

TEMÁTICAS

Ano 5 nº 9/10 2º Semestre 97

PÓS-GRADUANDOS EM CIÊNCIAS SOCIAIS
IFCH / UNICAMP

TEMÁTICAS

Ano 5 nº 9/10 2º Semestre 97

**PÓS-GRADUANDOS EM CIÊNCIAS SOCIAIS
IFCH/UNICAMP**

TEMÁTICAS

Publicação semestral dos pós-graduandos em Ciências Sociais do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas.

ISSN 1413-2486

Conselho Editorial:

Francisco Manuel C. C. de Almeida, Francisco Tadeu R. S. Rosa, José Estevão M. Arcanjo, Mara Jaqueline de Oliveira, Marcos Antonio Mattedi, Marcos Vinícius Pansardi, Maria Tereza D. P. Luchiari, Mariano Luis Sanchez, Miguel Angel A. Benitez, Nilce da Penha M. Panzutti.

Editor Responsável

Jesus J. Ranieri

Secretário de Redação

Ruy G. Braga Neto

Projeto gráfico/Editoração

Marilza A. Silva

Capa

Vlademir José de Camargo

Impressão

Gráfica do IFCH/UNICAMP

IFCH/UNICAMP

Diretor

Paulo Miceli

Diretor Associado

Rubem Murilo Leão Rêgo

Coordenação de Cursos de Pós-Graduação

Leila da Costa Ferreira

Sub-Coordenação de Doutorado em Ciências Sociais

John Manuel Monteiro

Sub-Coordenação de Pós-Graduação em Antropologia Social

Heloísa André Pontes

Sub-Coordenação de Pós-Graduação em Ciência Política

Rachel Meneguello

Sub-Coordenação de Pós-Graduação em Sociologia

Marcelo Siqueira Ridenti

SUMÁRIO

<i>Marx e a vigência contemporânea da racionalidade capitalista</i> Edilson José Graciolli	3
<i>Modernidade e educação em Émile Durkheim</i> Ely Guimarães dos Santos Evangelista	23
<i>Em defesa da vontade: particular e geral na metodologia de Max Weber</i> Edson Farias	67
<i>Sujeto político y orden social</i> Marcelo Carlos Altomare	107
<i>La actualidad de las categorías gramscianas para el análisis de la reestructuración productiva en curso</i> Ruth Sosa	151
<i>Embalagem: um processo social na diferenciação de mercadorias</i> Lucas Frazão Silva	183
Normas para apresentação de originais	205

SOLICITA-SE PERMUTA / EXCHANGE DESIRED

MARX E A VIGÊNCIA CONTEMPORÂNEA DA RACIONALIDADE CAPITALISTA

Edilson José Graciolli

RESUMO: A partir da problematização levantada pela tese de que o trabalho não seria, hoje, mais a atividade central na formação social capitalista, o artigo pretende examinar a pertinência da categoria *trabalho social*, tal qual se encontra no pensamento de Marx, com vistas a sustentar, de um lado, o caráter ineliminável do trabalho concreto, enquanto processo que produz valores-de-uso, e, de outro, a vigência contemporânea da lógica do trabalho abstrato.

UNITERMOs: Capitalismo; Sociologia Industrial; Trabalhadores.

O objetivo do presente artigo é examinar a tese do fim da centralidade do trabalho nas sociedades contemporâneas à luz do conceito *trabalho social* em Marx, do ponto de vista da sua pertinência mesmo no atual padrão de acumulação do capital, cujos traços distinguidores se encontram em torno do patamar tecnológico (articulado a partir das profundas inovações na microeletrônica, microbiologia e esfera energética), de processos de flexibilização na produção, no consumo e no gerenciamento da força de trabalho e, inclusive, do redimensionamento da divisão internacional do trabalho¹.

¹ A bibliografia atinente é vasta. Dentro da abordagem crítica da qual pretendemos

A tese em questão é, além de significativamente aceita nos meios acadêmicos, por assim dizer, "legitimada" por autores importantes, notadamente por Gorz, Offe e Habermas. Por sua capacidade de sintetizar a argumentação, Habermas é referência básica para tal tese, razão pela qual o citaremos. Para ele,

"... chegou ao fim uma determinada utopia que, no passado, cristalizou-se em torno do potencial de uma sociedade do trabalho (...). Acima de tudo, a utopia perdeu seu ponto de referência na realidade: a força estruturadora e socializadora do trabalho abstrato (...). Desde a metade dos anos 70 os limites do projeto do Estado social ficam evidentes, sem que até agora uma alternativa clara seja reconhecível. Em razão disso, gostaria de precisar minha tese: a nova ininteligibilidade é própria de uma situação na qual um programa de Estado social, que se nutre reiteradamente da utopia de uma sociedade do trabalho, perdeu a capacidade de abrir possibilidades futuras de uma vida coletivamente melhor e menos ameaçada" (1987, p.105-106)².

