para o animal, sua relação com outros não existe como relação.” MARX, K. & ENGELS, F. *A ideologia alemã*, p. 35.

¹³³ Para a questão das relações de produção, cf. também HARNECKER, M. *Los conceptos elementales del materialismo histórico*, p. 55-58, ALTHUSSER, L. *Sur la reproduction*, p. 63-69 e COLLETTI, L. *Marxism and Hegel*, p. 226. Colletti, no entanto, as remete para o período de juventude de Marx, posição que nos parece francamente equivocada.

abstrata da produção de riquezas, exprime as relações de produção capitalistas, a separação entre o produtor coletivo e os meios de produção. O processo aparente de autovalorização do valor, o processo de acumulação do Capital, é uma representação que encontra sua razão real na produção concreta da vida material sob as relações de produção capitalistas: “o processo capitalista de produção [...] produz não apenas mercadorias, não apenas mais-valor, mas produz e reproduz a própria relação capitalista: de um lado, o capitalista, do outro, o trabalhador assalariado”¹³⁴. E, desde a perspectiva da burguesia, como portadora dominante das relações de produção capitalistas, pouco importa se para o desenvolvimento de sua produção o consumo produtivo será o das vidas milhões de homens, das vidas de milhões de animais não-humanos ou de todas as outras formas de vida no sistema material do planeta: a forma capitalista deve continuar, e se a decomposição da atual composição orgânica na superfície do globo é um problema, é apenas na medida em que tende a minar as próprias condições orgânicas da reprodução do modo de produção capitalista. A decomposição geral dos indivíduos decorrente de sua subordinação às normas da produção capitalista não decorre, é preciso repeti-lo, de um ato voluntário da burguesia, mas da própria dinâmica interna de reprodução das relações de produção capitalista: (a difusão acelerada da grande maquinaria e de seus efeitos destrutivos, por exemplo, e de um ritmo produtivo crescente é uma consequência direta do processo de valorização do valor¹³⁵, do mesmo modo que a difusão por todo o planeta do processo de acumulação primitiva que separa o produtor coletivo dos meios de produção¹³⁶).

Se o capitalismo produz uma figura abstrata do tempo, como evolução linear e cumulativa, é porque seu processo de produção deve aparecer como o desenvolvimento progressivo da potência puramente subjetiva do trabalho acumulado na forma de Capital. Enquanto o processo de produção sensível em uma forma não-capitalista resultava sempre na produção de coisas singulares e

¹³⁴ Ver MARX, K. *O capital*, p. 653. Cf. igualmente p. 645.

¹³⁵ Para uma análise detalhada deste problema fundamental, ver MARX, K. *O capital*, p. 393. O capitalismo busca reduzir o tempo de trabalho a um mínimo, buscando reduzir sua dependência do produtor coletivo, enquanto o tempo de trabalho é, nele, a medida e a fonte da sua substância, o valor. Devendo aumentar o tempo produtivo e o trabalho investido em mercadorias e, ao mesmo tempo, reduzir sua dependência do trabalho, o capitalismo deverá pressionar para a produção e integração produtiva das inovações tecnológicas. Isso não se passa, aliás, sem que ele crie bolsões de arcaísmo artificiais, zonas periféricas de exploração de baixa tecnologia em que o tempo de trabalho tende a se elevar ao máximo para compensar sua compressão nas zonas centrais. Cf. CAFFENTZIS, G. *In Letters of Blood and Fire*, p. 74-81.

¹³⁶ Cf. MARX, K. *O capital*, p. 786.

determinadas que, desde a perspectiva do consumo, são tomadas como riquezas materiais avaliadas por seus usos, na forma capitalista as riquezas materiais são avaliadas exclusivamente em relação ao tempo de trabalho abstrato gasto em sua produção. É o próprio processo de produção de riquezas materiais que deverá, assim, aparecer como variável temporal abstrata, se desenvolvendo independentemente do corpo sensível dos indivíduos que produz e reproduz.

Do ponto de vista do capital, a produção de riquezas materiais chega mesmo a ser uma função subordinada do processo de acumulação do valor, tanto mais quanto o processo de produção não se desenvolve sob a norma do produtor coletivo. São, aliás, dois tipos gerais de consumo que cada uma dessas normas deve implicar. O consumo, como vimos, é um momento do processo produtivo determinado, como ele, por sua forma constituinte. Enquanto subordinado a relações de produção capitalistas o produtor coletivo é levado a produzir segundo normas que não as suas, e portanto o conjunto de seus produtos não se segue de seu autonomia. Da mesma maneira, no momento de produção consumptiva de seu próprio corpo material, o produtor coletivo deve consumir os produtos estranhos dos quais é causa apenas parcialmente, sua atividade de consumo não pode ser autônoma. Separado dos meios pelos quais a produção consumptiva de sua vida seria regulada por sua forma, o produtor deve consumir sob normas estranhas, dado que o consumo não é um momento que se realiza fora do processo produtivo. Uma vez que a proliferação extensiva do conjunto de objetos materiais modulados pelo trabalho, como suportes da forma do valor, deve ser levada ao limite máximo como consequência necessária do processo de autovalorização do valor, é essa mesma dinâmica que determinará a forma do consumo coletivo. Ele tenderá internamente a ser, no sentido mais forte do termo, irracional, fora das razões ou proporções dos corpos realmente existentes, como o mostram os fenômenos de extensão mercantil do capitalismo, das crises de superprodução à obsolescência programada. A composição da figura do consumidor infinito, do desejo como um potencial de negatividade infinito demandando o consumo de sempre mais corpos, é o avesso da separação entre o produtor coletivo e os processos produtivos anexos: a necessidade só se torna ilimitada quando separada da determinação que a satisfaz imediatamente no processo produtivo¹³⁷.

¹³⁷ Veremos, no entanto, como esse processo de imanência entre a satisfação e a produção não mobiliza uma imagem estática ou ingênua do desejo, mas uma imagem que faz dele uma tendência dinâmica.

Por outro lado, na medida em que o produtor coletivo passa à autonomia produtiva e assume a posse efetiva dos meios de produção – ou, em outros termos, se compõe diretamente com os processos anexos necessários para a produção e reprodução de sua vida material –, seu consumo tende necessariamente a se regular por sua norma própria: não é mais segundo as leis ideais do valor que o processo produtivo é mobilizado, mas para a reprodução ampliada do próprio produtor coletivo. Não basta apenas dizer que a produção passa a ser vinculada ao consumo – esse é sempre o caso, de todo modo – mas que produção e consumo assumem o ritmo de desenvolvimento material que é dado pela forma e pelos limites do corpo do produtor coletivo e, portanto, por seus usos diretos (vimos como o corpo e os usos de um produto se confundem em certo sentido). É por isso que as experiências propriamente socialistas de um desenvolvimento do processo produtivo não deixavam de recompor radicalmente a forma do processo, recusando o desenvolvimento abstrato das forças produtivas e passando a regulá-lo primariamente pelas necessidades do consumo imediato das massas, do mesmo modo que o desenvolvimento da grande indústria era abandonado como um fim em si mesmo e tendia a ser subordinado à satisfação direta das necessidades do produtor coletivo (satisfação que, como vimos, não é nem pode ser indeterminada)¹³⁸. “*O fim*

¹³⁸ É esse um dos pontos essenciais da experiência maoísta. Como dizia Mao, era preciso “andar sobre duas pernas”, a indústria pesada só sendo desenvolvida na medida em que satisfazia as necessidades da indústria leve e da agricultura. Sabe-se bem como o maoísmo dava a prioridade ao desenvolvimento descentralizado da indústria leve como meio de fornecer ferramentas simples e fertilizantes básicos para a agricultura de modo a satisfazer as necessidades de consumo das massas. Daí a divergência central da linha chinesa e da linha soviética de transição ao socialismo. Desde muito cedo, Mao havia percebido a associação entre as teses economicistas sobre o desenvolvimento abstrato da indústria pesada e o desenvolvimento da burocracia na URSS. Daí que a linha maoísta se caracterize essencialmente por um desenvolvimento produtivo de novo tipo e por uma prática política da linha de massas capaz de subordinar a burocracia partidária ao produtor coletivo. Ela se desenvolveu, no interior do Partido Comunista Chinês, em oposição à linha do economicismo burocrático, “stalinista”, que desde o início só apoiava de maneira muito reticente – para dizer o mínimo – a luta revolucionária da China. As associações de Mao a Stalin se devem, em primeiro lugar, ao pragmatismo chinês: em um primeiro momento, a luta revolucionária tornava necessário buscar o apoio da URSS, em um segundo, depois da morte de Stalin, não criticar de maneira veemente a linha política que exprimia era uma das necessidades na luta pela direção do movimento comunista mundial. E, no entanto, as críticas foram feitas em vários momentos, ainda que de maneiras sutis ou atenuadas. Além disso, Mao ainda afirmava de maneira unilateral o papel dirigente do partido na organização do processo de transição e acreditava ser possível “reformular” a linha burocrática através da luta política no interior do partido. É só com a Grande Revolução Cultural Proletária que Mao afirma a necessidade de um levantamento das organizações de massas para suprimir a linha burocrática no partido, e chega mesmo a denunciar a burocracia como uma classe. Não é preciso dizer que a linha revisionista do economicismo burocrático foi vitoriosa, e que a Revolução Cultural foi derrotada: o próprio Mao é levado a recuar de suas posições, tendo perdido o apoio do exército, e o incentivo à auto-organização de massas não foi suficientemente amadurecido (com efeito, ele deveria ter sido preparado desde muito antes, de modo a que as organizações de massas tivessem clareza estratégica de seu papel). É por isso que progressivamente, Mao deve tomar uma distância cada vez mais crítica da figura de Stalin. A linha burocrática, aliás, depois de vitoriosa, fará todo o possível para construir o mito dos grandes desastres

*da atividade operária é produzir para viver, mas o da atividade patronal é produzir para destinar os produtores operários a uma horrível degradação: pois não [há] disjunção possível entre a qualificação procurada nos modos de dispêndio próprios do patrão, que tendem a elevá-lo bem acima da baixeza humana, e a própria baixeza da qual essa qualificação é função*¹³⁹. Nesse sentido, o desenvolvimento da produção capitalista é paradoxal, dinamismo estático em que tudo é mobilizado para a produção, mas com a condição de que tudo permaneça com a mesma forma produtiva. Dinâmica abstrata, produção homogênea e repetitiva que gira no vazio, realização da imagem hegeliana do tempo como espiral em que tudo se move em torno de um eixo, que poderia ser dito indistintamente o sujeito ou as relações de produção capitalistas¹⁴⁰.

É preciso, portanto, inverter uma das teses fundamentais do economicismo que se confunde com a ortodoxia marxista, exatamente por fidelidade a Marx, ao comunismo, ao materialismo: *não são as relações de produção que são determinadas pelo grau de desenvolvimento das forças produtivas, é, antes, o tipo de desenvolvimento das forças produtivas que é regulado pela estrutura das relações de produção*. As relações de produção são, a cada

do maoísmo, ainda que sem poder abandonar totalmente seu ícone. O plano do Grande Salto foi apontado como responsável pela Grande Fome do início da década de 60, e a Revolução Cultural como um desastre sangrento. O que se esquece de dizer e se oculta, em cada caso, era o que a historiografia do momento sabia com alguma clareza: ainda que o projeto do Grande Salto tenha tido graves falhas técnicas, ele produziu um superávit agrícola em seu primeiro ano, superávit que a historiografia revisionista atribui ao “clima favorável”, enquanto a fome dos anos posteriores – em um momento em que a China passava pela pior série de catástrofes climáticas em 100 anos (uma sucessão de secas e inundações) e centenas de técnicos soviéticos que coordenavam a construção de barragens foram removidos pela URSS – é atribuída pessoalmente a Mao. Vale dizer que pesquisas recentes baseadas em uma série de entrevistas entre os camponeses sobreviventes da Grande Fome (especialmente os das áreas mais afetadas), depois de mais de vinte anos de propaganda antimaoísta na China, são absolutamente unânimes em apontar as variações climáticas como causa principal da Fome e em “inocentar” a política maoísta, ainda que reconhecendo seus erros técnicos. Quanto à Revolução Cultural, basta procurar saber, dos milhares de mortos, quem estava de que lado dos fuzis – os Guardas Vermelhos foram, majoritariamente, os fuzilados. É lastimável que grande parte da esquerda socialista atual reproduza, aliás, os mitos da historiografia liberal e que se contenta em associar, sem fontes e de maneira acrítica, a experiência da China e a da URSS: o Grande Salto é associado à brutal coletivização forçada dos anos 30, a Revolução Cultural aos expurgos, etc. Para as críticas de Mao à linha do economicismo burocrático, cf. TSÉ-TUNG, M. *Sobre as dez grandes relações* in *Obras escolhidas*, p. 339-365 e Id., *Sobre a prática e Sobre a contradição*, p. 139-160. Sobre o modelo econômico maoísta, o privilégio à indústria leve e à agricultura e a crítica à direção burocrática da produção, cf. AMIN, S. *O futuro do maoísmo*, p. 26-34, BETTELHEIM, C. *As comunas populares*, p. 49-69, 85-106, Id., *As lutas de classes na União Soviética*, vol. 1, p. 40-62, BROUELLE, C. *Women's liberation in China*, p. 9-34, JIANG, H. *La Commune de Shanghai et la Commune de Paris*, p. 194-196 e MEISNER, M. *Mao's China and After*, p. 34-36 e 136-150. Para a divergência política da linha chinesa e da linha soviética quanto ao desenvolvimento do movimento comunista internacional, mesmo no período de vida de Stalin, cf. AMIN, S. *The October 1917 Revolution*, p. 8-10. Para uma crítica precisa e detalhada das versões revisionista e liberal da historiografia sobre a Revolução Chinesa, em especial sobre a construção de suas fontes, ver GAO, M. *The Battle for China's Past: Mao and the Cultural Revolution*, passim. Para a recuperação da história oral do campesinato chinês sobre a Revolução, cf. GAO, M., HAN, D. & HAO, Q. *Remembering Socialist China: 1949-1976*, passim e HAN, D. *The Unknown Cultural Revolution: Life and Change in a Chinese Village*, p. 49-88 e 151-169.

¹³⁹ BATAILLE, G. *A parte maldita*, p. 29.

¹⁴⁰ Ver POSTONE, M. *Tempo, trabalho e dominação social*, p. 345-347.

caso, o fator dominante diante do desenvolvimento das forças produtivas – esta é, nos parece, a tendência dominante do marxismo revolucionário, e se as afirmações do primado das relações de produção eram restritas aos limites do grau de desenvolvimento das forças produtivas em grande parte dos impasses da luta pelo socialismo, era por ainda não se romper com o sistema teleológico que viciava as primeiras formulações de Marx, e que, apesar da política materialista, terá suas repetições também através da maturidade de Marx, da teoria e da prática de Lênin e até mesmo da de Mao. “De onde vêm as ideias corretas? Elas caem dos céus? Não. Elas são inatas ao espírito? Não. Elas vêm da prática social, e apenas dela. Elas vêm de três tipos de prática social: a luta pela produção, a luta de classes e o experimento científico”¹⁴¹ – e no caso das sociedades de classes é especialmente pelo segundo tipo de luta que se pode conquistar o ajustamento das ideias. No campo do pensamento, é preciso que cada indivíduo lute contra as relações de classe de que é portador, que revolucione a si mesmo na teoria e na prática para ir adiante, para realizar um avanço que não se pode fazer no ponto isolado de um instante (as rupturas e cortes são, também, processos, por mais velozes possam ser a cada caso).

Contra as teses que subordinavam o processo material a um modelo de desenvolvimento universal, vemos que é preciso afirmar a tese de que são necessárias relações de produção específicas, relações de produção capitalistas, para que o desenvolvimento das forças produtivas possa aparecer como uma variável abstrata e genérica que daria um sentido unificado à história. Na verdade, o ritmo progressivo e a unilinearidade do desenvolvimento das forças produtivas na modernidade são o resultado da separação entre a atividade produtiva humana e seus meios de produção, separação que tem como correlato necessário a apropriação privativa dos meios de produção (posse meramente jurídica ou posse sem uso relativa a um sujeito proprietário). É a separação que faz com que, por sua vez, o desenvolvimento da potência produtiva apareça sob a forma ilusória de uma força puramente subjetiva de trabalho, como processo orientado por a um fim, autocentrado e evolutivo. E, inversamente, esse mesmo tipo e ritmo de desenvolvimento das forças produtivas só pode ser mantido reproduzindo as relações de produção que são sua condição real: é só com a separação entre produtor coletivo e os processos produtivos anexos no nível do controle da produção que é possível forçar o desenvolvimento produtivo para além do limiar determinado da satisfação dos corpos dos agentes imediatos da

¹⁴¹ TSE-TUNG, M. *Sobre a prática e Sobre a contradição*, p. 204-207.

produção. O desenvolvimento abstrato encontra seus pressupostos reais em uma forma específica das relações de produção e só pode ser mobilizado em seu interior.

Desta perspectiva, é também o problema do caráter das contradições latentes no modo de produção capitalista que deve ser recolocado. A afirmação do primado do desenvolvimento das forças produtivas na dinâmica sócio-histórica, da contradição entre o desenvolvimento universal das forças produtivas e as formas particulares das relações de produção como contradição motriz da história, sempre esteve vinculada, como a um pressuposto tácito, à reprodução de relações de produção capitalistas em todas as ideologias do progresso, seja na apresentação do reformismo da Segunda Internacional, seja na da via burocrática do capitalismo de Estado, seja na do “progressismo” na periferia mundial¹⁴². Em todo caso, ela nunca levou a revolução alguma, e constitui antes o modelo global do revisionismo. Vimos como ela era beneficiária do dogmatismo e de uma prática talmúdica na leitura de Marx, isolando e deslocando seus enunciados economicistas como a regra interpretativa geral do materialismo histórico. Ora, a obra madura de Marx apresenta as tensões internas do capitalismo de outra maneira: a contradição, como operador lógico central do processo sócio-histórico, não é mais subordinada à unidade teleológica do desenvolvimento das forças produtivas, como um momento de negação interna necessário para a evolução do sistema, mas é pensada como *oposição entre relações de produção antagônicas*.

Para o caso das formações sociais modernas, por exemplo: se pode ser dito que o capitalismo possui contradições internas é sobretudo porque, pelas necessidades próprias do processo da acumulação de valor, deve mobilizar massas de dimensões cada vez mais amplas em um processo produtivo comum, ao mesmo tempo em que toda a produção social é apropriada e controlada privativamente. O desenvolvimento abstrato da produção deve mobilizar “a forma cooperativa do processo de trabalho em escala cada vez maior, a aplicação técnica consciente da ciência, [...] a transformação dos meios de trabalho em meios de trabalho que só podem ser usados coletivamente, [...] o entrelaçamento de todos os povos na rede do mercado mundial”¹⁴³, ao mesmo tempo em que deve centralizar cada vez mais a apropriação privada da riqueza social sob a forma de capital. Em outros termos, a

¹⁴² Cf. BALIBAR, E. *La philosophie de Marx*, p. 142-146.

¹⁴³ MARX, K. *O capital*, p. 832. É verdade que esta passagem poderá ainda mobilizar as imagens do “invólucro” e do “entreve”, mas o entrave aqui aparece como entrave à *socialização* da produção e não ao seu desenvolvimento abstrato.

contradição central do capitalismo não é mais a defasagem entre a lei geral do desenvolvimento das forças produtivas e as formas específicas das relações de produção, mas a oposição material entre uma tendência à *socialização da produção* (desenvolvimento da cooperação em processos produtivos complexos, difusão geral dos conhecimentos técnicos, extensão do número de trabalhadores necessários para mobilizar um determinado aparato produtivo, comunicação mundial da força de trabalho, etc.) e a *apropriação privativa das riquezas* – de um lado, uma tendência que impulsiona a constituição de relações de produção que socializam sem mediação o produtor coletivo, do outro uma tendência de reforço à lei condicionante de centralização do capital na forma da propriedade privada.

É verdade que a tendência de socialização deverá ser, a cada caso, mobilizada e combatida no interior das formações sociais capitalistas, e que o capitalismo deverá invocar todo tipo de força policial para contê-la. Nos limites impostos pelas relações de produção capitalistas, a socialização é sempre restrita e ordenada sob as normas dominantes, não deixando de ser estritamente *deformada* pela dominação capitalista. Mas, por outro lado, a socialização abre um novo espaço de relações para o produtor coletivo, um espaço que determina uma margem potencial na qual ele pode se recompor contra a fragmentação que o capitalismo havia lhe imposto. Necessidade central para a amplificação produtiva do capitalismo, mas também portadora de ameaças à forma capitalista, a socialização é o inimigo interno próprio do capitalismo, a toxina gerada pelo funcionamento do organismo. Curioso processo, em que a máquina capitalista deve cultivar a vida da qual se alimenta, mas com o risco de cultivar as rebeliões que a desestabilizam. A estratégia de reprodução do capitalismo passa, prioritariamente, pelo controle, regulação e repressão dos processos de socialização dos quais se alimenta, e por si mesma a socialização não garante diretamente a decomposição da forma capitalista, mas abre uma via possível para uma contraestratégia socialista. Daí que a mobilização socialista possa se apresentar em certos momentos como prolongamento ou intensificação da tendência de socialização, e que pretenda mesmo radicalizá-la, fazer da cooperação, da coletivização e da internacionalização processos irrestritos capazes de romper todo o sistema das leis capitalistas, fazer com que a socialização passe a se constituir

segundo suas normas autônomas, dispensando toda referência a uma unificação exterior¹⁴⁴.

A oposição antagônica é a fórmula enfim encontrada para exprimir a dinâmica imanente das tensões internas nas formações sociais de classes, fórmula que as libera de toda referência ao modelo ideal de um evolucionismo histórico – o processo de produção opera por oposições e tendências, muito mais do que por finalidade e evolução¹⁴⁵. O antagonismo entre classes é, assim, o antagonismo entre grupos portadores de relações de produção antagônicas, e não remete à instância totalizante das leis do desenvolvimento das forças produtivas¹⁴⁶; o processo não é mais subordinado a uma instância determinante abstrata, mas encontra em sua própria constituição materialmente determinada o sentido de sua realização. É por isso que o próprio proletariado só aparece como agente central dos processos revolucionários *enquanto* porta tendências de socialização, enquanto é o agente da reprodução de relações materiais de sentido contrário às relações dominantes (é verdade também que, como indivíduo complexo, o próprio proletariado é instável e formado por conjuntos de relações contrárias: não apenas massa revolucionária portadora de relações de socialização, mas também classe trabalhadora formada sob relações de produção capitalistas – se um ou outro conjuntos se tornarem a tendência dominante, isto depende sobretudo da forma contingente de sua composição política

¹⁴⁴ É desse ponto de vista que nos parece que a famosa passagem de Deleuze sobre levar mais adiante o desejo no sentido do movimento de mundialização do mercado, mais longe mesmo do que o mercado e para além de suas leis de centralização privada, deve ser interpretada. O desejo não se torna revolucionário ao investir o desenvolvimento abstrato das forças produtivas, unicamente possível sob a regulação das leis capitalistas, mas quando investe o movimento de socialização irrestrita que se desenvolve segundo suas próprias normas, quando “vai mais longe” na tendência de socialização do que o capitalismo. É só então que o desejo de massas devém minoritário, recusando toda ordenação por um padrão majoritário externo; “[o] devir minoritário como figura universal da consciência é denominado autonomia” (DELEUZE, G. & GUATTARI, F. *Mil platôs* – vol. 2, p. 56). Se a socialização pode, enquanto tal, ser dita vetor de descodificação é exatamente porque não remete mais a um sistema restrito de leis, mas porque se torna processo constituinte. É também por isso que Samir Amin é criticado: até determinado momento, Samir Amin afirmava ainda a necessidade de uma desconexão do mercado mundial e das leis capitalistas de acumulação, mas a desconexão só era afirmada na medida em que deveria ser coordenada por um Estado nacional capaz de compor uma nova plataforma econômica. Mas desde os anos 80, já com o *Eurocentrismo*, a desconexão do mercado mundial é associada a um movimento de altermundialização, a uma orientação que leva ao limite ao processo de socialização em um internacionalismo revolucionário. Cf. DELEUZE, G. & GUATTARI, F. *O anti-Édipo*, p. 318 e AMIN, S. *Eurocentrism*, p. 212-216.

¹⁴⁵ Seria necessário, neste ponto, mostrar como o processo de produção nas formações sociais propriamente pré-históricas ou anteriores à atualização da divisão do trabalho, se desenvolve também como um complexo universal de oposições, mas de *oposições não-antagônicas* (ainda que essas oposições devam tender a assumir a forma do antagonismo na medida em que se aproximam do momento de atualização da divisão que a ordena na forma de uma sociedade de classes). O ponto de partida deveria ser, necessariamente, uma análise dos trabalhos de Pierre Clastres.

¹⁴⁶ Para este ponto, ver BALIBAR, E. *La philosophie de Marx*, p. 155-156 e HARNECKER, M. *Los conceptos elementales de materialismo histórico*, p. 75.

no desenrolar do processo sócio-histórico). É por isso que nada impede que a cada situação concreta, um grupo social distinto, ou um conjunto de grupos sociais, desempenhe o papel de massa revolucionária. O que importa, em última instância, é que estes sejam parte do produtor coletivo e que portem um novo tipo de forma produtiva, que se estruturem como vetor de socialização geral da produção, contra as relações de produção hierárquicas. Na verdade, é mesmo essa a regra geral, como mostra o processo das lutas socialistas do século XX: a revolução é um processo que foge dos centros do capitalismo mundial integrado para explodir nos “elos mais fracos” do Terceiro Mundo, em que o grupo portador do processo de socialização pode se encontrar na figura de camponeses, indígenas, operários ou, de preferência, na fusão de todas elas em uma força social revolucionária¹⁴⁷.

Assim, a cada forma produtiva corresponde também um tipo específico de desenvolvimento das forças produtivas que opera segundo suas normas. Será possível falar mesmo, na medida em que duas estruturas se opõem em uma mesma formação social, que há uma oposição entre dois tipos de desenvolvimento produtivo, duas normas de operação da potência produtiva, como no caso da oposição entre valorização e socialização. Da mesma maneira que se pode ligar o desenvolvimento abstrato do potencial produtivo às estruturas capitalistas, é possível também falar em um tipo de desenvolvimento produtivo específico das formas socializantes. A dualidade de aspectos do trabalho, como substância geradora de valor (na oposição trabalho concreto e no trabalho abstrato), assim como a dualidade na própria forma do valor (na oposição entre valor de uso e valor de troca), é a expressão da dualidade dos modos de desenvolvimento da atividade produtiva sob o modo de produção capitalista: por um lado, desenvolvimento capitalista como acumulação de valor ou de tempo abstrato de trabalho, por outro, um desenvolvimento socializante ainda subordinado às normas do capital (daí que ele deva aparecer de maneira ambígua, como “trabalho concreto” e não como atividade livre, como “valor de uso” e não como uso de consumação)¹⁴⁸, mas que

¹⁴⁷ É por isso que Marx aponta a possibilidade da propriedade comunal da terra na Rússia como ponto de partida possível para uma revolução, e é também nesse sentido que Bettelheim e Sweezy puderam apontar o campesinato como “proletariado substitutivo” (em que pese a inadequação da expressão) na Revolução Chinesa (ver BETTELHEIM, C. & SWEEZY, P. *A transição para o socialismo*, p. 75-77. Pela mesma razão, Fanon se mantém rigorosamente marxista ao apontar o campesinato expropriado como o agente revolucionário central nas formações sociais africanas em seu momento (ver FANON, F. *Les damnés de la Terre* in *Oeuvres*, p. 512-513 e 530-531.)

¹⁴⁸ Para o problema da dualidade do trabalho e dos tipos de desenvolvimento produtivo, cf. TRONTI, M. *Operários e capital*, p. 133-136.

tendencialmente já apresenta um tipo completamente distinto de atividade produtiva. É que não se trata, com isso, de opor dois tipos de formas sócio-históricas, as que desenvolvem suas forças produtivas e as que negam esse desenvolvimento, uma vez que cada forma implica o tipo desenvolvimento que lhe cabe em função de suas relações constituintes. Como singularização local do processo de produção geral da Natureza, toda forma produtiva deverá satisfazer suas próprias potências produtivas tanto quanto puder, mas é exatamente o tipo de atividade que as formas se realizam que deverá ser imensamente diferente a cada caso. Se o desenvolvimento das potências produtivas deve ser sempre positivo, há que distinguir entre um desenvolvimento de tipo extensivo que leva a produção a um limiar máximo que a faz tender ao homogêneo (a produção regida por leis abstratas de acumulação, como acumulação de uma pura quantidade de trabalho idêntico na forma do valor, e que a desvincula da satisfação determinada do corpo do produtor imediato) e um desenvolvimento de tipo intensivo que contrai a produção em um limiar mínimo que a faz tender a determinações cada vez mais diversas (produção regulada por normas concretas de produção de riquezas, vinculada à satisfação dos usos corporais do produtor imediato).

Tomemos, por exemplo, o caso das sociedades primitivas. Uma das imagens mais caras ao idealismo econômico moderno é afirmá-las como economias de subsistência, sempre aquém das necessidades reais do corpo coletivo, uma vez que está sempre no limiar da miséria e da escassez, garantindo com dificuldade a reprodução da sociedade. Segundo o economicismo, o subdesenvolvimento técnico das sociedades primitivas a impede de acumular excedentes capazes de ampliar suas dimensões, mantendo-as no limiar de sua própria subsistência. No entanto, Clastres nos diz que “longe de passar a vida toda na busca febril de um alimento aleatório, esses supostos miseráveis dedicam a isso no máximo cinco horas por dia em média, mais frequentemente entre três e quatro horas”, apontando para as sociedades primitivas como as primeiras sociedades de abundância. “Expressão provocadora [...], mas expressão justa: se em tempos curtos de baixa intensidade a máquina de produção primitiva assegura a satisfação da necessidade material das pessoas é que ela funciona [...] aquém de suas possibilidades objetivas, é que ela poderia, se quisesse, funcionar por mais tempo e mais depressa”¹⁴⁹. E mesmo em seu ritmo controlado, essa máquina produtiva produzirá excedentes: “a quantidade de plantas

¹⁴⁹ CLASTRES, P., “A economia primitiva” in *Arqueologia da violência*, p. 168. “Se quisesse”: se fosse a isso determinada pela forma de suas relações de produção.

cultivadas e produzidas (mandioca, milho, fumo, algodão, etc.) sempre ultrapassa o que é necessário ao consumo do grupo [...]. Esse excesso, obtido sem sobretrabalho, é consumido, consumado, com finalidades propriamente políticas, por ocasião de festas, convites, visitas de estrangeiros, etc.”¹⁵⁰. O desenvolvimento das forças produtivas deverá ser efetuado, em primeiro lugar, para repor os meios de produção consumidos no processo de produção dos meios necessários para a subsistência coletiva. E, se se disser que esse processo de manutenção não é um verdadeiro desenvolvimento, é para a existência de um excedente que devemos apontar: não apenas as forças produtivas são mobilizadas para a reposição do necessário à subsistência, mas são mobilizadas de modo que produzem um excedente voltado para a satisfação das necessidades subjetivas do corpo coletivo. As potências produtivas não são mobilizadas apenas para a reprodução restrita do corpo do produtor coletivo (“subsistência”), mas para sua reprodução ampliada, para sua satisfação e usos, sejam eles os do estômago ou da imaginação. O importante, afinal, é que esse desenvolvimento seja controlado, que ele seja reconduzido (reduzido) ao controle e à satisfação do produtor coletivo, e que não seja levado a produzir segundo normas exteriores, seja na produção de um excedente superior a ser entregue na forma de tributo (caso das sociedades de classes pré-capitalistas), seja na forma de uma produção abstrata regulada pela lei do valor (caso das sociedades capitalistas).

Para as sociedades primitivas, a recusa de um grau desenvolvimento das forças produtivas que extrapole a satisfação do produtor coletivo e a recusa de sua divisão em classes são uma e a mesma coisa. Por um lado, a limitação das dimensões da máquina produtiva é também um movimento de supressão das forças que poderiam levar a uma divisão social trabalho. É que essa limitação bloqueia a transformação do conjunto social, afirmando a capacidade de controle direto dos processos produtivos pela comunidade. Liberar a ampliação dessas dimensões, a complexificação da máquina produtiva e, portanto, a diversificação dos ramos de atividade, é reduzir a capacidade de controle direto da comunidade, na falta de um método que permita também a ampliação do controle comunitário sobre essa máquina amplificada. Essa limitação tem como o seu avesso positivo um exercício da guerra como o meio de dispersão e fragmentação social que permite à comunidade

¹⁵⁰ Id., “A sociedade contra o Estado” in *A sociedade contra o Estado*, p. 208.

manter sua forma autônoma¹⁵¹. Ora, a invenção de um método de controle que tenha a mesma função de reprodução da forma autônoma da sociedade e que permita ao mesmo tempo variar as dimensões da máquina produtiva, que permita diversificação dos ramos técnicos no processo produtivo ao mesmo tempo em que assegura o controle direto da comunidade sobre o processo de produção, só se torna necessária no momento em que uma formação social se depara com a ameaça de sua divisão social pela amplificação do processo produtivo. Esse método se chama *democracia*, método duplamente inventado no processo da produção humana, uma vez com os gregos (movimento de controle da potência produtiva comercial e despótica das cidades-Estado pelas comunidades) e outra pelos iroqueses (iminência da divisão social do trabalho pelo amplificação das dimensões da máquina produtiva)¹⁵². A democracia, longe do mito moderno que a reduz à forma da representação – essa sim, grande dádiva do ocidente –, é um método global de controle da produção, método global da autonomia social: a democracia real limita o desenvolvimento abstrato das forças produtivas no mesmo sentido em que é também tendência de supressão da divisão social. Não deve espantar, assim, que Lênin exigisse uma grande radicalização da democracia para o desenvolvimento do controle do processo produtivo pelos próprios produtores, método de liberação do produtor coletivo, mas também de reunião com os complexos produtivos do mundo¹⁵³. É só a democracia, entendida como controle direto do produtor coletivo sobre o processo produtivo, como devir autônomo da atividade produtiva, que pode se opor ao delírio capitalista de um desenvolvimento ilimitado das forças produtivas do mesmo modo que ao despotismo da dominação de classe¹⁵⁴.

¹⁵¹ Cf. CLASTRES, P. “Arqueologia da violência” in *Arqueologia da violência*, p. 232-233.

¹⁵² Cf. TESTART, A. *L'origine de l'État*, t.2, p. 103-111. Cf. também VERNANT, J.-P. *As origens do pensamento grego*, p. 78-80. Clastres posteriormente fará da limitação das dimensões e da recusa do Estado uma função da atividade guerreira como atividade de dispersão espacial da atividade geral. Nesse sentido, a democracia é a continuação da guerra por outros meios (bem entendido: não mais uma guerra de aniquilação, mas a guerra como expressão de um agonismo generalizado que bloqueia a formação da soberania). Cf. CLASTRES, P. “Arqueologia da violência: a guerra nas sociedades primitivas” in *Arqueologia da violência*, p. 215-250, e DELEUZE, G. & GUATTARI, F. *Mil platôs – vol. 5*, p. 108-111. Nos parece que não é por outra razão que Marx afirma a profunda afinidade e continuidade ente as sociedades do “comunismo primitivo” e o comunismo, tal como desenvolvido a partir da formação social moderna.

¹⁵³ LÊNIN, V.I. “O Estado e a Revolução” in *Obras escolhidas*, vol. 2, p. 274-277.

¹⁵⁴ “Como as coisas se passariam em um regime democrático? [...] Com efeito, se a multidão que detém a potência política (e que a exerce sem o saber tanto implicitamente quanto explicitamente, mesmo em detrimento de si) é apta a produzir uma organização pela qual essa potência possa efetivamente se afirmar sem escapar a seu controle, é como [agente autônoma] que ela afirmará diretamente seu ‘direito absoluto’”. BOVE, L. *La stratégie du conatus – Affirmation e résistance chez Spinoza*, p. 256.

4. *A subjetividade: pansiquismo e produção*

Somente agora, depois de termos examinado o problema das relações de produção, descobrimos que os indivíduos têm também “consciência”. Os indivíduos, como vimos, são resultado parcial do processo de produção global. Mas os indivíduos são também *n* processos de produção singulares, já que o processo de produção global não é outra coisa que não a conexão dos processos de produção locais – é esse o sentido de dizer que o processo de produção geral produz enquanto tem a forma de um indivíduo determinado. A Natureza não sai de si para produzir, seus produtos permanecem nela e são também parcela produtiva da Natureza, e a produção global se realiza na determinação das produções locais e não é exterior a elas. A atividade sensível, assim generalizada, não tem centro ou princípio e se difunde por todo o regime natural. Enquanto parcela da atividade sensível geral, cada indivíduo é também agente sensível, carregado com um potencial de atividade que não é outra coisa senão sua vida, que por sua vez é uma parte da vida geral da Natureza. Ora, se o ato não é exterior ao agente, se o agente não sai de si para agir, cada indivíduo como agente sensível é também um *ato sensível* – ato sem autor que se conecta com infinitos atos outros na trama de atividade que é a Natureza. Ser ato sensível: não apenas existir e produzir como coisa sensível, passividade objetiva apreensível (ao menos de direito) pela percepção, mas agir no próprio ser do sensível.

O problema do pensamento é colocado pelo idealismo nos termos de um criacionismo antropológico: dizer que o homem pensa será dizer que o homem é o autor ou fonte de uma atividade ideativa, que o homem é criador de pensamento. Para o naturalismo, por outro lado, a atividade ideativa é um dos aspectos da atividade sensível global, processo geral do pensamento. “O pensamento é um atributo da [Natureza], ou seja, [a Natureza] é coisa pensante”: cada coisa singular não sendo outra coisa que não um processo de produção local, pelo qual o processo geral se exprime de maneira certa e determinada, os “pensamentos singulares, ou seja, este ou aquele pensamento, são modos que exprimem [a produção da Natureza] de maneira certa e determinada [...]”. Logo, compete [à Natureza] um atributo cujo conceito todos os pensamentos singulares envolvem e pelo qual também são

concebidos. Portanto [a Natureza] é coisa pensante”¹⁵⁵. Não o homem como autor do pensamento, mas a Natureza pensando no homem, pensando enquanto homem. Por outro lado, é também o pensamento global deve ser concebido sem a forma do homem, como pensamento infinito no qual cada pensamento finito encontra sua gênese. Se há um intelecto geral na Natureza, como pensamento infinito que decorre de sua infinita potência de pensar, este intelecto tem uma forma radicalmente diversa daquilo que o homem imagina com sob este nome¹⁵⁶.