obter elementos para a análise que segue, destacamos SCHAFF, A., *A Sociedade Informática*, São Paulo, Brasiliense/Unesp, 1990; KATZ, C., *Novas Tecnologias – crítica da atual reestruturação produtiva*, São Paulo, Xamã, 1995; LOJKINE, J., *Revolução Informacional*, São Paulo, Cortez, 1995; LOJKINE, J., *A classe operária em mutações*, São Paulo, Oficina de Livros, 1990; HARVEY, D., *A Condição Pós-Moderna*, São Paulo, Ed. Loyola, 1992; OLIVEIRA, Carlos Alonso Barbosa de & outros (orgs.), *Mundo do Trabalho – crise e mudança no final do século*, São Paulo, Ed. Página Aberta, 1994; IANNI, O., *Teorias da Globalização*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1995.

² O debate sobre a perda ou não da centralidade da categoria trabalho nas sociedades contemporâneas é intenso. Conferir, a respeito, ANTUNES, R., *Adeus ao Trabalho?*, São Paulo/Cortez; Campinas/Ed. Unicamp, 1995; MAAR, W. L., "Fim da sociedade do trabalho ou emancipação crítica do trabalho social?", In: Vários autores, *Liberalismo e Socialismo: velhos e novos paradigmas*, São Paulo, Ed. da Unesp, 1995; GORZ, A., *Adeus ao Proletariado*, Rio de Janeiro, Forense, 1982; KURZ, R., *O Colapso da Modernização – da*

Há, evidentemente, uma identificação, operada por Habermas, entre centralidade do *trabalho* e centralidade do *trabalho abstrato*. Em termos marxianos, diríamos que Habermas universaliza a formação social centrada no trabalho abstrato, como se mudanças nessa maneira particular de organizar o trabalho social repercutissem, direta e necessariamente, no trabalho enquanto atividade social em toda e qualquer sociedade, existente ou que possa vir a existir.

O resgate – não pelo argumento da autoridade, mas pela capacidade de desvendar nexos, de lograr intelecção, acerca da sociedade capitalista contemporânea – do conceito marxiano de *trabalho social* é imprescindível à correta avaliação sobre a perda ou não da centralidade do trabalho.

O trabalho não existe. Ele é sempre social, vale dizer, efetiva-se no interior de relações sociais específicas. Ao analisar a *fórmula trinitária* (capital-lucro; terra-renda fundiária; trabalho-salário), Marx diz o seguinte sobre a pretensão de se conceber a forma social capitalista de organizar o trabalho como a única possível, ou mesmo de se enfocar o processo de intercâmbio entre o homem e a natureza sem considerá-lo socialmente:

"E, por fim, como terceiro elemento nessa união, um mero fantasma: 'o' trabalho, que não é nada mais que uma abstração e, considerado em si, nem sequer existe ou, se considerarmos o que se pretende dizer a atividade produtiva do ser humano genericamente, mediante a qual ele intermedia o metabolismo com a natureza, despojada não só de toda forma social e de toda determinação social do caráter, mas mesmo em sua mera existência natural, independente da sociedade, desligada de todas as sociedades e como exteriorização e afirmação da vida comuns ao

derrocada do socialismo de caserna à crise da economia mundial, São Paulo, Paz e Terra, 1992; OFFE, C., Trabalho como Categoria Sociológica Fundamental?, *Trabalho & Sociedade*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, vol. I; SILVA, J.P., Trabalho e Teoria Social: Habermas, Gorz e o conceito de sociedade dual, *Idéias*, Campinas, n. 2, Gráfica do IFCH/UNICAMP, julho/dezembro de 1995.

homem, que ainda não é, no entanto, social e ao homem socialmente determinado de algum modo" (1986, p.270).

Deve-se entender o qualitativo *social* tanto pela cooperação entre indivíduos que o trabalho implica, quanto por designar um processo que ocorre em um quadro de relações sociais específicas, determinadas, datadas historicamente e que, por isto mesmo, não podem ser eternizadas:

"... o processo de produção capitalista é uma forma historicamente determinada do processo social de produção em geral. Este último é tanto processo de produção das condições materiais de existência da vida humana quanto processo que, ocorrendo em relações históricoc-econômicas de produção específicas, produz e reproduz essas mesmas relações de produção e, com isso, os portadores desse processo, suas condições materiais de existência e suas relações recíprocas, isto é, sua forma sócio-económica determinada. Pois a totalidade dessas relações, em que os portadores dessa produção se encontram com a Natureza e entre si, em que eles produzem, essa totalidade é exatamente a sociedade, considerada segundo sua estrutura econômica. Como todos os seus predecessores, o processo de produção capitalista transcorre sob determinadas condições materiais que, no entanto, são ao mesmo tempo portadores de relações sociais determinadas, nas quais os indivíduos entram no processo de reprodução de sua vida. Aquelas condições, assim como essas relações, são, por um lado, pressupostos e, por outro, resultados e criações do processo de produção capitalista; são por ele produzidos e reproduzidos" (Marx, 1986, p.272).