Para o spinozismo, a infinita potência de pensar da Natureza é, como vimos, o mesmo que uma infinita potência de sentir (pois cada ideia, enquanto em si só considerada, não é outra coisa que não uma sensação), potência atuosa ou realizante que sente todo o infinito processo de produção geral. Mas ela é uma paradoxal potência autônoma de sensação: cada ideia ou sensação deve encontrar sua causa em outra ideia ou sensação segundo as normas produtivas da Natureza. Da perspectiva do processo de produção global, sensação não é posterior às coisas que sente nem, inversamente, a ideia é anterior às coisas que pensa. É no mesmo sentido que se diz que a Natureza compõe corpos e que ela compõe ideias, e o faz simultaneamente. Esse paradoxo, que os comentadores tentaram resolver com a imagem do “paralelismo”¹⁵⁷, encontra sua verdadeira resolução no fato de que um corpo e uma sensação “são uma só e mesma coisa, expressa todavia de duas maneiras”, da mesma maneira que a Natureza como Extensão e como Pensamento são uma só e a mesma¹⁵⁸. Em outros termos, o que é a Natureza na qual o homem existe senão uma

¹⁵⁵ SPINOZA, B. *Ética*, EIIP1.

¹⁵⁶ SPINOZA, B. *Ética*, EIP17, Escólio.

¹⁵⁷ Cr. DELEUZE, G. *Espinosa e o problema da expressão*, p. 107-139 e GUÉROULT, M. *Spinoza*, t.2 – *L’âme*, p. 12-19, 54-74.

¹⁵⁸ “[...] a substância pensante e a substância extensa são uma só e mesma substância, compreendida ora sob este, ora sob aquele atributo. Assim também um modo da extensão e a ideia desse modo são uma só e mesma coisa, expressa todavia de duas maneiras; o que parecem ter visto certos Hebreus, como que por entre a névoa, ao sustentarem que Deus, o intelecto de Deus e as coisas por ele entendidas são um só e o mesmo. Por exemplo, um círculo existente na natureza e a ideia do círculo explicada por atributos diversos; e, portanto, quer concebamos a natureza sob o atributo extensão, quer sob o atributo Pensamento, quer sob outro qualquer, encontraremos uma só e a mesma ordem, ou seja, uma só e a mesma conexão de causas, isto é, as mesmas se seguirem umas das outras. E por isso, quando eu disse que Deus é causa de uma ideia, da de círculo por exemplo, apenas enquanto é coisa pensante, e do círculo apenas enquanto é coisa extensa, não foi senão porque o ser formal da ideia de círculo só pode ser percebido por outro modo de pensar, como causa próxima, e este, por sua vez, por outro, e assim ao infinito, de tal maneira que enquanto as coisas são consideradas como modos de pensar, devemos explicar a ordem da natureza inteira, ou seja, pela conexão das causas, pelo só atributo Pensamento, e enquanto são consideradas como modos da Extensão, também a ordem da natureza inteira deve ser explicada pelo só atributo Extensão [...]. Por isso, [a Natureza] enquanto consiste em infinitos atributos, é verdadeiramente causa das coisas como são em si [...].” SPINOZA, B. *Ética*, EIIP7 e Corolário. O grifo é nosso. Cf. também a leitura de Marilena Chauí sobre este ponto em CHAUI, M. *A Nervura do Real*, vol.1, p. 736-739.

matéria sensível, não apenas como matéria que é objeto de sensação, mas como matéria que sente? É o próprio corpo que é a expressão material de um indivíduo que, expresso de outra maneira, é também uma sensação: a distinção é distinção real entre os atributos de uma mesma realidade, o que não quer dizer que seja uma distinção entre duas substâncias independentes. Assim, é como uma sensação inseparável da existência corpórea de uma coisa singular que a mente existe, como ideia de um corpo que se refere a ele como sua sensação, e o indivíduo humano é corpo no mesmo sentido em que é sensação.

Do mesmo modo, para tudo aquilo que decorre da potência produtiva da Natureza há também uma sensação, ligada a sua realidade corporal da mesma maneira que a mente ao corpo¹⁵⁹. É nesse sentido que Spinoza poderá dizer, ao analisar as propriedades primárias da mente que com isso

[...] não somente entendemos que a Mente humana é unida ao Corpo, mas também o que se há de entender por [esta] união [...]. Na verdade ninguém a poderá entender adequadamente [...] se primeiro não conhecer a natureza do nosso Corpo adequadamente. Com efeito, as coisas que até aqui mostramos são bastante comuns e não pertencem mais aos homens do que aos demais Indivíduos, *os quais, embora em graus diversos, são entretanto todos animados*. Pois, de uma coisa qualquer se dá necessariamente [na Natureza] uma ideia, da qual [a Natureza] é a causa da mesma maneira que a ideia do Corpo humano; e por consequência, tudo o que dissemos da ideia do Corpo humano há de se dizer necessariamente da ideia de uma coisa qualquer.¹⁶⁰

A animação geral dos indivíduos na Natureza não é outra coisa senão sua realidade sensível: na medida em que cada coisa é o objeto de uma sensação ou de uma ideia, será francamente compreensível que Spinoza chegue a falar que as coisas não-humanas, elas também têm mentes¹⁶¹. Bem entendido, nenhuma delas tem a forma do homem ou se regula por ela. É este o sentido da diversidade de graus na animação das coisas singulares: as sensações ou mentes poderão ser ditas inferiores ou superiores segundo seus graus de complexidade (ou, o que é o mesmo, segundo o grau de complexidade dos corpos a que se referem e com o qual formam um único indivíduo). Assim, quanto maior a capacidade de um corpo em organizar ou integrar outros indivíduos, maior a amplidão de percepção da mente que se refere a ele. Para o caso limite de um corpo absolutamente simples, por exemplo, sua mente não faria

¹⁵⁹ SPINOZA, B. *Ética*, EIIP3 e 11.

¹⁶⁰ Ibid., EIIP13, Escólio. O grifo é nosso.

¹⁶¹ Ver Ibid., EIIP1, Demonstração.

mais do que sentir “a monotonia vazia do movimento retilíneo uniforme”¹⁶² – *mens momentanea* e pré-consciente, surda e muda. No outro extremo, a mente infinita da Natureza, que sente a conexão de todas as coisas em todo o processo produtivo sem origem nem fim, forma aberta do pensamento que entende todas as coisas singulares e cuja vontade é pura afirmação da existência do todo, *mens aeterna*¹⁶³.

Mas podem se passar, em um corpo, mais ou menos coisas, segundo o número e a amplitude de variações não destrutivas que ele é capaz de suportar. E estas, lembremos, dependem de seu grau de complexidade e de integração [...]; ou seja, afinal, da riqueza de sua essência. É também disso que depende o grau de consciência de seu espírito. A um corpo simples, ou a um corpo complexo mas pouco integrado, ou a um corpo bem integrado mas pouco complexo, corresponde uma mente inconsciente ou quase-consciente: mesmo se modificações lhe acontecerem [...], elas serão muito fracas, muito pouco numerosas e muito pouco distintas umas das outras para serem percebidas claramente. Em contrapartida, um corpo simultaneamente muito complexo e muito integrado está sujeito a muitas modificações simultâneas; algumas dentre elas, então, podem se destacar fortemente sobre a tela de fundo constituída pelas outras afecções e pelo que, no corpo, permanece imutável; a mente de tal corpo é, então, consciente, ao mesmo tempo que

¹⁶² MATHERON, A. *Individu et communauté chez Spinoza*, p. 35.

¹⁶³ Borges dirá, em seu belíssimo conto: “Então vi o Aleph. [...] Na parte inferior do degrau, à direita, vi uma pequena esfera furta-cor, de quase intolerável fulgor. A princípio, julguei-a giratória; depois, compreendi que esse movimento era uma ilusão produzida pelos vertiginosos espetáculos que encerrava. O diâmetro do Aleph seria de dois ou três centímetros, mas o espaço cósmico estava aí, sem diminuição de tamanho. Cada coisa (o cristal do espelho, digamos) era infinitas coisas, porque eu a via claramente de todos os pontos do universo. Vi o populoso mar, vi a aurora e a tarde, vi as multidões da América, vi uma prateada teia de aranha no centro de uma negra pirâmide, vi um labirinto roto (era Londres), vi intermináveis olhos próximos perscrutando-me como num espelho, vi todos os espelhos do planeta e nenhum me refletiu, vi num pátio da rua Soler as mesmas lajotas que, há trinta anos, vi no vestibulo de uma casa em Fray Bentos, vi cachos de uva, neve, tabaco, veios de metal, vapor de água, vi convexos desertos equatoriais e cada um de seus grãos de areia, vi em Inverness uma mulher que não esquecerei, vi a violenta cabeleira, o altivo corpo, vi um câncer no peito, vi um círculo de terra seca numa calçada onde antes existira uma árvore, vi uma chácara de Adrogué, um exemplar da primeira versão inglesa de Plínio, a de Philemon Holland, vi, ao mesmo tempo, cada letra de cada página (em pequeno, eu costumava maravilhar-me com o fato de que as letras de um livro fechado não se misturassem e se perdessem no decorrer da noite), vi a noite e o dia contemporâneo, vi um poente em Querétaro que parecia refletir a cor de uma rosa em Bengala, vi meu dormitório sem ninguém, vi num gabinete de Alkmaar um globo terrestre entre dois espelhos que o multiplicam indefinidamente, vi cavalos de crinas redemoinhadas numa praia do mar Cáspio, na aurora, vi a delicada ossatura de uma mão, vi os sobreviventes de uma batalha enviando cartões-postais, vi numa vitrina de Mirzapur um baralho espanhol, vi as sombras oblíquas de algumas samambaias no chão de uma estufa, vi tigres, êmbolos, bisões, marulhos e exércitos, vi todas as formigas que existem na terra, vi um astrolábio persa, vi numa gaveta da escrivaninha (e a letra me fez tremer) cartas obscenas, inacreditáveis, precisas, que Beatriz dirigira a Carlos Argentino, vi um adorado monumento em La Chacarita, vi a relíquia atroz do que deliciosamente fora Beatriz Viterbo, vi a circulação de meu escuro sangue, vi a engrenagem do amor e a modificação da morte, vi o Aleph, de todos os pontos, vi no Aleph a terra, e na terra outra vez o Aleph, e no Aleph a terra, vi meu rosto e minhas vísceras, vi teu rosto e senti vertigem e chorei, porque meus olhos haviam visto esse objeto secreto e conjectura) cujo nome usurpam os homens, mas que nenhum homem olhou: o inconcebível universo”. BORGES, J. L. *O Aleph*, p. 149-150.

consciente de si, e isso tanto mais quanto mais seu conteúdo é variado. Quando, precisamente, a consciência aparece? Spinoza não nos diz nada sobre isso: ele diz apenas que a pedra não é consciente, enquanto os animais o são; o caso intermediário das plantas é passado em silêncio. Mas o que é certo é que a cadeia é contínua.¹⁶⁴

A diferença entre as mentes dos indivíduos naturais é uma diferença de grau, mas não de natureza: para os indivíduos simples uma mente pré-consciente ou desconexa, para os indivíduos complexos uma mente consciente ou variegada. Esta posição, no entanto, não deve nada ao animismo, ao menos se por animismo se compreende a extensão às entidades não-humanas do modelo aparentemente teleológico da prática humana¹⁶⁵. Mais do que atribuir a forma do homem ao conjunto dos indivíduos sensíveis, trata-se de repensar a forma do homem, de compreendê-la como uma composição parcial das potencialidades da matéria sensível e não como um modelo genérico e subsistente por si mesmo. Não mais atribuir à Natureza a forma do homem, mas fazer da forma do homem uma composição da Natureza, mesmo no nível do pensamento.

É neste nível que nos parece que o materialismo converge com a hipótese do pansiquismo. Hipótese paracientífica ou delirante, se dirá. No entanto, são mesmo algumas das últimas elaborações no campo das neurociências que tomam um caminho semelhante.

Acredito que a consciência é uma propriedade fundamental e elementar da matéria viva. Ela não pode ser derivada de outra coisa [...] Meu pensamento é análogo aos argumentos feitos por cientistas que estudam cargas elétricas. A carga não é uma propriedade emergente dos seres vivos, como se pensava originalmente quando a eletricidade foi descoberta nos movimentos musculares de sapos [...]. Não existem partículas descarregadas que no agregado produzam uma carga elétrica [...]. Até onde diz respeito à química e à biologia, a carga é uma propriedade intrínseca dessas partículas. A carga elétrica não emerge da matéria. O mesmo vale para a consciência. A consciência vem com blocos organizados de matéria. Ela é imanente à organização do sistema. Ela é a propriedade de entidades complexas e não pode ser reduzida à ação de propriedades mais elementares. [...] Você e eu nos encontramos em um cosmos em que todo e qualquer sistema de partes interagindo possui alguma medida de senciência. Quanto mais amplo e mais integrado é o sistema, maior o grau de consciência.

¹⁶⁴ MATHERON, A. *Individu et communauté chez Spinoza*, p. 65. Sobre o problema do pansiquismo na obra de Spinoza cf. igualmente SKRBINA, D. *Panpsychism in the West*, p. 87-94.

¹⁶⁵ MORFINO, V. *Le temps de la multitude*, p. 56-58.

A consciência humana é muito mais fina do que a consciência canina porque o cérebro humano tem vinte vezes mais neurônios do que o cérebro do cão e é mais integrado.¹⁶⁶

A percepção consciente depende de uma organização material já bastante complexa, mas – ao menos no que diz respeito à história da composição da biosfera terrestre – é prenunciada por um regime inconsciente da natureza sensível, mas a inconsciência, como descobriu a psicanálise, não é a negação da existência de uma realidade psíquica. Ou, talvez, protopsíquica: se chamarmos psiquismo apenas aos sistemas relativamente fechados que encontramos ao longo do desenvolvimento dos organismos, a realidade mental dos corpos simples ou não integrados é demasiado desconexa para compor um psiquismo. Em todo caso, a Natureza, como grande comunidade de corpos é, no mesmo sentido, uma grande comunidade de espíritos ou mentes, variando em infinitos graus de composição e complexidade. Definíamos a subjetividade como consciência sensível, ipseidade pela qual um indivíduo sente a si mesmo e devém capaz de agir sobre si mesmo. Ora, esta forma mental exige um indivíduo já bastante complexo e composto em uma forma orgânica finita. Esta forma não instaura, de modo algum, qualquer descontinuidade no regime produtivo da Natureza. E se a diferença entre os indivíduos finitos na Natureza é apenas diferença entre graus de complexidade, se também a diferença entre as mentes quase-conscientes (pré-subjetivas) e as mentes conscientes (subjetividades) é uma diferença de grau, o conjunto dos indivíduos finitos naturais, como realização da atividade sensível geral, é também o domínio de uma *subjetividade difusa*.

Compreender a Natureza como domínio de subjetividade difusa não é sem uma primeira consequência prática. A planificação naturalista levada ao seu limite nos coloca para além de toda imaginação dominante na modernidade sobre o sentido da igualdade e das relações sociais: a avaliação dos usos sensíveis não é feita mais do ponto de vista restrito do homem como sujeito, mas do ponto de vista da *igualdade de todas as coisas* (ou, em outros termos, da igualdade subjetiva de todas as coisas). Não se trata de afirmar a homogeneidade das coisas singulares ou sua identidade essencial como fundamento de seu valor: piedosa versão panteísta da igualdade, em que tudo é igual, mas na medida em que tudo é sacro, venerável, intocável, e que pode acabar por servir aos piores interesses conservadores.

¹⁶⁶ KOCH, C. *Consciousness: Confessions of a Romantic Reductionist*, p. 119-120, mas ver todo o capítulo 8 para o desenvolvimento analítico do problema.

Categorizar a “igualdade de todas as coisas” como um discurso não antropocêntrico não é implicar que, como um sistema de pensamento, ela negligencie a existência humana e suas condições. Pelo contrário, esta “perspectiva material” observa a existência humana nos quadros da história natural. Em suas anotações ao *Sistema de Ética* de Friedrich Paulsen, Mao Tse-tung escreveu que “a humanidade é parte da natureza e está sujeita às leis da natureza. Aonde há vida deve haver morte, assim como as entidades da natureza estão sujeitas à formação e à decomposição. [...] Nós humanos, ainda que governados pela lei natural, somos também parte da natureza. Então, enquanto a natureza tem a capacidade de ditar a vida humana, nós também temos a capacidade de ditar o que é natural. As capacidades humanas, ainda que limitadas, não podem ser ditas como não tendo influência no natural”. [...] O ponto essencial dessa “perspectiva material”, então, é colocar essa capacidade e suas limitações na esfera das relações entre “coisas”. Os humanos são parte da natureza e, como outras partes da natureza, são também “coisas”. Os humanos não são, então, apenas a soma de suas relações sociais, mas uma condensação de suas relações naturais. A atividade social humana e a influência humana na natureza devem, assim, ser compreendidas do interior da esfera da natureza. A noção de uma “igualdade de todas as coisas” sugere que o caráter definitivo de cada coisa consiste nessa igualdade. Assim, a igualdade é compatível com a liberdade.¹⁶⁷

A sensação da igualdade de todas as coisas encontra sua condição real na composição da forma de um indivíduo. Com efeito, sentindo o corpo de um indivíduo, o que a mente sente senão a estrutura de relações que o compõem atualmente? Do mesmo modo, sendo uma e a mesma coisa que o corpo, o que é a mente senão uma estrutura de relações ideais? Um indivíduo será tão mais capaz de sentir a igualdade de todas as coisas quanto mais composta e convergente for sua forma, quanto mais ampla e variada for sua constituição própria (um indivíduo fragmentado ou disperso, com uma forma pouco integrada, não poderá chegar a ter a sensação adequada da igualdade geral). A sensação de comunidade e de igualdade de todas as coisas não estão baseadas na percepção da unidade, mas da heterogeneidade conectiva da Natureza: quanto mais conhecemos as coisas singulares como singularidades, mais entendemos a Natureza¹⁶⁸, conhecimento do qual “origina-se o sumo contentamento da Mente que pode ser dado”: para um indivíduo complexo, chegar à sensação de sua conexão com a máquina do mundo, sensação à qual é tão apto quanto maior sua autonomia, é o bem supremo ao qual pode aspirar¹⁶⁹. É que,

¹⁶⁷ HUI, W. *China's Twentieth Century*, p. 253-254.

¹⁶⁸ SPINOZA, B. *Ética*, EVP24.

¹⁶⁹ Ibid., EVP27. “Cada ser – a partir de um certo grau de complexidade de seu corpo e, com isso, da mente que é a sua ideia – é apta a experimentar o sentimento ou a possuir uma ‘consciência’ imediata

do ponto de vista do pensamento, a forma de um indivíduo é também uma *forma subjetiva*, sensação adequada ou inadequada do conjunto de relações que o constituem. Cada indivíduo possui uma forma singular (ainda que um grupo de indivíduos possa ter formas profundamente semelhantes e dotadas de uma organização geral comum), “proporção certa” de integração ou comunicação de suas partes componentes, a forma subjetiva não sendo outra coisa que não a sensação do modo singular pelo qual um determinado indivíduo se relaciona na Natureza¹⁷⁰ (mesmo os indivíduos mais simples e pré-conscientes possuem também uma forma subjetiva, a forma de sua mente). Ora, esta forma subjetiva será a mais ampla e mais integrada possível, será a sensação da união de um indivíduo com a Natureza inteira, apenas na medida em que o indivíduo contrair relações de produção que o tornam um indivíduo de complexidade e amplitude superior – para o indivíduo, perceber adequadamente a si mesmo como condensação de relações naturais é sempre o correlato de um grau superior de conexão no processo de produção geral. As mentes mais simples ou fragmentadas, os indivíduos mais abstratos e menos maquiados, indivíduos decompostos ou submetidos a relações de desintegração serão os indivíduos que menos poderão sentir a igualdade de todas as coisas.

Como se passa, com isso, da simplicidade de uma mente pré-consciente à complexidade integrada de uma mente consciente? Como se passa da subjetividade difusa à subjetividade coesa? Em primeiro lugar, é preciso abandonar a tendência imaginativa geral que nos faria passar, no nível da Natureza, do simples ao complexo. A Natureza não tem um começo simples, e o primeiro indivíduo na ordem da produção é a própria Natureza, indivíduo aberto de um grau de complexidade e integração infinito. Em sentido estrito, o problema da composição só se coloca no plano dos indivíduos finitos. Não produzindo sua própria existência e, o que é o mesmo, existindo como parte de uma totalidade que o ultrapassa, o indivíduo finito é produzido por causas exteriores a si. Ainda que, como processo de produção local,

(mais ou menos obscura) de sua vida (ou de sua atividade). Os indivíduos da Natureza ‘são todos animados (*animata*) ainda que em graus diversos’, diz Spinoza. E esta união da mente e do corpo em cada um dos seres é um ‘amor natural’ cujo corpo ‘é o fundamento’. Porque toda mente espontaneamente tem um conhecimento mais ou menos confuso de seu corpo, e este conhecimento é também uma forma de amor: ‘o conhecimento que nós temos do corpo não é tal que nós o conheçamos perfeitamente, e, no entanto, que união! Que amor’ (SPINOZA, B. *Tratado breve* in *Obra completa* I, p. 132). Este amor (que o *Tratado breve* ainda tendia, é verdade, a opor ao de Deus) ou este ‘gozo’ imediatamente ligado ao ser na ‘consciência’ – em um certo grau de complexidade – que ele tem espontaneamente de sua atividade, é então todo o amor da alma pelo corpo do qual ela é a ideia”. BOVE, L. *La stratégie du conatus – Affirmation et résistance chez Spinoza*, p. 88.

¹⁷⁰ Para o problema da forma subjetiva, cf. WHITEHEAD, A.N. *Process and Reality*, p. 23.

ele seja uma singularidade irreduzível, o indivíduo finito é condensação de relações e encontra sua razão real imediata, sua causa determinada, em outro indivíduo finito (ou, ainda, na Natureza enquanto indivíduo finito qualquer, etc.). O que quer dizer que ainda que cada indivíduo como processo produtivo se esforce o quanto pode para manter e ampliar sua forma, sua composição é sempre um acontecimento que depende da dinâmica de outros indivíduos exteriores. Em outros termos, a composição de um indivíduo finito com uma forma coesa não depende, a princípio, do próprio indivíduo. Para o caso de um corpo complexo finito, por exemplo, sua coesão é inicialmente o resultado da pressão dos corpos exteriores que constringe um determinado grupo de indivíduos a “aderir uns aos outros”; é pela pressão externa que os indivíduos corpóreos se reúnem e chegam a comunicar seus movimentos segundo uma proporção determinada¹⁷¹. Afirmar isso é dizer que enquanto no nível da produção geral a Natureza é um indivíduo infinitamente complexo no nível da produção local não há nenhum princípio de finalidade interna que faça os indivíduos finitos tenderem à complexificação e à integração. Ou, antes, é dizer que se no nível dos indivíduos finitos pode haver uma tendência à complexificação consistente é sempre como resultado do encontro de outros indivíduos.

Essa complexificação integrada não é outra coisa que não a forma de um *organismo*. Como vimos, distinção entre as formações da matéria não poderia ser entre o vivo e o não-vivo, uma vez que chamamos vida à potência geral de produção da Natureza. Seria possível, então, dizer que a distinção é a entre o inorgânico e o orgânico? Esta distinção ao menos poderia apresentar limiares um pouco mais claros, mas exclusivamente sob a condição de que também aqui ela seja entendida nos termos de uma diferença grau relativa, e não como uma diferença de natureza. É por um dinamismo contínuo e não por uma ruptura descontínua que se passa de um ao outro, e toda tentativa para estabelecer uma distinção qualitativa ou de tipo estático fracassa neste ponto (por exemplo, os compostos moleculares portadores de informação, como o DNA, ou os vírus são dificilmente classificáveis na distinção orgânico/inorgânico se esperamos por uma definição essencialista). Da mesma maneira, a distinção entre a consciência e a inconsciência não pode ser colocada nos termos de uma descontinuidade de qualquer tipo. Se o comportamento de organismos relativamente pouco complexos, como uma ameba se deslocando pela

¹⁷¹ SPINOZA, B. *Ética*, EIIP13, Escólio, Ax2, Def. Ver também GUÉROULT, M. *Spinoza*, t. 2 – *L'âme*, p. 166 e MACHEREY, P. *Hegel ou Spinoza*, p. 215-216.

água atraída pelas presas que irá fagocitar, poderá ser descrito como uma sucessão de determinações físicas (reações químicas e físicas entre a presa e os receptores da membrana que produzem deformações celulares e movimentos), o mesmo vale para o comportamento de uma esponja do mar que se contrai para evitar ataques de predadores, de um cão que protege seus companheiros humanos ou de um metalúrgico que trabalha o aço, ainda que a cada caso a descrição deva ser de uma complexidade superior. E, da mesma maneira, a atribuição de intencionalidade ou, antes, de uma sensação orgânica ou forma mental, se pode ser fazer de maneira inversa: é o comportamento do metalúrgico que pode ser explicado pela ação de uma mente, mas também o da ameba, ainda que seja o caso de uma mente simplificada. Christof Koch dirá que para sistemas nervosos que são “menores e menos complexos, [sua] experiência consciente muito provavelmente é menos nuançada, menos diferenciada e mais elementar. Mesmo um verme tem, talvez, um vago sentimento de estar vivo. É claro, cada espécie tem seu próprio aparelho sensorio, conveniente a seu nicho ecológico. [...] Ainda assim, todas são capazes de ter algumas sensações subjetivas”¹⁷² – não seria legítimo dizer que essa tendência se estende também a organismos ainda mais simples e, na forma de uma mente pré-consciente, mesmo a corpos pré-orgânicos?

Sabemos que o idealismo, seja em sua versão transcendental seja em sua versão espiritualista, tinha uma concepção finalista do organismo. Ele era pensado como um fim em si mesmo e só era compreensível na medida em que se apresentava como organização da matéria em função de um fim. Era nesses termos que o organismo era oposto à matéria inorgânica, imaginada como aglomerado desorganizado de partes exteriores umas às outras e, portanto, desprovido de finalidade. A variação contínua de intensidade que vai, no regime dos indivíduos finitos, do menos composto ao mais composto é abolida em favor de uma separação de tipo estático entre o desorganizado e o organizado. Vimos que para o materialismo a forma de um indivíduo finito era o resultado de uma composição, o produto das relações entre outros indivíduos finitos. Em outros termos, sua formação encontrava suas causas ou razões em seu exterior, e o indivíduo finito era tomado como produto parcial do processo de produção de relações. Como processo

¹⁷² KOCH, C. *Is Consciousness Universal?*, disponível em *Scientific American Mind*, <https://www.scientificamerican.com/article/is-consciousness-universal/?page=5>. Consultado em janeiro de 2018. Para uma discussão do desenvolvimento destes pontos, cf. ATLAN, H. *Les frontières revisitées* in ATLAN, H. & DE WAAL, F. *Les frontières de l'humain*, p.23-30

de produção local, o indivíduo tem uma forma singular que o define e, no desenvolvimento de sua atividade própria, é também reprodução de sua forma, da proporção certa entre suas partes componentes: o indivíduo como parcela produtiva da Natureza é parte do processo de produção de relações, mas deve, como tal, se esforçar por reproduzir as relações de produção que o constituem. É, aliás, nesse sentido que toda leitura organicista ou conservadora do *conatus* spinozista deve ser recusada. Cada indivíduo singular, dirá Spinoza, “esforça-se para perseverar em seu ser”. Ora, eles são “coisas que exprimem de maneira certa e determinada a *potência* [da Natureza], pela qual [ela] é e age”¹⁷³. O ser de cada indivíduo é sua singularidade, e perseverar em seu ser não é outra coisa que não persistir em um processo produtivo. É a essência de cada coisa que se confunde com sua potência produtiva singular, com a perseverança em sua produção e na produção dos efeitos que decorrem de sua constituição¹⁷⁴. A afirmação da perseverança em seu ser não pode ser confundida com a afirmação da conservação de sua forma. É verdade que o esforço produtivo singular de um indivíduo tem como uma de suas condições a conservação de sua forma, mas o que importa é que a conservação da forma não é mais um fim em si mesmo. Antes, conservar sua forma própria é o meio necessário para produzir de maneira autônoma e gerar todos os efeitos que se seguem dessa forma. Na verdade, a realização superior do esforço produtivo está no aumento de sua composição, na tendência de amplificação de sua integração na máquina do mundo; o indivíduo, assim, mantém sua forma mas apenas na medida em que a ultrapassa ou a conecta com outras e se compõem em uma forma mais intensa. Esse esforço produtivo que não é outra coisa senão o *desejo*¹⁷⁵ - e é necessário marcar aqui como a posição materialista sobre o desejo o coloca longe do ciclo da necessidade, como satisfação da forma orgânica, e o liga a um dinamismo que ultrapassa o organismo. Se do ponto de vista do organismo consciente o desejo pode aparecer como insatisfação é porque no nível de sua realidade natural o desejo age como um *princípio de inquietude*, uma apetição pela produção¹⁷⁶.

¹⁷³ SPINOZA, B. *Ética*, EIIP6. O grifo é nosso.

¹⁷⁴ Ibid., EIIP7.

¹⁷⁵ Ibid., EIIP11 e Escólio. Spinoza o chama de *Apetite*, apontando que comumente os homens o chamam *Desejo* ao tomar consciência dele.

¹⁷⁶ WHITEHEAD, A. N. *Process and Reality*, p. 28-29, e “Apetição é o fato imediato incluindo em si um princípio de inquietude, envolvendo a realização do que não é e pode ser”, p. 32. Seria necessário, aqui, indicar a possibilidade de uma discussão das descobertas da psicanálise desde uma perspectiva. Althusser disse certa vez que as formulações de Lacan, apesar de algumas inadequações conceituais de superfície devidas à mobilização do conjunto conceitual do hegelianismo, retinham todo o seu valor no desenvolvimento de um saber rigoroso sobre o inconsciente, continuando com isso as descobertas

Ora, o idealismo transcendental já operava uma distinção entre a forma orgânica e a atividade da Natureza. A forma orgânica não poderia ser pensada como resultado exclusivo do modo de operação da Natureza, não devendo sua composição a qualquer produção externa. Ela era pensada, antes, como forma ordenada por uma razão suprassensível e orientada a um fim. O organismo não é tomado como aquilo que está em outro, pelo qual existe e é compreendido, mas como algo que está em si mesmo, e toda a sua atividade produtiva é pensada como atividade reflexiva ou repetição de sua forma: uma árvore produz outra árvore (repetição de sua forma na constituição de outro indivíduo, como identidade do gênero), mas produz também a si mesma (repetição de sua forma em seu crescimento metabólico e repetição de sua forma nos casos de regeneração que se seguem à decomposição corporal, como identidade do indivíduo). É nesse sentido que o organismo será dito *causa e efeito de si mesmo*: sua produção é produção de si, da mesma maneira que é em si mesmo que o organismo encontra sua razão real¹⁷⁷. Enquanto para o materialismo a atividade de um indivíduo se definia como sua potência de produzir efeitos variados sem perder sua forma constituinte, para o idealismo o indivíduo deve produzir fundamentalmente a si mesmo. Toda atividade produtiva é submetida à lei da identidade no mesmo ato teórico em que a variação é deslocada para o domínio da exterioridade natural – haverá um poder formativo próprio ao organismo inerente ao organismo, um “poder formativo que propaga a si mesmo, e que não pode ser explicado apenas pela capacidade de movimento” da Natureza sensível. “Os

fundamentais de Freud (Freud é o desbravador de um novo continente teórico com a psicanálise, se dirá. Ver ALTHUSSER, L. *Freud e Lacan in Posições* 2, p. 105-129). Em que pese mesmo as expressões demasiado humanistas que Althusser usa em sua apresentação da psicanálise, acreditamos que suas indicações permanecem oportunas. Da mesma maneira que Freud permanecia ainda limitado por sua formação sócio-histórica e pela herança teórica do organicismo do fim do século XIX, Lacan permanecia limitado pelos impasses teóricos da primeira formulação do estruturalismo e pela herança conceitual hegeliana. Patrice Maniglier, em sua apresentação de *Metafísicas canibais* aponta para a necessidade de um trabalho análogo ao que Eduardo Viveiros de Castro realizou em relação à antropologia estrutural, abrindo para ela um futuro propriamente pós-estrutural, no campo da psicanálise (mas também da linguística, da literatura e da filosofia – de nossa parte, acreditamos ser perfeitamente cabível esperar que um trabalho de mesmo tipo seja realizado com o marxismo). Essa tarefa, até onde podemos ver, resta por ser feita, ainda que *O anti-Édipo* tenha dado as maiores contribuições nesse sentido. Em todo caso, nos parece que um dos pontos iniciais de um possível retorno materialista à psicanálise deveria tomar seu ponto de partida em uma distinção conceitual semelhante à que opera o materialismo histórico entre suas categorias de uso geral e relativas às estruturas comuns no processo sócio-histórico (relações de produção, forças produtivas, modo de produção, superestrutura, etc.) e suas categorias de uso restrito relativas a uma estrutura historicamente específica (mercadoria, valor, capital, etc.). Tudo se passa como se um dos maiores limites da psicanálise fosse fazer passar ao conjunto de seus conceitos gerais legítimos (o inconsciente, a libido, o determinismo psíquico, as catexias, etc.) conceitos de uso historicamente restrito (o Édipo, a imagem do desejo como falta, etc.).

¹⁷⁷ KANT, I. *Crítica da faculdade do juízo*, §64.

organismos são, assim, os únicos seres na natureza que, considerados em sua existência individual e fora de toda relação com outras coisas, não podem ser pensados a não ser como fins da natureza”¹⁷⁸. É por isso que, para o idealismo, o organismo se define em primeiro lugar por sua *interioridade*. Uma vez que a forma orgânica é considerada um fim em si mesma e causa e efeito de si (sua atividade se define primeiramente pela produção de sua própria forma), ela deve ser separada do nexo de causas eficientes naturais, no qual as coisas se referem umas às outras em uma cadeia produtiva, e relocada para o regime independente de um nexo de causas finais. Sua forma não é, como para o naturalismo, a organização de conjunto das relações entre suas partes, mas um todo que se distingue de suas partes e pelo qual elas são possíveis. Não referindo sua forma a uma composição no processo de produção eficiente da Natureza, é pela referência a si que o organismo se constitui. É por isso que segundo o idealismo organicista, o organismo tem uma hierarquia de funções: em sua atividade metabólica, suas trocas com o exterior (captura de energia, digestão, os processos catabólicos em geral) são sobretudo meios para a realização de um fim que não é outro que a repetição de sua forma (os processos de tipo anabólico); daí a importância excessiva atribuída aos fenômenos de homeostasia como manutenção e regulação do meio interno de um organismo, condição de possibilidade para a realização de sua forma na medida em que mantém o equilíbrio interno do organismo¹⁷⁹. Sistema fechado sobre si mesmo por uma membrana, toda a sua atividade sendo definida como a produção de si e distinta do nexo causal eficiente exterior, o organismo idealista realiza a forma da interioridade.

A concepção materialista do problema da interioridade é completamente distinta e mesmo oposta à esta. Será dito que um indivíduo material tem um interior quando a relação entre suas partes passa pela relação de cada uma com a totalidade do conjunto de que são partes, da mesma maneira que a o conjunto das partes interfere como tal nas relações que as partes mantêm umas com as outras. Esta organização de conjunto ou estrutura que define uma totalidade material não é outra coisa que não a forma de um indivíduo complexo e coeso; como vimos, a distinção entre o orgânico e o inorgânico na Natureza é uma distinção de graus e não uma distinção de natureza, e dos indivíduo simples e inconsistentes aos indivíduos

¹⁷⁸ Ibid., §65. Seria possível dizer que a noção de “fim da natureza” exclui a distinção entre o teleológico e o natural, mas nos parece que essa leitura força o sentido dos textos. A finalidade, na obra de Kant, é sempre pensada como função de um domínio suprasensível, e um “fim da natureza” só pode ser pensado como atualização de uma intenção suprasensível no regime natural.

¹⁷⁹ Ver CANGUILHEM, G. *La théorie cellulaire* in *La connaissance de la vie*, p. 86-90.

complexos e coesos, a amplificação de sua interioridade é uma função da complexificação de sua forma. O estatuto do organismo não é mais do que o arranjo da forma de um indivíduo finito complexo em um estágio relativamente intenso de sua complexificação e integração.

Por conseguinte, é possível dizer que o orgânico não é um conjunto de objetos específicos que se vêm acrescentar, na natureza, ao inorgânico, mas um estatuto particular de certos conjuntos inorgânicos; estatuto definido pela *interiorização do exterior*. É dizer que o organismo vive sob a forma de uma relação de interioridade, o que pode igualmente ser concebido como um conjunto físico-químico. Tudo acontece como se o conjunto físico-químico não fosse suficientemente determinado e como se, em certos domínios, certos setores, esse conjunto em exterioridade pudesse também ser definido por uma lei em interioridade. É então possível distinguir [...] dois tipos de exterioridade: a exterioridade do de dentro, ou se preferirem do aquém, de antes, isto é, a exterioridade cujo estatuto é coroado pelo estatuto orgânico [...] e a exterioridade de além, que corresponde ao que esse organismo, para manter sua característica de organismo, encontra em face de si como objeto de trabalho, como meio de necessidade e de satisfação. Temos, portanto [um processo] com três termos: o que obriga a descrever a interiorização do exterior pelo organismo a fim de compreender sua capacidade de se reexteriorizar no ser [...], ocasião de um ato de trabalho ou de uma determinação da necessidade. Há, por isso, um só momento que se chama *interioridade*, o qual é uma espécie de mediação, mediação entre dois momentos do ser [...]. Mas não convém pensar que esses dois momentos são necessariamente distintos em si [...]. No fundo, é o mesmo ser, o mesmo ser em exterioridade que procede a uma mediação com ele mesmo, que é a interioridade. Como essa mediação define o lugar em que há a unidade de dois tipos de exterioridade, ela é necessariamente imediata para si [...]. Por isso [...] é no nível dessa mediação [...] que encontramos a subjetividade pura.¹⁸⁰

Processo em três tempos lógicos (produção eficiente anterior – organismo – produção eficiente posterior), o organismo é conexão de fluxos produtivos exteriores e não forma de interioridade. Resultado de um processo produtivo, o organismo é também o ponto de partida de um processo produtivo, e, nesse sentido, o indivíduo, como processo de produção local, ultrapassa seu organismo em sua atividade eficiente. Da mesma maneira, os dois tempos do processo produtivo, o que leva à constituição do organismo e o que a ultrapassa em sua produção são “o mesmo ser em exterioridade” sem que exista ruptura na cadeia produtiva, mas um processo

¹⁸⁰ SARTRE, J.-P. *O que é a subjetividade?*, p. 33-34. Cf. igualmente CANGUILHEM, G. *Le vivant et son milieu* in *La connaissance de la vie*, p. 165-198.

continuado de singularização. É nesse sentido, aliás, que a própria individuação orgânica é um resultado indireto da variação produtiva da Natureza, uma vez que em condições materiais determinadas os indivíduos finitos devem ser compostos em uma estrutura integrada para poder afirmar em uma intensidade superior o processo de variação produtiva. A forma orgânica, como a consciência de que ela não pode ser separada, “é apenas o último e o maior de tais elementos pelos quais o carácter seletivo do indivíduo obscurece a totalidade externa da qual ele se origina e que ele encarna. Um indivíduo [complexo deste tipo] atingiu sua profundidade individual de ser por uma ênfase limitada”¹⁸¹ ou pela integração de suas partes em uma interioridade. Mas a interioridade, aqui, é derivada e relativa, e não remete nem mesmo a um princípio próprio em sua constituição, sendo resultado de uma intensificação local do desenvolvimento dinâmica de produção material. A distinção entre os dois tipos de exterioridade é uma distinção de razão, relativa a avaliação da forma orgânica que se situa entre o estímulo recebido e a atividade desenvolvida.

A integração orgânica de um indivíduo é a fase de condensação da subjetividade, a fase em que passamos da subjetividade difusa à subjetividade coesa. Falávamos de subjetividade difusa na medida em que atribuíamos ao conjunto dos indivíduos finitos na Natureza um potencial para a sensação; por outro lado, composição de um indivíduo finito em uma forma orgânica faz dele um indivíduo que porta um nível relativo de interioridade, em que a subjetividade é integrada e capaz de um grau superior de determinação, passando de uma fase latente a uma fase patente. Daí o sentido da “imedição” da subjetividade orgânica: o indivíduo sente a si mesmo como indivíduo internamente consistente, como interioridade integrada. Essa sensação de si mesmo como indivíduo é inseparável da capacidade de agir sobre si mesmo, de ser agente de sua própria produção. É neste momento que se pode falar adequadamente em uma *produção de subjetividade*, uma vez que o indivíduo se torna capaz de intervir ativamente no processo de produção singular que é, que a produção de si mesmo como um indivíduo se torna uma função ou objeto explícito da atividade produtiva. Constituído ao longo do processo geral de produção de relações e ele mesmo determinado pela forma de suas relações de produção, o indivíduo pode ser mobilizado, como agente subjetivo, na modulação de sua forma ou, o que é o mesmo, na reprodução das relações de produção de que é portador. A subjetividade,

¹⁸¹ WHITEHEAD, A.N. *Process and Reality*, p. 15.

como sensação orgânica do indivíduo produtivo, é sempre projetiva¹⁸² porque sente o indivíduo como atividade produtiva local que é, e indica, em sua projetividade, a capacidade do indivíduo de produzir a si mesmo e produzir o mundo. Ela não é, é verdade, mais do que uma parcela da produção da Natureza (a produção da Natureza enquanto se exprime na forma de tal ou tal indivíduo), mas sentindo imediatamente apenas o indivíduo que é, seria necessária uma grande recomposição da subjetividade individual para abri-la para a percepção da máquina do mundo. Da perspectiva do naturalismo, não é outra a função da Filosofia; ela é “a autocorreção, pela consciência, de seu excesso de subjetividade inicial. [...] A tarefa da filosofia é recuperar a totalidade obscurecida pela seleção [individual]. Ela substitui na experiência racional o que foi submergido nas fases superiores da experiência sensitiva e foi ainda mais profundamente submergido pelas operações iniciais da própria consciência”¹⁸³. É o próprio processo de individualização orgânica que leva inicialmente a subjetividade a se imaginar uma variável independente, uma vez que, como mediação, ela sente de maneira mais ou menos adequada o indivíduo que é, mas não o processo de sua constituição – os homens “são conscientes de suas ações e ignorantes das causas pelas quais são determinados”¹⁸⁴. Mas, por outro lado, que a subjetividade permaneça limitada ao nível individual, que ela recaia no subjetivismo e que não se componha em um nível superior tornando-se consciente, ainda que parcialmente, do processo de produção em que se insere, isso não depende apenas das condições gerais de sua composição, mas das relações de produção sob as quais é constituída e que podem limitá-la ou separá-la das condições reais para sua amplificação. A retenção da subjetividade na individualidade orgânica é, como vimos, efeito das relações sob as quais o indivíduo complexo que é o produtor coletivo produz materialmente sua vida. Daí que a função especulativa da Filosofia para o naturalismo tenha como pressuposto um conteúdo prático e material sem o qual essa

¹⁸² “É deste modo que se deve, portanto, compreender a subjetividade, ou seja, que ela é perpétua projeção. Do quê? Na medida em que é uma mediação, só pode tratar-se da projeção do ser de alguém sobre o ser de além. O que nos dá, então, a possibilidade de compreender em que a subjetividade é indispensável para o conhecimento dialético do social. É porque só há homens, não há grandes formas coletivas, como Durkheim e outros idealistas sociais imaginaram, e que esses homens são obrigados a ser a mediação entre si de grandes formas de exterioridade que são, por exemplo, o ser de classe e da vida histórica cotidiana. Eles projetam, precisamente nessa vida histórica, o seu ser, mas eles o projetam da mesma maneira como eles mesmos estão inseridos, eles criam, a cada momento, a singularização do ser de classe; e essa singularização, que é precisamente o modo de vive-lo cegamente e em contradição com o seu próprio passado, é, portanto, um universal singular ou um singularização universal.” SARTRE, J.-P. *O que é a subjetividade?*, p. 55-56.

¹⁸³ WHITEHEAD, A. N. *Process and Reality*, p. 15.

¹⁸⁴ SPINOZA, B. *Ética*, EIIP35, Escólio.

função permanece vaga e tateante – os filósofos, dirá Marx, até agora só interpretaram mundo, prática teórica sempre desenvolvida no marco das relações de produção dominantes, *mas o que importa é transformá-lo*¹⁸⁵. A tarefa de reintegração ontológica do produtor coletivo só pode ser levada adiante de maneira consequente fazendo dela também uma afirmação de que a Filosofia é, sobretudo, luta de classes na teoria: o corpo real do conceito de Natureza do materialismo moderno é a luta pela instauração de relações de produção que superem a separação entre o produtor coletivo e os meios de produção, que criem os pressupostos materiais para o fim da ilusão de que a atividade humana é uma força de trabalho puramente subjetiva.

¹⁸⁵ MARX, K. *Ad Feuerbach* in MARX, K. & ENGELS, F. *A ideologia alemã*, p. 535.

5.

Conclusão: A produção de subjetividade

Se a produção de subjetividade pode ser apresentada como um problema eminentemente político é também por meio de sua composição orgânica. Dizíamos que com a forma orgânica o indivíduo passa a poder intervir ativamente em sua própria atividade produtiva, podendo agir reflexivamente sobre a composição de relações de produção que o constitui. O grau superior de integração e a interioridade relativa que caracterizam o organismo abrem uma margem consideravelmente mais ampla para a regulação de sua própria forma e, com isso, das normas de sua atividade. O indivíduo orgânico é também um meio de regulação, ele é resultado de processos produtivos que o constituem e também agente imediato na reprodução de sua forma. É o próprio organismo que se define como meio de regulação dos processos de desenvolvimento, de manutenção e de montagem do conjunto de respostas do indivíduo aos estímulos do ambiente. Sabe-se que, no nível orgânico, a existência de uma membrana que opera uma distinção relativa entre o meio interno e o meio externo, mantendo uma permeabilidade seletiva capaz de modular as trocas e interações entre os dois meios, pode aparecer como um critério de distinção entre o orgânico e o inorgânico. No entanto, a membrana é uma realidade secundária em relação à forma que determina os critérios de sua seletividade¹, e não é preciso apelar a um processo de interiorização ou reflexão emergentes e dos quais não se saberia a razão real para explicar o surgimento do organismo. É, como dissemos, a própria integração contínua da forma do indivíduo que faz dele um indivíduo orgânico, a membrana sendo apenas um dos elementos estruturais – certamente essencial – para a composição do organismo. A distinção que a membrana opera não é entre orgânico e inorgânico, mas entre níveis diversos de organização no plano da Natureza², entre um interior relativo de um nível de integração maior e um exterior de um nível de integração menor. Do mesmo modo, a atividade orgânica não se limita ao interior da membrana, se projetando como atividade produtiva que ultrapassa a si mesma. É por

¹ CANGUILHEM, G. *L'expérimentation en biologie animale* in *La connaissance de la vie*, p. 39-40.

² Cf. SIMONDON, G. *L'Individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, 157-166 e 223-229.

isso que o metabolismo não pode ser tomado exclusivamente como um conjunto de atividades para a reprodução vital que se passa no interior do organismo, e Marx tem toda razão ao falar de um metabolismo social como lei geral da vida que compõe a diversidade da Natureza³.

A produção orgânica deverá se dirigir também para além dos limites individuais mínimos, compondo uma forma metabólica coletiva envolvendo o ambiente e tomando como elemento principal os indivíduos de mesmo tipo que o do organismo agente, aqueles com os quais o organismo pode convir pela semelhança de sua forma. O processo de organização dos indivíduos finitos impõe uma estratégia de composição segundo a qual tudo tende a se compor do mais semelhante ao mais diverso, da composição ou convergência máxima à convergência mínima. É que como regulação ativa da forma, a estratégia produtiva dos indivíduos orgânicos para a amplificação de sua atividade, para a formação de um indivíduo complexo superior, deverá ter como objeto prioritário a composição orgânica das relações de um indivíduo com outros indivíduos semelhantes, com os quais ele poderá se integrar de maneira imediata. Em outros termos, se há uma regulação orgânica restrita, que encontra seus limites na membrana, há do mesmo modo uma regulação orgânica ampliada que se estende ao meio exterior e ao conjunto dos indivíduos convergentes⁴. É porque é meio de reprodução e regulação da atividade produtiva

³ Ver sobre este problema BELLAMY FOSTER, John. *Marx and the Rift in the Universal Metabolism of Nature*, disponível em <https://monthlyreview.org/2013/12/01/marx-rift-universal-metabolism-nature/>.

⁴ De maneira parecida, ainda que com um vocabulário diferente, caberá a Simondon dizer: “Parece resultar desse estudo, parcial e hipotético, que o nome de indivíduo é abusivamente dado a uma realidade mais complexa, a do sujeito completo, que comporta em si, além da realidade individuada, um aspecto não-individuado, pré-individual ou ainda natural. Esta carga de realidade não-individual encerra uma potência de individuação que, no sujeito só, não pode se realizar, por pobreza de ser, por isolamento, por falta de sistemática de conjunto. Reunido com outros, o sujeito pode ser correlativamente teatro e agente de uma segunda individuação que faz nascer o coletivo transindividual e que conecta o sujeito a outros sujeitos. O coletivo não é natureza, mas ele supõe a existência anterior de uma natureza conectada aos sujeitos entre os quais a coletividade se institui recobrando-os. Não é verdadeiramente enquanto indivíduos que os seres são conectados uns aos outros no coletivo, mas enquanto são sujeitos, ou seja, enquanto são seres que contêm uma realidade pré-individual”. SIMONDON, G. *L'Individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, p. 301. Simondon chama “sujeito” ao indivíduo concebido como processo de produção local, que para a realização de sua potência produtiva deve se integrar em um processo produtivo superior na composição do transindividual. Mas nos distanciamos de Simondon em dois pontos: em primeiro lugar, afirmamos a dimensão coletiva como diretamente natural, a Natureza não é apenas origem, mas processo constituinte ou história natural. Além disso, o transindividual não pode ser compreendido como uma fase ou regime especial do ser, mas uma de suas dimensões gerais. Da mesma maneira que a diferença entre o inorgânico e o orgânico é uma diferença de grau, a dimensão transindividual do ser apenas varia em sua complexidade. Daí que a tendência de amplificação da forma no transindividual não se limite à forma humana, mas deva tender à sua amplificação máxima na direção de uma “igualdade de todas as coisas”.

que o organismo é ὄργανον, instrumento, implemento. Como sistema de meios de regulação do processo produtivo, nos parece que o organismo é inseparável de um conjunto de *instituições* que o prolongam. Enquanto a forma orgânica é meio de regulação ativo dos processos produtivos que a constituem, da mesma maneira, uma “instituição se apresenta sempre com um sistema organizado de meios”⁵. As instituições são os meios de regulação que estendem a atividade orgânica para além da membrana que distingue meio interno e meio externo, elaborando novos meios de intervenção do produtor coletivo sobre sua forma constituinte e sobre suas normas de atividade. Não há, em nível algum, separação entre o natural e o artificial, da mesma maneira que não há diferença entre o inorgânico, o orgânico e o institucional que não seja uma diferença de grau de complexidade. Huey Newton dirá, acertadamente que a “arma é só uma extensão do corpo, extensão de nossas presas que perdemos na evolução. Ela é o armamento, as garras que perdemos, ela é o corpo”⁶.

Ao se definir como sistema organizado de meios para a satisfação da atividade produtiva do organismo, a instituição deveria mesmo evitar qualquer referência à necessidade como aquilo que ela satisfaz: assim como a atividade orgânica não pode ser limitada a seu limiar mínimo, com a manutenção de sua forma, mas deve ser compreendida em relação à uma dinâmica de produção ampliada, o mesmo vale para a instituição. O que ela satisfaz é menos uma necessidade fixa que encontra seus limites no organismo do que uma ânsia produtiva que prolonga – é nesse sentido que se poderá falar no casamento como instituição que satisfaz ou realiza de certo modo a sexualidade ou na culinária como instituição que satisfaz a fome de certo modo, desde que a sexualidade a fome não sejam mais necessidades a ser satisfeitas, mas aspectos da atividade produtiva do organismo (consumo produtivo). Por isso ela não é outra coisa que não uma amplificação dos meios de regulação orgânicos, amplificação resultante de um elevado grau de complexificação na composição do indivíduo. Devemos dizer que se a instituição é um sistema organizado de meios, estes são sempre meios para a regulação da atividade produtiva,

⁵ DELEUZE, G. *Instincts et institutions* in *L'Île deserte et autres textes*, p. 25. Esse texto, com todos dos anos 50, no entanto, é ainda marcadamente humanista e opõe a realidade artificial das instituições à determinação fixa natural dos organismos, posição que, como se sabe, Deleuze abandonará ao longo de sua obra.

⁶ NEWTON, H. P. Huey Newton talks to The Movement about the Black Panther Party, *Cultural Nationalism, SNCC, Liberals and White Revolutionaries* in FONER, P. (org.), *Black Panthers Speak*, p. 60.

da mesma maneira que o organismo se apresenta como um meio para a produção, em uma concepção que recusa todo o meio como meio para a realização de um fim.

É neste sentido que se deve compreender que as instituições não podem ser separadas do problema da *reprodução das relações de produção* para os indivíduos mais complexos, uma vez que é por elas que se desenvolve a maior parte da dinâmica de normatização de sua atividade produtiva. No processo de produção, todos meios de regulação voltados para a continuação ou estabilização de um conjunto determinado de relações de produção ocupam a função da reprodução, como condição pela qual o desenvolvimento de sua atividade produtiva é assegurado. Assim, primeiramente, é diretamente na reprodução do funcionamento das relações de produção que as instituições atuam. Ou, em outros termos, cada instituição se efetua ao regular e instituir conjuntos de práticas, conjuntos que operam diretamente na reprodução das estruturas de produção – a instituição é sistema organizado de meios para a regulação de práticas produtivas. Ora, o que é a *cultura* senão um conjunto organizado de instituições, sistema de sistemas para a organização das práticas produtivas⁷? É que as instituições também podem, como todas as coisas naturais, variar graus de complexidade, e chegar a constituir sistemas que aparentemente – mas apenas aparentemente – estão separados da regulação das práticas materiais, como os Estados, eles mesmos apenas instituições secundárias⁸. A cultura não é mais a instância de uma eminência do homem como ser suprassensível, como portador de deveres morais para consigo mesmo, que o liberta da determinação natural, da mesma maneira que a Natureza não é mais o material passivo a ser conformado pelas leis inteligíveis do sujeito. A cultura é, como qualquer outra realidade, um dos regimes da Natureza. E se é possível mesmo falar na cultura como um “regime” é apenas na medida em que se fala nos termos de uma distinção de razão, não nos de uma distinção real, que designa um conjunto de sistemas de meios para a regulação das práticas materiais de maior complexidade ou de maior potencial de amplitude. Ela não instaura nenhuma superação, por mais “dialética” que seja, da determinação natural, e é ela mesma um meio de realização da atividade produtiva da Natureza (a Natureza enquanto se exterioriza homem...).

⁷ Cf. DELEUZE, G. *Empirismo e subjetividade*, p. 27 e 31.

⁸ “Objetar-se-á o exemplo de instituições como o Estado, às quais não corresponde nenhuma tendência. Mas está claro que tais instituições são *secundárias*, que elas supõem já comportamentos institucionalizados, que elas invocam uma utilidade derivada propriamente social, a qual acha em última instância o princípio do qual ela deriva na relação do social com as tendências”. Id., *Instincts et institutions* in *L'Île deserte et autres textes*, p. 24-25.

É no campo da cultura, assim compreendida, que devem ser colocados os problemas centrais do processo sócio-histórico – os do dinamismo social histórico, e caso se queira compreender a história como a história da luta de classes, é no campo da cultura que devem ser colocados também os problemas do dinamismo social pré-histórico. Já se disse que a passagem ao comunismo será a passagem da dominação da instância econômica à dominância da instância cultural – daí que não possa haver revolução social sem revolução cultural⁹. Mas seria preciso complementar essa posição. A cultura como instância se define como um complexo de meios de regulação da atividade produtiva. Ora, tudo indica que em uma formação social sem classes, indivisa ou plana, as instituições se difundem em uma aderência horizontal ao campo social, em um controle direto da totalidade do campo social sobre as instituições que o regulam. Daí a imagem da cultura como instância dominante no comunismo que, valendo para sua atualização posterior, vale também para a sua atualização primitiva: é a aderência direta do corpo social à cultura que faz dela a instância dominante nas sociedades primitivas, meio de controle direto de suas dimensões políticas e econômicas, que aparecem, assim, como funções integradas de sua cultura¹⁰. É só tardiamente, com a divisão social da produção e a formação de uma instância de regulação em separado do campo social, que será possível falar em uma instância política que opera segundo normas próprias. É então que se pode falar a rigor de lei, quando as normas de regulação da produção passam a ser determinadas em um conjunto de instituições restrito (a lei certamente é um tipo de norma, mas nem toda norma tem a forma da lei), que não se estende por todo o campo social e que se distingue dele verticalmente constituindo assim a separação entre grupos dominantes e grupos dominados. Esse conjunto de instituições derivadas ou secundárias, que passam a ordenar o campo social por leis transcendentais e a subordinar a si todo o conjunto de instituições, não é outra coisa que não o Estado – e as primeiras classes se confundem com o Estado, elas são o Estado¹¹, ou, antes, elas portam o Estado como a estrutura que atualizam. Em outros termos, o surgimento de uma instância política em separado, como um conjunto de instituições que opera por regras próprias, a sua distinção do campo de instituições da cultura em geral, é um fato sócio-histórico que se confunde com o surgimento do Estado. Não que o

⁹ AMIN, S. *Spectres of Capitalism*, p. 65-66.

¹⁰ Cf., para estes pontos, CLASTRES, P. *Mitos e ritos dos índios da América do Sul, A economia primitiva e A questão do poder nas sociedades primitivas* in *Arqueologia da violência*, pp. 91-131, 165-183 e 137-143, respectivamente.

¹¹ AMIN, S. *O desenvolvimento desigual*, p. 14-16.

Estado se coloque fora do domínio da cultura, uma vez que a instância política continua a existir como uma região da cultura e não se separa dela, mas porque ele responde a uma formação material que faz do exercício do poder político uma função que não se confunde mais com a totalidade do conjunto de instituições. É só a partir deste momento que se pode falar em uma ordenação das instituições em *aparelhos*, em sistemas unificados e regidos por uma lógica de Estado e alinhados por uma política de Estado. É enquanto subordinadas a uma unificação “pelo alto” sob a forma do Estado e ordenadas segundo suas funções políticas que as instituições se tornam aparelhos de Estado, repressivos, econômicos ou ideológicos (na verdade, e é só neste momento que se pode falar rigorosamente em ideologia)¹².

O mesmo vale para o surgimento de uma instância econômica separada, regulada por normas próprias e que pode aparecer como uma esfera independente e determinante do processo sócio-histórico. Do mesmo modo que é por uma divisão social que um grupo de instituições pode capturar o exercício da função política, monopolizá-la e exercê-la como instância superior em relação ao campo social, é também por uma divisão social que a função econômica será capturada por um conjunto de instituições que se constituirá como uma esfera “pura”. Como se sabe, é só com a composição entre certos aparelhos de Estado feudais, em processo de decomposição e ameaçados pela sucessão de revoltas camponesas ao fim da Idade Média, e o grupo social de proprietários privados que operava o comércio a longas distâncias que poderá surgir um novo regime que se desenvolverá nas formas institucionais da propriedade privada dos meios de produção e da existência de um mercado generalizado e (aparentemente) independente para a livre circulação de mercadorias, no qual uma população liberada (despossuída dos meios para sua reprodução material) troca sua atividade vital como força de trabalho por dinheiro e o capital realiza sua circulação acumulativa¹³. A função econômica, desenvolvida e

¹² Cf. AMIN, S. *Spectres of Capitalism*, p. 67. “Um Aparelho Ideológico de Estado é um sistema de instituições, de organizações e de práticas correspondentes, definidas. [Neste] sistema é realizada toda ou parte da (em geral, uma combinação típica de certos elementos) Ideologia de Estado. A ideologia realizada em um AIE assegura sua unidade de sistema, sobre a base de uma ‘ancoragem’ em funções materiais próprias a cada AIE, que não são redutíveis a esta ideologia mas lhe server de ‘suporte’”. ALTHUSSER, L. *Sur la reproduction*, p. 114.

¹³ Ver WALLERSTEIN, I. *The Modern World System, vol. 1: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century*, pp. 15-17, 67-131 e FEDERICI, S. *Caliban and the Witch*, p. 25-36 e 47-50. Samir Amin encontra, corretamente, as razões dessa composição na Europa em razão da dispersão e da decomposição dos aparelhos de Estado tributários ali, em contraposição a sua coesão e força nos modos de produção tributários fora da Europa, o feudalismo não sendo outra coisa que não uma forma periférica ou decomposta do modo de produção tributário. Cf. AMIN, S. *Eurocentrism*, p. 233-238.

controlada primeiramente pelas instituições comuns do campo social e depois legislada pela instância política em separado nos modos de produção tributários, passa a ser desenvolvida em um novo regime institucional relativamente independente – mas, do mesmo modo que para a existência das instituições políticas estatais, sua existência como uma instância independente depende da coordenação ou da subordinação de outras instâncias institucionais. Em todo o caso, o que as sociedades de classes, tributárias e capitalistas, instauram é uma divisão da instância cultural em novos regimes institucionais relativamente autônomos, e que se constituem como tais não apenas aparentemente, mas realmente na medida em que passam a compor conjuntos de sistemas de regulação da produção regidos por normas próprias. Esta divisão que instaura a independência das instâncias política e econômica é, a cada caso, o *resultado de uma transformação nas relações sociais de produção*, transformação que depende de uma série de oposições e tendências complexas no interior do processo produtivo. É neste sentido que se deve compreender a defasagem temporal entre as instituições e as relações sociais de produção: o desenvolvimento das instituições como meios de regulação do processo das relações de produção é tardio (as instituições só se revelam em um nível já bastante complexo da produção dos indivíduos finitos), ao mesmo tempo em que seu objeto estratégico é sempre a continuação ou a reprodução das relações de produção. Se as instituições são meios, elas não são meios para um fim, o processo produtivo sendo um processo sem origem nem fim – daí a importância de abandonar a noção de mediação em favor do conceito de modulação¹⁴. É por isso que o modo de produção capitalista deve ser definido nos termos da estrutura de suas relações de produção ao mesmo tempo em que essa afirmação não pode ser reduzida a uma afirmação relativa exclusivamente ao domínio econômico. Antes, são as próprias relações sociais de produção capitalistas que produzem a economia como instância independente, e que devem subordinar a si todas as outras formas institucionais da vida social¹⁵.

¹⁴ SIMONDON, G. *L'Individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, p. 46-48.

¹⁵ “O capitalismo certamente não pode ser reduzido a sua dimensão econômica, descrita como um mercado generalizado para os produtos do trabalho assalariado livre e para o capital (entendemos com isso os meios de produção que foram produzidos pelo trabalho social), nem também, mais basicamente e em conformidade com a metodologia do marxismo, ele pode ser reduzido a relações de produção específicas que estão ligadas a um nível avançado e a uma estrutura específica das forças produtivas. As suas dimensões ideológicas – a especificidade da alienação econômica e, com ela, a afirmação da atividade econômica como ao mesmo tempo autônoma e dominante sobre outras determinações sociais – se colocam do mesmo modo como elementos integrais no conceito do modo de produção capitalista, que não reduz a estatuto de uma estrutura econômica, ainda que esse tratamento seja frequente nas vulgarizações marxistas. Expressei esse caráter complexo e englobante do modo de produção capitalista afirmando que a lei do valor governa não apenas a reprodução

A produção de subjetividade é, em todo caso, uma das funções das instituições em todas as suas formas. Vimos que a mente é a sensação que está unida ao corpo, com o qual ela existe como um mesmo indivíduo, e que, sob certas condições, ela pode se revelar como uma subjetividade coesa. No nível dos indivíduos complexos e integrados, a mente é uma subjetividade, e todas as suas sensações internas serão ditas sensações subjetivas, da mesma maneira que a forma de um indivíduo orgânico existe como forma subjetiva quanto tomada exclusivamente em seu polo mental. Na medida em que um indivíduo complexo, constituído por um conjunto determinado de relações de produção, se compõe com outros indivíduos de mesmo tipo, ele forma um indivíduo complexo de grau superior, constituído por um conjunto mais amplo de relações de produção, operação de sucessiva complexificação dos indivíduos que o liberalismo pôde mistificar como a relação entre o indivíduo, concebido como simplicidade atômica, e o social. Como parte de um indivíduo mais amplo, a forma de um indivíduo será em grande parte regulada pela forma do indivíduo amplificado, podendo variar entre sua subordinação e decomposição relativas e uma cooperação convergente, o mesmo valendo para sua forma subjetiva. Sabe-se que a mente de um indivíduo finito deverá sentir seu corpo apenas de maneira confusa e inadequada, uma vez que seu corpo é sempre o lugar de uma série de alterações que não decorrem apenas de sua própria forma. Como indivíduo finito no plano de composição da Natureza, sua existência é composta do exterior e está sempre e necessariamente sujeita a determinações externas. Ela deverá perceber o próprio corpo a que está unida simultaneamente com outros corpos aos quais não está unida (ela os sente, mas não é a *sua* sensação ou a sensação que está unida a eles como sua própria mente), e o fará em uma ordem errática que não decorre de suas próprias normas. A ordenação das sensações que compõem a mente ultrapassa, assim, suas próprias forças, e enquanto neste estado a

econômica do capitalismo, mas todos os aspectos da vida social nesse sistema.” Id., *Spectres of Capitalism*, p. 57-58. A posição de Samir Amin não é, claramente, uma recusa do marxismo, e, pelo contrário, consiste em uma retomada de seu sentido real. A afirmação do primado das relações de produção, em sua recusa do economicismo, é necessariamente a recusa de uma definição do capitalismo – e menos ainda da processo sócio-histórico em geral – em termos exclusivamente econômicos, uma vez que as relações de produção e seu dinamismo só podem ser compreendidas em suas relações com a cultura e a política. Daí a tese de Samir Amin em relação à *subdeterminação*: é a forma histórica das relações de produção que determina a instância dominante em cada modo de produção, ao invés de assumir a universalidade da economia como determinante em última instância. Samir Amin se distancia explicitamente, quanto a isso, de Althusser e das teses relativas à sobre-determinação por deixarem ainda a instância econômica como tendência geral da história, mas pensamos que o problema da subdeterminação é perfeitamente cabível para uma leitura (pós)estrutural do marxismo, em especial de acordo com as indicações dos trabalhos tardios de Althusser. Cf. as indicações de Étienne Balibar em ALTHUSSER, L. *Pour Marx*, p. XII-XIII.

mente deverá ser heterônoma, pensando as coisas externas como consequências sem premissas. Neste modo de percepção, ela sentirá os corpos exteriores pelas marcas que deixam em seu próprio corpo e não segundo sua composição singular, e “quando a Mente contempla os corpos desta maneira, diremos que ela imagina”¹⁶, ou que sua relação com os corpos exteriores é uma relação imaginária. A imaginação não é outra coisa que não a sensação ou pensamento das disposições do corpo, na medida em que a mente sente as modificações do corpo de maneira parcial ou incompleta. Ora, é esse necessariamente o modo de percepção primário para a subjetividade como estrutura mental de um indivíduo orgânico. A subjetividade é a sensação interna do organismo, sensação que se desenvolve da mesma maneira que as disposições do corpo, e que se desenvolve em todo um regime imaginário¹⁷.

O imaginário, como primeiro regime subjetivo, corresponde à subjetividade e à forma orgânica, mas também – sobretudo no caso dos indivíduos de maior complexidade – às instituições que a prolongam. Para o caso do humano, por exemplo, sua imaginação não se passa apenas no registro de seu corpo. Ou, antes, a imaginação só pensa o corpo humano na medida em que ele é integrado (seja por composição, seja por subordinação) a um coletivo e tem sua própria forma modificada pela forma das relações de produção do indivíduo superior ao qual se integra, o indivíduo de complexidade superior assumindo a função de campo social para o de complexidade inferior. O imaginário se revela, assim, imediatamente coletivo. Ele não é apenas o conjunto das relações imaginárias de um indivíduo, mas

¹⁶ SPINOZA, B. *Ética*, EIIP17 e Escólio.

¹⁷ Spinoza apontará, nesse sentido, para a composição da subjetividade como memória: “Com efeito, [a memória] não é nada outro que alguma concatenação de ideias que envolvem a natureza das coisas que estão fora do Corpo humano, a qual ocorre na Mente segundo a ordem e a concatenação das afecções do Corpo humano. Digo, *primeiro*, que a concatenação é apenas daquelas ideias que envolvem a natureza das coisas que estão fora do Corpo humano, e não das ideias que explicam a natureza dessas mesmas coisas. Pois, em verdade, são ideias das afecções do Corpo humano que envolvem tanto a natureza dele quanto a dos corpos externos. Digo, *segundo*, que essa concatenação ocorre conforme a ordem e a concatenação das afecções do Corpo humano, para distingui-la da concatenação de ideias que ocorre segundo a ordem [autônoma] do intelecto, pela qual a mente percebe as coisas por suas causas primeiras [...]. Além disso, daí entendemos claramente porque a Mente, a partir do pensamento de uma coisa, incide de imediato no pensamento de outra coisa que nenhuma semelhança possui com a primeira; como, por exemplo, a partir do pensamento da palavra *pomum*, um Romano imediatamente incide no pensamento de um fruto que não possui nenhuma semelhança com aquele som articulado nem algo em comum senão que o Corpo do mesmo homem foi muitas vezes afetado por essas duas coisas, isto é, que este homem muitas vezes ouviu a palavra *pomum* enquanto via esse fruto; e assim, cada um, a partir de seu pensamento, incide em outro, conforme o costume de cada um ordenou as imagens das coisas no corpo. Pois um soldado, por exemplo, tendo visto na areia os vestígios de um cavalo, a partir do pensamento do cavalo incide imediatamente no pensamento do cavaleiro e daí no pensamento da guerra, etc. Mas um Camponês, a partir do pensamento do cavalo, incide no pensamento do arado, do campo, etc., e assim cada um, conforme costumou juntar e concatenar as imagens das coisas desta ou daquela maneira, a partir de um pensamento incidirá em tal ou tal outro”. Ibid., EIIP18, Escólio.

também o conjunto de suas relações imaginárias com as relações de produção do campo social¹⁸. A imaginação não é ilusão, mas miragem indicativa que representa a relação de um indivíduo a suas condições de existência reais. A subjetividade não é o lugar da distorção relativa de uma objetividade, distorção a ser corrigida por uma doutrina objetivista capaz de apresentar a realidade em si mesma que seria completamente distinta da sensação subjetiva. A subjetividade é o lugar de uma percepção parcial do real, percepção que por falta de sistemática de conjunto é também percepção restrita na medida em que permanece limitada ao registro imaginário. E, no entanto, a subjetividade, enquanto imagina, é o lugar do sintoma ou do signo como alusão a uma realidade que a constitui e que a ultrapassa.

O subjetivismo, assim, não é outra coisa que não assumir uma percepção parcial deste tipo como norma do conhecimento, que deverá ser conhecimento parcial ou local que não consegue pensar a ordem natural da produção. Esse é, aliás, o ponto de partida de toda posição idealista no que diz respeito à subjetividade e à cultura. Enquanto são pensadas como realidades ideais ou espirituais (a subjetividade como pura interioridade, a cultura como um conjunto de ideias) que antecedem ou condicionam a prática é à velha dualidade entre o inteligível e o sensível que retornamos, a subjetividade e a cultura sendo o ponto de partida causal de um conjunto determinado de práticas. Pelo contrário, a subjetividade e a cultura têm uma *existência material*, a primeira no corpo do qual não pode ser separada, a segunda no conjunto de instituições que a constitui. Para dizer de outro modo, a subjetividade é inseparável das instituições e de suas práticas.

Bem entendido, [as instituições] e suas práticas têm por objetos e objetivos os *indivíduos* que ocupam os postos da divisão social-técnica do trabalho na produção e na reprodução, e [seu imaginário] existe, então, por meio [das instituições] e de suas práticas *nas próprias práticas dos indivíduos*. Digo suas *práticas*: o que inclui ao mesmo tempo o que chamamos suas “ideias” ou “opiniões”, inclusive suas “ideias” “espontâneas” sobre a prática (produtiva, científica, ideológica, política, etc.) que a divisão do trabalho os impõe, mas também seus “costumes” ou “usos”, e portanto seus comportamentos reais, “conscientes” ou “inconscientes”.¹⁹

A subjetividade existe materialmente nas práticas das instituições que regulam seu corpo. Quando um indivíduo investe seu desejo em Deus, no Dever ou na

¹⁸ ALTHUSSER, L. *Sur la reproduction*, p. 214-215.

¹⁹ ALTHUSSER, L. *Sur la reproduction*, p. 189.

Justiça, por exemplo, o idealismo afirma que este investimento deriva de suas ideias, entendidas como suas representações conscientes – se dirá que o indivíduo tem crenças, que acredita em tal ou tal entidade de acordo com suas representações, e que suas práticas devem se seguir de suas representações. “Se ele crê em Deus, ele vai à igreja para assistir à missa, se ajoelha, reza, se confessa, faz penitência [...] se arrepende, continua, etc. Se ele crê no Dever, terá os comportamentos correspondentes, inscritos em práticas rituais, ‘conformes aos bons costumes’. Se ele crê na Justiça ele se submeterá sem discutir às regras do Direito”, etc., o mesmo se aplicando se o indivíduo crê na reforma do capitalismo ou no socialismo, e assim em diante. Para o materialismo, por outro lado, é o contrário que se passa. Ou, antes, não é bem de uma simples inversão que se trata: o imaginário subjetivo não é uma consequência da prática material (tese fisicalista), ela *é* a própria prática material na medida em que é sentida ou percebida em uma forma subjetiva.

Diremos então, considerando apenas um [indivíduo] que a existência das ideias de sua crença é material, na medida em que estas ideias são seus atos materiais inseridos em práticas materiais, reguladas por rituais materiais, eles mesmos definidos por [uma instituição] material do qual resultam [...] as ideias de tal sujeito. Naturalmente, os quatro adjetivos “materiais” inscritos em nossa proposição devem ser afetados de modalidades diferentes: a materialidade de um deslocamento para ir à missa, de um ajoelhamento, do gesto para fazer um sinal de cruz ou de *mea culpa*, de uma frase, de uma reza, de uma constrição, de uma penitência, de um olhar, de um golpe de mãos, de um discurso verbal externo ou de um discurso verbal “interno” (a consciência), não sendo de [um único e mesmo tipo de materialidade].²⁰

A prática material tem ao menos dois aspectos: como prática corporal, ela é o exercício de atividades determinadas pelo corpo, e como prática subjetiva ela é o exercício de atividades determinadas pela mente. Cada ideia ou ato mental é também um ato material, ato material ideativo, ligado a um ato corporal ou ato material extenso. É por isso que a subjetividade, como realidade orgânica, está necessariamente ligada aos meios de regulação da atividade material, meios que, no caso de um indivíduo dotado de certo grau de complexidade, encontram sua atividade mais intensa nas instituições. Os rituais que coordenam ou regulam as práticas corporais de um grupo de indivíduos são, como se viu, definidos por instituições, e regulam também o imaginário subjetivo no mesmo processo. *Todo o*

²⁰ Ibid., p. 218-219.

problema da produção de subjetividade se resume ao problema da regulação das práticas sociais por instituições, problema que não é, de modo algum, especificamente moderno, mas que se estende por todo o processo sócio-histórico dos seres humanos²¹. Toda formação social está vinculada a uma formação cultural, a um conjunto de instituições que opera com a função de reproduzir os indivíduos portadores de suas relações de produção dominantes, reprodução que é o meio necessário para a continuação de um modo de produção determinado. O que caracteriza, neste ponto, o período moderno é que, ao contrário dos períodos anteriores em que o Estado mantém uma exterioridade relativa do processo de produção social que sobrecodifica – ainda que, mesmo nestes casos, seja necessário mobilizar todo um conjunto de instituições eclesiais, por exemplo, para garantir que o produtor coletivo deseje ou acredite na necessidade de sua própria tributação²² –, o poder político se volta diretamente para a regulação do processo de produção, multiplicando o número de instituições de regulação da atividade produtiva²³.

Em todo caso, é apenas nas condições das sociedades de classe que o imaginário pode assumir a conformação de uma *ideologia*. A ideologia, como já se disse, não existe como uma “ideia na cabeça”, uma esfera ideal acima das práticas

²¹ É por isso que Foucault encontra, com razão, o problema de um modo de produção da subjetividade já na formação social da Grécia clássica, e mesmo antes, vinculado a um conjunto de técnicas corporais nas relações entre a subjetividade e o saber. “Contudo, ainda assim, não se deve esquecer e é preciso reter sempre na memória, que esta exigência de ocupar-se consigo, esta prática - ou antes, o conjunto de práticas nas quais vai manifestar-se o cuidado de si - enraíza-se, de fato, em práticas muito antigas, maneiras de fazer, tipos e modalidades de experiência que constituíram o seu suporte histórico, e isto bem antes de Platão, bem antes de Sócrates. Que a verdade não possa ser atingida sem certa prática ou certo conjunto de práticas totalmente especificadas que transformam o modo de ser do sujeito, modificam-no tal como está posto, qualificam-no transfigurando-o, é um tema pré-filosófico que deu lugar a numerosos procedimentos mais ou menos ritualizados. Havia, se quisermos, muito antes de Platão, muito antes do texto do Alcibiades, muito antes de Sócrates, toda uma tecnologia de si que estava em relação com o saber, quer se tratasse de conhecimentos particulares, quer do acesso global à própria verdade. A necessidade de pôr em exercício uma tecnologia de si para ter acesso à verdade é uma ideia manifestada na Grécia arcaica e, de resto, em uma série de civilizações, senão em todas, por certo número de práticas que passo a enumerar e que evoco muito esquematicamente. Primeiro, os ritos de purificação: não podemos ter acesso aos deuses, praticar sacrifícios, ouvir o oráculo e compreender o que ele disse, não podemos nos beneficiar de um sonho capaz de esclarecer porque fornece sinais ambíguos mas decifráveis, nada disto podemos fazer se antes não nos tivermos purificado. A prática da purificação, enquanto rito necessário e prévio ao contato não apenas com os deuses mas [com] aquilo que os deuses podem nos dizer como verdadeiro, é um terna extremamente corrente, conhecido e atestado desde muito já na Grécia clássica, na Grécia helenística e, finalmente, em todo o mundo romano. Sem purificação não há relação com a verdade detida pelos deuses.” FOUCAULT, M. *A Hermenêutica do Sujeito*, p. 58-59. Mas mais do que em uma relação com o saber, é em relação ao conjunto das relações sociais de produção que o problema das técnicas de produção de subjetividade deve ser colocadas. O problema de uma “economia de si” e das instituições nas quais elas se realiza é, fundamentalmente, um problema político que se coloca no campo da reprodução, da continuação de um modo de produção determinado.

²² AMIN, S. *Eurocentrism*, p. 63-65 e 100-102.

²³ DELEUZE, G. & GUATTARI, F. *O anti-Édipo*, p. 313-318.

materiais dos indivíduos. A ideologia é a própria imaginação coletiva na medida em que é regulada e exercida por aparelhos de Estado, na medida em que as instituições que regulam as práticas coletivas são organizadas segundo uma lógica de Estado. É por isso que a ideologia não pode ser separada dos aparelhos ideológicos de Estado e que, como tal, ela inexistente nas sociedades sem Estado ou indivisíveis. Ainda que, no limite, todas as instituições ordenadas em aparelhos de Estado sejam também produtoras de ideologia, porque instâncias reguladoras das práticas materiais dos indivíduos, não é essa a sua função dominante. Por exemplo, para o caso dos aparelhos repressivos de Estado (a polícia, o exército, as prisões, etc.), cuja função dominante é coerção violenta, ou para o caso dos aparelhos econômicos de Estado (bancos centrais, corpos técnicos, empresas estatizadas), cuja função dominante é a regulação da economia capitalista. Não se trata de dizer que os aparelhos ideológicos de Estado não operem pela coerção, por exemplo, mas que esta não é sua função dominante (e, como a história do spinozismo e de todas as heresias o mostra, as oposições em torno dos aparelhos ideológicos de Estado podem chegar a picos de violência extremos). Além disso, os aparelhos ideológicos de Estado escapam à distinção entre o público e o privado: há um aparelho familiar, um aparelho de informação, assim como um aparelho sindical e um aparelho político. De um ponto de vista jurídico ou formal, seria ainda possível vincular cada instituição a uma personalidade jurídica como seu proprietário, aqui uma pessoa jurídica privada individual (o proprietário de um determinado jornal), ali uma pessoa jurídica privada coletiva (uma sociedade anônima) ou uma pessoa jurídica coletiva de Estado (um ministério qualquer). Mas o que se trata de apontar é que as instituições compõem um sistema, sistema alinhado a uma lógica ou a uma função no processo de reprodução das relações de produção. E é como sistema que exerce a reprodução e regulação das relações de produção de um determinado modo de produção que um aparelho deve ser encarado. Em outros termos, toda ideologia é sempre ideologia de Estado, ainda que se exerça em instituições “privadas”, e o é na exata medida em que funciona segundo as leis de reprodução do Estado. Althusser dirá ainda, seguindo Lênin: “todo Estado é um Estado de classe, o Estado *de uma classe*”, não apenas porque os aparelhos de Estado tem um conteúdo de classe (porque reproduzem tais e tais relações de produção), mas porque têm uma *forma de classe*, forma que é também a do sistema institucional que cada aparelho constitui²⁴.

²⁴ ALTHUSSER, L. *Sur la reproduction*, p. 115-118. É exatamente por isso – e esse nos parece um ponto

É nesse sentido que é preciso dizer que a subjetividade é o elemento central no sistema de instituições que regula a produção e o imaginário social e, por conseguinte, na ideologia. “Queremos dizer com isso que, mesmo que ela só apareça com esta denominação (o sujeito) com o surgimento da ideologia burguesa, [...] jurídica, a categoria de sujeito (que pode funcionar com outras denominações: por exemplo, em Platão, a alma [...], etc.), é a categoria constitutiva de toda ideologia, qualquer que seja sua determinação”²⁵. Se o imaginário funciona por interpelação (ele “interpela indivíduos concretos como sujeitos concretos”²⁶) é porque ele implica a capacidade do indivíduo orgânico de intervir sobre sua própria forma, de intervir sobre a forma do campo social que integra, como elemento ativo. A subjetividade, como vimos, é potencial para sentir a si mesmo e para determinar sua atividade, as duas coisas sendo momentos de um mesmo processo subjetivo. Produzir subjetividade é regular as práticas constituintes de um indivíduo, regulação que age diretamente sobre sua forma e, portanto, sobre sua forma subjetiva, sobre o modo pelo qual um indivíduo se sente e age. Ora, é por essa atividade que o indivíduo orgânico reflexivamente intervém na reprodução da forma que o constitui, uma vez que regulando-o ela ecoa uma interpelação para que o indivíduo se torne parte ativa da reprodução das relações que porta.

Um dos elementos centrais em todas as formas de imaginário nas sociedades de classes, de ideologia, em que faz com que as subjetividades produzidas sejam produzidas também como subjetividades sujeitadas, é que nelas *toda subjetividade deve encontrar seu modelo em uma instância superior*. “Isto significa que toda ideologia é *centrada*, que o Sujeito Absoluto ocupa o lugar único ao centro, e interpela em torno de si a infinidade de indivíduos como [subjetividades], em uma dupla relação especular de tal maneira que ela sujeita [as subjetividades] ao Sujeito”²⁷, fazendo com que encontrem nele a lei ou modelo no qual devem se espelhar. Este centramento é o efeito necessário da ordenação do conjunto de instituições em um aparelho de Estado, de sua ordenação sob um lei superior que as determina. A divisão no campo das

crucial das invenções prático-teóricas de Lênin – que o revolucionário bolchevique poderá falar em uma *forma* radicalmente nova para o Estado revolucionário, forma que faz dele um “semi-Estado”, algo que “já não é mais um Estado no sentido próprio da palavra”, forma que inscreve nele uma tendência necessária de definhamento. Essa posição, como vimos, será abandonada sob a pressão das exigências da guerra civil, mas também pela sobrevivência, no pensamento de Lênin, do desvio economicista. É essa necessidade que levará Lênin a se colocar o problema da burocratização ao fim de sua vida. LÊNIN, V.I. *O Estado e a Revolução* in *Obras Escolhidas*, vol. 2, p. 256-257.

²⁵ ALTHUSSER, L. *Sur la reproduction*, p. 221. Por “sujeito”, Althusser compreende aqui exatamente o que nomeamos como “subjetividade”, “sujeitos concretos (como eu e você)”.

²⁶ *Ibid.*, p. 223.

²⁷ *Ibid.*, p. 229.

instituições não pode ser distinguida da divisão no campo da subjetividade que faz com que ela deva encontrar seu modelo em um Sujeito, do mesmo modo que as instituições encontram seu princípio de ordenamento em uma Lei. E não pode ser de outra maneira se é preciso que os indivíduos sejam eles mesmos agentes na reprodução de relações de produção, e que o sejam tanto quanto possível em suas práticas cotidianas, na divisão social do trabalho e em todos os aspectos de suas vidas. É verdade que se poderia objetar a Althusser que quando chamamos de “Sujeito Absoluto” o modelo geral para as subjetividades na ideologia, lançamos mão de uma generalização indevida, e que estendemos o conceito de sujeito de maneira trans-histórica e inadequada – indicação feita em primeiro lugar pelo próprio comunista. Em todo caso, quando encontrávamos no pensamento de Kant a maior tentativa da modernidade de elaborar o conjunto de práticas institucionais e ideologias dominantes (o Direito, a Moral, a História) e de unifica-los no conceito de sujeito, tratava-se de mostrar como era o lugar de um “Sujeito Absoluto” como modelo da subjetividade que Kant buscava pensar. Essa transição não é sem relação com o próprio ritmo de desenvolvimento do modo de produção capitalista e das formações sociais modernas. Através de sua composição no século XVI e da consolidação sua dominação no século XVII, o modo de produção capitalista operava, como se sabe, em um regime de subsunção formal dos processos de produção, integrando e subordinando as unidades produtivas de tipo manufatureiro ao processo de acumulação de valor, enquanto os aparelhos capitalistas de Estado não se voltavam diretamente para a organização do processo de acumulação de valor. É só no século XVIII, em que a produção capitalista passa a recompor a totalidade do processo produtivo em um movimento de subsunção real que os aparelhos de Estado devem reordenar globalmente suas instituições para a reprodução generalizada das relações de produção capitalistas²⁸. A grandeza do kantismo, sua

²⁸ “A extensão da jornada de trabalho além do ponto em que o trabalhador teria produzido apenas um equivalente do valor de sua força de trabalho, acompanhada da apropriação desse mais-trabalho pelo capital – nisso consiste a produção do mais-valor absoluto. Ela forma a base geral do sistema capitalista e o ponto de partida da produção do mais-valor relativo. Nesta última, a jornada de trabalho está desde o início dividida em duas partes: trabalho necessário e mais-trabalho. Para prolongar o mais-trabalho, o trabalho necessário é reduzido por meio de métodos que permitem produzir em menos tempo o equivalente do salário. A produção do mais-valor absoluto gira apenas em torno da duração da jornada de trabalho; a produção do mais-valor relativo revoluciona inteiramente os processos técnicos do trabalho e os agrupamentos sociais. Ela supõe, portanto, um modo de produção especificamente capitalista, que, com seus próprios métodos, meios e condições, só surge e se desenvolve naturalmente sobre a base da subsunção formal do trabalho sob o capital. O lugar da subsunção formal do trabalho sob o capital é ocupado por sua subsunção real. Basta, aqui, uma simples alusão a formas híbridas, em que o mais-valor não se extrai do produtor por coerção direta e

força teórica, é ter sido a mais bem sucedida operação conceitual para tornar coesas e integrar as práticas institucionais do novo momento do modo de produção capitalista, e isso mesmo contra as forças sociais e ideológicas que apareciam em relação a elas como forças reacionárias (o despotismo, as tradições feudais do mundo prussiano...). Desta perspectiva, a lógica cultural dominante, a lógica de ordenamento dominante de seus aparelhos ideológicos de Estado, nas formações sociais modernas é o próprio sistema do sujeito

Com efeito, o capital age como ponto de subjetivação, constituindo todos os homens em sujeitos, mas uns, os "capitalistas", são como os sujeitos da enunciação que formam a subjetividade privada do capital, enquanto os outros, os "proletários", são os sujeitos do enunciado, sujeitados às máquinas técnicas onde se efetua o capital constante. O regime de salariado poderá, portanto, levar a sujeição dos homens a um ponto inaudito, e mostrar uma particular crueldade, ele não terá menos razão de soltar seu grito humanista: não, o homem não é uma máquina, nós não o tratamos como uma máquina, certamente não confundimos o capital variável e o capital constante...²⁹

E, no entanto, a subjetividade se apresenta também como o lugar de uma luta, de um antagonismo que é, em última instância, o antagonismo de formas de produção opostas em uma mesma formação social. Vimos que, por um lado, o modo de produção capitalista não pode existir sem desenvolver desde seu interior uma tendência de socialização dos processos produtivos, e que ele também deve se opor a

que tampouco apresentam a subordinação formal do produtor ao capital. Nesses casos, o capital ainda não se apoderou diretamente do processo de trabalho. Ao lado dos produtores independentes, que exercem seus trabalhos artesanais ou cultivam a terra de modo tradicional, patriarcal, surge o usuário ou o comerciante, o capital usuário ou comercial, que os suga parasitariamente. O predomínio dessa forma de exploração numa sociedade exclui o modo de produção capitalista, ao mesmo tempo que, como na Baixa Idade Média, pode servir de transição para ele. Por último, como mostra o exemplo do trabalho domiciliar moderno, certas formas híbridas são reproduzidas aqui e ali na retaguarda da grande indústria, mesmo que com uma fisionomia completamente alterada. Se, por um lado, para a produção do mais-valor absoluto basta a subsunção meramente formal do trabalho sob o capital – por exemplo, que artesãos que antes trabalhavam para si mesmos ou como oficiais de um mestre de corporação passem a atuar como trabalhadores assalariados sob o controle direto do capitalista –, vimos, por outro, que os métodos para a produção do mais-valor relativo são, ao mesmo tempo, métodos para a produção do mais-valor absoluto. Mais ainda, a extensão desmedida da jornada de trabalho mostra-se como o produto mais genuíno da grande indústria. Em geral, tão logo se apodera de um ramo da produção – e, mais ainda, quando se apodera de todos os ramos decisivos da produção –, o modo de produção especificamente capitalista deixa de ser um simples meio para a produção do mais-valor relativo. Ele se converte, agora, na forma geral, socialmente dominante, do processo de produção. Como método particular para a produção do mais-valor relativo, ele atua: em primeiro lugar, apoderando-se de indústrias que até então estavam subordinadas apenas formalmente ao capital; ou seja, atua em sua propagação; em segundo lugar, na medida em que as mudanças nos métodos de produção revolucionam continuamente as indústrias que já se encontram em sua esfera de ação.” MARX, K. *O capital*, p. 578-579.

²⁹ DELEUZE, G. & GUATTARI, F. *Mil platôs – vol. 5*, p. 168.

tantos outros modos de produção socializantes que o precederam e que sobreviveram em suas margens. Ora, essa oposição entre relações de produção antagônicas, que não podem se desenvolver sem implicar, no limite, a supressão uma da outra, deve se difundir por todo o campo social. Da mesma maneira que o processo de produção imediato é o lugar de um antagonismo primário em torno das formas produtivas, *também o processo de reprodução será o lugar de um antagonismo entre práticas sociais e indivíduos portadores de relações de produção antagônicas*. Com efeito, se uma formação cultural pode manter uma autonomia relativa diante da formação social em que surgiu, é sobretudo porque o conjunto de instituições que a compõem é atravessado por práticas diversas e, no caso de uma sociedade de classes, mesmo antagônicas. Enquanto as formações sociais modernas se definem pela dominação do modo de produção capitalista, a modernidade como formação cultural é um conjunto de instituições atravessado por práticas opostas. Ainda que suas instituições sejam parcialmente ordenadas pela Lei e pelos aparelhos capitalistas de Estado, elas não são integralmente dominadas por elas e permanecem, a cada momento, o lugar de intensas lutas. De fato, é em boa parte no interior dos aparelhos ideológicos de Estado que se desenvolve a guerra prolongada da luta de classes, ainda que a guerra se passe também nos terrenos econômicos e políticos. Em todo caso, é sempre em torno das instituições que a luta se passa. E se, desde o início, o movimento comunista sabe que os aparelhos de Estado devem ser destruídos, tanto o repressivo, quanto o econômico (o erro de Lênin...) e os ideológicos, no terreno dos últimos é uma estratégia diferente que se desenvolve. Sua difusão em relação à Lei capitalista não só os torna mais frágeis, como é mesmo possível que, *destruído o aparelho*, algumas de suas instituições possam ser realinhadas, o que toda experiência da luta revolucionária nos últimos cem anos mostrou ser impossível em relação às instituições ordenadas diretamente nos outros aparelhos – o que importa, sobretudo, é que passem a reproduzir relações de produção de novo tipo (daí a possibilidade, e mesmo a necessidade, das lutas por escolas de novo tipo, sindicatos de novo tipo, universidades de novo tipo, alinhadas com um projeto socialista e revolucionário). As instituições que não são diretamente ordenadas pelo Estado são, no mais das vezes, parte do terreno de preparação da luta direta contra o poder econômico e o poder político nas sociedades de classes, do mesmo modo que não pode haver projeto revolucionário possível sem que ele componha em torno de si um bloco de

instituições vinculadas à reprodução de suas relações de produção. Não é outra a importância da filosofia materialista.

No domínio político, como no domínio ético, o projeto filosófico spinozista é sempre o de nos aproximar o máximo possível do movimento real de autoprodução do Real. Filosofia naturalista da *causa sui*, o spinozismo, em sua posição imanentista radical é também a filosofia por excelência do movimento real – ou, que quer dizer o mesmo, uma filosofia da substância. Porque a “substância” é este movimento autonormativo, auto-organizador, autoconstitutivo “sem princípio nem fim”, que (se) produz em uma infinidade de maneiras e (segundo) uma infinidade de coisas. E esta realidade, tanto para os homens quanto para os povos, para os corpos como para as ideias, é a da Liberdade, porque a liberdade é movimento.

Trata-se, então, além da finitude de fato da cena humana e de seus sistemas de “ordem”, nos quais e pelos quais ela se institui e se perpetua de maneira necessária, de retomar o movimento real de sua autoprodução em sua infinidade substancial, antes que, refratada no teatro das afecções passivas, a vida se torne, para nossa infelicidade, não mais do que um sonho. O imperativo spinozista, em ética como em política, é então maquiaveliano: é o “retorno ao princípio”. Não, certamente, o retorno conservador a uma ordem que se postula como “natural”, nem o de uma vida que, anterior à [singularidade], organizaria a sua materialidade, mas o retorno ao princípio como movimento autonormativo, auto-organizador, lei da própria Natureza, que encontramos tanto como potência da ideia quanto como potência do corpo ou potência da multidão. Para as ideias, para os homens como para os povos, a substância é o modelo da autonomia.³⁰

É por isso que o spinozismo se colocava desde o início como um pensamento da democracia absoluta, concebida como desenvolvimento da autonomia produtiva levado ao limite. A filosofia, já se disse, é luta de classes na teoria. Mas ela só age na luta de maneira secundária e indireta. Secundária porque, elaboração teórica, ela é sempre posterior às relações de produção e às instituições em que se insere, e se pode haver filosofia como luta é sempre porque ela encontra seus pressupostos reais nas lutas entre formas produtivas antagônicas através de seus indivíduos portadores. Indireta porque, elaboração conceitual, a filosofia só age através das instituições, na medida em que tenta dar uma consistência ideal superior às práticas já existentes reguladas pelo sistema institucional. Se é possível uma filosofia naturalista desde uma perspectiva de classe é sempre porque essa perspectiva já existe, dada nas relações de produção cooperativas que ressoam em todo o sistema

³⁰ BOVE, L. *La stratégie du conatus – Affirmation et résistance chez Spinoza*, p. 303.

mundial. A função da filosofia política é, em todo caso, agir nas instituições e nas lutas em torno delas, contribuir para a formação “de homens aptos à indignação e à resistência diante de todas as potências de opressão e de inumanidade”. “É certo que a arma da crítica não pode substituir a crítica das armas, que o poder material tem que ser derrubado pelo poder material, mas a teoria também se transforma em poder material quando penetra as massas” – ou, antes, quando é por elas mobilizada. Ora, o uso político da filosofia é inseparável de uma luta institucional, ou ainda, de uma luta pela ordenação das instituições. É possível que ela seja, por um lado, filosofia de Estado, que tome como o objeto e meio de sua prática teórica as práticas e instituições dos aparelhos de Estado, que as reproduza ao seu modo. É possível, por outro, que ela seja filosofia democrática ou autônoma, que tome como seu objeto e meio de sua prática teórica as práticas e instituições de massas (é verdade que, na maior parte do tempo, tudo se passa ainda dentro dos aparelhos ideológicos de Estado, mas o que importa é o sentido da luta, para reorientar ou realinhar em uma nova organização, em um novo projeto estas instituições, ou ainda o esforço de criar outras, etc.) e que as reproduza ao seu modo.

É desse modo que a filosofia, alinhada com o projeto de uma democracia de massas radical, poderá se tornar um dispositivo de recomposição da subjetividade, poderá intervir diretamente no processo de produção da subjetividade. É que, na medida em que ela se volta para a reprodução de relações sociais de produção de tipo comunista e para as formas institucionais associadas, ela é inseparável de um movimento para a produção de uma nova subjetividade. Não mais uma subjetividade sujeitada, que encontra seu modelo e seu centro no sujeito, e que se restrinja ao imaginário hierárquico e parcial do humanismo e do economicismo, tal como é a subjetividade capitalista. Antes, uma subjetividade de novo tipo, portadora de novos mundos, trabalhada pelo naturalismo revolucionário (ou, se dirá, por todas as outras potências não-filosóficas de intervenção no processo de produção de subjetividade que assumam uma posição autônoma, pelas artes, pelas religiões, pelos mitos...), de modo a corrigir a deformação ótica³¹ que limita o imaginário às figuras do sujeito. Uma subjetividade descentrada, que seja capaz de ir além de seu imaginário, não para abandoná-lo, mas para reconectá-lo à autonomia da máquina do mundo, a dinâmica da produção geral. Não é essa, afinal, a grande tarefa da Ética, como meio de

³¹ Para a questão do esquema da filosofia como correção ótica em Spinoza, cf. CHAUI, M. *A Nervura do Real*, vol. 1, p. 46-48.

potencializar o indivíduo e prepara-lo enfim para um regime de autonomia coletiva? Se a filosofia pode se tornar arma afiada nas mãos das massas é porque, agindo sobre as instituições, pode contribuir para a constituição de uma subjetividade coletiva capaz de intervir ativamente na transformação das relações de produção. É como talvez dissesse Deborin: os revolucionários contemporâneos são os únicos herdeiros legítimos de Spinoza.

6.

Referências Bibliográficas

ALTHUSSER, Louis. *Pour Marx*. Paris: PUF, 2005.

_____. *Solitude de Machiavel et autres textes*. Paris: PUF, 1998.

_____. *Sur la reproduction*. Paris: PUF, 2011.

_____. *Posições 1*. Rio de Janeiro: Graal, 1980.

_____. *Posições 2*. Rio de Janeiro: Graal, 1980.

_____. *Lire le Capital*. Paris: PUF, 2008.

_____. *Écrits philosophiques et politiques*, t.1. Paris: Sock/Imec, 1995.

AMIN, Samir. *O desenvolvimento desigual*. São Paulo: Forense Universitária, 1976.

_____. *O futuro do maoísmo*. Rio de Janeiro: Vértice, 1986.

_____. *Eurocentrism*. Nova York: Monthly Review Press, 2009.

_____. *Spectres of Capitalism*. Nova York: Monthly Review Press, 1998.

_____. *The Liberal Virus*. Nova York: Monthly Review Press, 2004.

_____. *The October 1917 Revolution: A Century Later*. Montral: Daraja Press, 2017.

ANDERSON, Kevin. *Marx at the Margins*. Chicago: University of Chicago Press, 2016.

ARISTÓTELES. *Catégories – De l'interprétation*. Paris: Vrin, 200.

_____. *Métaphysique*. Paris: Vrin, 2000.

ATLAN, Henri & DE WAAL, Frans. *Les frontières de l'humain*. Paris: Éditions Le Pommier, 2014.

BALIBAR, Étienne. *La philosophie de Marx*. Paris: La Découverte, 2014.

- _____. *Spinoza et la politique*. Paris: PUF, 2011.
- BATAILLE, Georges. *A parte maldita*. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.
- BERGSON, Henri. *L'Évolution créatrice*. Paris: PUF, 2007.
- BETTELHEIM, Charles. *A luta de classes na União Soviética*, vol. 1. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.
- _____. *A luta de classes na União Soviética*, vol. 2. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1983.
- _____. *As comunas populares*. Lisboa: Associação (Unificada) de Amizade Portugal-China, 1976.
- _____. *Revolução Cultural e organização industrial na China*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.
- BETTELHEIM, Charles & SWEEZY, Paul. *A transição para o socialismo*. Lisboa: Edições 70, 1971.
- BORGES, Jorge Luis. *O Alpeh*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- BOVE, Laurent. *La stratégie du conatus – Affirmation et résistance chez Spinoza*. Paris: Vrin, 2012.
- BRAUDEL, Fernand. *La dynamique du capitalisme*. Paris: Flammarion, 2014.
- BROYELLE, Claudie. *Women's Liberation in China*. Atlantic Highlands: Humanities Press, 1977.
- CAFFENTZIS, George. *In Letters of Blood and Fire*. Oakland: PM Press, 2013.
- CANGUILHEM, Georges. *Idéologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie*. Paris: Vrin, 2009.
- _____. *La connaissance de la vie*. Paris: Vrin, 2000.
- CHATELET, François. *Logos e praxis*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1972.
- _____. *Hegel*. Paris: Seuil, 1994.
- CHAUÍ, Marilena. *A Nervura do Real – Imanência e Liberdade em Spinoza*, vol. 1. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

- CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado*. São Paulo: Cosac Naify, 2013.
- _____. *Arqueologia da violência*. São Paulo: Cosac Naify, 2014.
- COLLETTI, Lucio. *From Rousseau to Lenin*. Nova York: Monthly Review Press, 1978.
- _____. *Marxism and Hegel*. Nova York: Verso, 2011.
- DANOWSKI, Deborah & VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Há mundo por vir?* Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2014.
- DELBOS, Victor. *Le spinozisme*. Paris: Vrin, 2005.
- DELEUZE, Gilles. *La philosophie critique de Kant*. Paris: PUF, 2011.
- _____. *Différence et répétition*. Paris: PUF, 2011.
- _____. *Dialogues*. Paris: Flammarion, 2008.
- _____. *Espinosa e o problema da expressão*. São Paulo: Editora 34, 2017.
- _____. *Spinoza – philosophie pratique*. Paris: Les Éditions de Minuit, 2003.
- _____. *Crítica e clínica*. São Paulo: Editora 34, 1997.
- _____. *L'Île deserte et autres textes*. Paris: Éditions de Minuit, 2002.
- DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. *O anti-Édipo*. São Paulo: Editora 34, 2010.
- _____. *Mil platôs*, vols. 1-5. São Paulo: Editora 34, 1995-2017.
- DE LIBERA, Alain. *L'invention du sujet moderne*. Paris: Vrin, 2015.
- EAGLETON, Terry. *The Illusions of Postmodernism*. Oxford: Blackwell Publishing, 1996.
- EISLER, Rudolf. *Kant Lexicon*, vol. 1 & 2. Paris: Gallimard, 2011.
- ENGELS, Friedrich. *Anti-Dühring*. São Paulo: Boitempo, 2015.
- _____. *Carta a Joseph Bloch, 21-22 de setembro de 1890*. Disponível em <https://www.marxists.org/portugues/marx/1890/09/22.htm>. Consultado em janeiro de 2018.
- _____. *Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã*. Disponível em <https://www.marxists.org/portugues/marx/1886/mes/fim.htm>. Consultado em janeiro de 2018.

- ESPINOSA, Baruch. *Ética*. São Paulo: EDUSP, 2015.
- FANON, Frantz. *Oeuvres*. Paris: La Découverte, 2011.
- FEDERICI, Silvia. *Caliban and the Witch*. Nova York: Autonomedia, 2004.
- _____. *Revolution at Point Zero*. Oakland: PM Press, 2012.
- FICHTE, J. G. *Fundamento do direito natural segundo os princípios da doutrina da ciência*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2012.
- FOUCAULT, Michel. *Les mots et les choses*. Paris: Gallimard, 1976.
- _____. *Dits et écrits, vol. 1*. Paris: Gallimard, 2001.
- _____. *A Hermenêutica do Sujeito*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- FONTANIER, Jean-Michel. *Vocabulário latino de filosofia*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.
- FORTUNATI, Leopoldina. *The Arcane of Reproduction*. Nova York: Autonomedia, 1995.
- FREUD, Sigmund. *Obras completas, vol. 16*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- GAO, Mobo. *The Battle for China's Past – Mao and the Cultural Revolution*. Londres: Pluto Press, 2008.
- GOLDSCHMIDT, Victor. *A religião de Platão*. Rio de Janeiro: Difel, 1970.
- GRANEL, Gérard. *L'Endurance de la pensée*. Paris: Plon, 1968.
- GUÉROULT, Martial. *Spinoza, t.1 – Dieu*. Paris: Aubier-Montaigne, 1968.
- _____. *Spinoza, t.2 – L'âme*. Paris: Aubier-Montaigne, 1997.
- GUILLERMIT, Louis. *Leçons sur la Critique de la raison pure de Kant*. Paris: Vrin, 2008.
- HAN, Dongping. *The Unknown Cultural Revolution – Life and Change in a Chinese Village*. Nova York: Monthly Review Press, 2008.
- HARNECKER, Marta. *Los conceptos elementales del materialismo histórico*. Cidade do México: Siglo XXI, 2013.
- HEGEL, G. W. F. *Phénoménologie de l'esprit*. Paris: Vrin, 2006.

_____. *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*. Paris: Vrin, 2012.

_____. *Science de la Logique*. Paris: Vrin, 2015.

HUI, Wang. *China's Twenty First Century*. Nova York: Verso, 2016.

HYPPOLITE, Jean. *Genèse et structure de la « Phénoménologie de l'esprit » de Hegel*. Paris: Aubier-Montaigne, 1946.

ISRAEL, Jonathan. *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity*. Oxford: Oxford University Press, 2002.

JAMESON, Fredric. *Postmodernism – Or the Cultural Logic of Late Capitalism*. Durham: Duke University Press, 1992.

JIANG, Hongsheng. *La Commune de Shanghai et la Commune de Paris*. Paris: La Fabrique, 2014.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001.

_____. *Crítica da Razão Prática*. Lisboa: Edições 70, 2008.

_____. *Crítica da Faculdade do Juízo*. São Paulo: Forense Universitária, 2005.

_____. *Prologômenos a toda metafísica futura*. Lisboa: Edições 70, 2008.

_____. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Lisboa: Edições 70, 2009.

_____. *Metafísica dos Costumes*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2011.

_____. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. São Paulo: Martins Fontes, 2016.

_____. *Anthropologie du point de vue pragmatique*. Paris: Vrin, 2008.

KLINE, G.L. *Spinoza in Soviet Philosophy: A Series of Essays*. Londres: Routledge, 1952.

KOCH, Christof. *Consciousness: Confessions of a Romantic Reductionist*. Cambridge: MIT Press, 2017.

_____. *Is Consciousness Universal?* Disponível em <https://www.scientificamerican.com/article/is-consciousness-universal/>.

Consultado em janeiro de 2018.

- LABICA, Georges. *Karl Marx – Les theses sur Feuerbach*. Paris: Éditions Syllepse, 2014.
- LAFARGUE, Paul. *Le droit à la paresse: Réfutation du droit du travail*. Paris: La Découverte, 2010.
- LAWRENCE, D.H. *O amante de Lady Chatterley*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- LEBRUN, Gérard. *Kant e o fim da metafísica*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.
- LENINE, V.I. *Obras escolhidas*, vols. 1-3. São Paulo: Alfa Omega, 1986.
- LI, Minqi. *Climate Change, Limits to Growth and the Imperative for Socialism*. Disponível em <https://monthlyreview.org/2008/07/01/climate-change-limits-to-growth-and-the-imperative-for-socialism/>. Consultado em janeiro de 2018.
- LOCKE, John. *An Essay Concerning Human Understanding*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1996.
- _____. *Dois tratados sobre o governo*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- MACHEREY, Pierre. *Introduction à L'Éthique de Spinoza*, vol.1. Paris: PUF, 2001.
- _____. *Hegel ou Spinoza*. Paris: La Découverte, 2003.
- MACPHERSON, C.B. *A teoria política do individualismo possessivo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.
- MATHERON, Alexandre. *Individu et communauté chez Spinoza*. Paris: Éditions de Minuit, 1969.
- MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo, 2005.
- _____. *Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Boitempo, 2004.
- _____. *A miséria da filosofia*. São Paulo: Boitempo, 2017.
- _____. *O 18 de brumário de Luís Bonaparte*. São Paulo: Boitempo, 2011.
- _____. *A Contribution to the Critique of Political Economy – Preface*. Disponível em <https://www.marxists.org/archive/marx/works/1859/critique-pol-economy/preface.htm>. Consultado em janeiro de 2018.
- _____. *Grundrisse*. São Paulo: Boitempo, 2011.

- _____. *O capital*. São Paulo: Boitempo, 2013.
- _____. *Confidential communication on Bakunin*. Disponível em <https://www.marxists.org/archive/marx/works/1870/03/28.htm>. Consultado em janeiro de 2018.
- _____. *A guerra civil na França*. São Paulo: Boitempo, 2011.
- _____. *Crítica do Programa de Gotha*. São Paulo: Boitempo, 2012.
- _____. *Lutas de classes na Rússia*. São Paulo: Boitempo, 2013.
- MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*. São Paulo: Boitempo, 2007.
- _____. *Manifesto comunista*. São Paulo: Boitempo, 1998.
- MEILLASSOUX, Quénin. *Après la finitude*. Paris: Seuil, 2012.
- MEISNER, Maurice. *Mao's China and After: A History of the People's Republic*. Nova York: Free Press, 1999.
- MOORE, Jason. *Capitalism in the Web of Life*. Nova York: Verso, 2015.
- MORFINO, Vittorio. *Le temps de la multitude*. Paris: Éditions Amsterdam, 2010.
- NEGRI, Antonio. *Marx beyond Marx*. Nova York: Autonomedia, 1991.
- _____. *L'Anomalie Sauvage – Puissance et pouvoir chez Spinoza*. Paris: Éditions Amsterdam, 2007.
- NOVELLO, Mario. *Manifesto cósmico*. Disponível e, <https://cosmosecontexto.org.br/manifesto-cosmico/>. Consultado em janeiro de 2018.
- PLATÃO. *Oeuvres complètes*. Paris: Gallimard, 1940.
- POSTONE, Moishe. *Tempo, trabalho e dominação social*. São Paulo: Boitempo, 2014.
- PRIGOGINE, Ilya. *O fim das certezas*. São Paulo: Editora UNESP, 1997.
- READ, Jason. *The Micropolitics of Capital*. Albany: SUNY Press, 2003.
- ROSS, Kristin. *Communal Luxury*. Nova York: Verso. 2016.
- SARTRE, Jean-Paul. *O que é a subjetividade?* Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015.
- SCHMIDT, Alfred. *The Concept of Nature in Marx*. Nova York: Verso, 2014.

SIMONDON, Gilbert. *L'individuation à la lumière de notions de forme et d'information*. Paris: Éditions Jérôme Millon, 2005.

SKRBINA, David. *Panpsychism in the West*. Cambridge: MIT Press, 2005.

SPINOZA, Benedictus. *Obra completa I*. São Paulo: Perspectiva, 2014.

_____. *Obra completa III*. São Paulo: Perspectiva, 2014.

TESTART, Alain. *L'origine de l'État*, t.2. Paris: Éditions Errance, 2004.

TRONTI, Mario. *Operários e Capital*. Porto: Afrontamento, 1976.

TSÉ-TUNG, Mao. *Obras escolhidas*, vols. 1-5. São Paulo: Alfa Omega, 1979.

VERNANT, Jean-Pierre. *As origens do pensamento grego*. Rio de Janeiro: Difel. 2002.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Metafísicas Canibais*. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

WHITEHEAD, Alfred North. *Adventures of Ideas*. Nova York: Free Press, 1967.

_____. *Science and the Modern World*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

_____. *The Concept of Nature*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.

_____. *Process and Reality*. Nova York: Free Press, 1979.

WORMS, Frédéric. *Le vocabulaire de Bergson*. Paris: Ellipses, 2013.

ZOURABICHVILI, François. *Spinoza – Une physique de la pensée*. Paris: PUF, 2002.