A produção sempre corresponde a um processo levado a termo por *indivíduos em sociedade*, quer pela co-participação que deles se exige, quer pela vigência destas ou daquelas relações sociais que, no caso capitalista, são fundamentalmente as da propriedade privada dos meios de produção e a do regime de trabalho assalariado. E isto é decisivo. A própria possibilidade do

homem individualizar-se inscreve-se nos marcos da sociabilidade capitalista, que converte os agentes da produção em seres capazes de atos de vontade, ou seja, converte-os em pólos que se encontram no mercado na condição, meramente formal (legal), de igualdade jurídica. Mas isto supõe relações capitalistas de produção:

"Indivíduos que produzem em sociedade, ou seja a produção dos indivíduos socialmente determinada: este é naturalmente o ponto de partida. O caçador ou o pescador isolado e individual, com os que começam Smith e Ricardo, pertencem às imaginações desprovidas de fantasia que produzirão as robinsonadas do século XVIII (...). Quanto mais distantes nos remontamos na história, tanto mais aparece o indivíduo – e por conseguinte também o indivíduo produtor – como dependente e formando parte de um todo maior: em primeiro lugar e de uma maneira todavia inteiramente natural, da família e dessa família ampliada que é a tribo; mais tarde, das comunidades em suas distintas formas, resultado do antagonismo e da fusão das tribos. Somente ao chegar ao século XVIII, com a 'sociedade civil', as diferentes formas de conexão social aparecem diante do indivíduo como um simples meio para conseguir seus objetivos particulares, como necessidade exterior. Mas a época que gera este ponto de partida, esta idéia do indivíduo isolado, é precisamente aquela na qual as relações sociais (universais segundo este ponto de vista) chegaram ao mais alto grau de desenvolvimento alcançado até o presente. O homem é, no sentido mais literal, não apenas um animal social, mas um animal que somente pode individualizar-se em sociedade. A produção por parte do indivíduo isolado, fora da sociedade – fato raro que bem pode ocorrer quando um civilizado, que potencialmente possui já em si as forças da sociedade, se perde accidentalmente em uma região selvagem – não é menos absurda que a idéia de um desenvolvimento da linguagem sem indivíduos que vivam juntos e falem entre si (...). Por isto, quando se fala de produção, se está falando sempre de produção em um estágio determinado de desenvolvimento social, da produção de indivíduos em sociedade" (Marx, 1987, p.3-5).

Em passagem conhecida de *O Capital*, Marx busca estabelecer diferenças entre o processo de produzir e o processo de produzir sob a lógica capitalista, ou seja, o processo de produzir mais-valia, fixando negativamente, assim, as particularidades capitalistas, decorrentes das suas relações sociais de produção:

"A produção de valores-de-uso não muda sua natureza geral por ser levada a cabo em benefício do capitalista ou estar sob seu controle. Por isso, temos inicialmente de considerar o processo de trabalho à parte de qualquer estrutura social determinada. Antes de tudo, o trabalho é um processo de que participam o homem e a natureza, processo em que o ser humano com sua própria ação impulsiona, regula e controla seu intercâmbio material com a natureza (...). Pressupomos o trabalho sob forma exclusivamente humana. Uma aranha executa operações semelhantes às do tecelão, e a abelha supera mais de um arquiteto ao construir sua colmeia. Mas o que distingue o pior arquiteto da melhor abelha é que ele figura na mente sua construção antes de transformá-la em realidade. No fim do processo do trabalho aparece um resultado que já existia antes idealmente na imaginação do trabalhador. Ele não transforma apenas o material sobre o qual opera; ele imprime ao material o projeto que tinha conscientemente em mira, o qual constitui a lei determinante do seu modo de operar e ao qual tem de subordinar sua vontade (...). O processo de trabalho, que descrevemos em seus elementos simples e abstratos, é atividade dirigida com o fim de criar valores-de-uso, de apropriar os elementos naturais às necessidades humanas; é condição necessária do intercâmbio material entre o homem e a natureza; é condição natural eterna da vida humana, sem depender, portanto de qualquer forma dessa vida, sendo antes comum a todas as suas formas sociais" (1985, p.201-208).

Ao apontar para os elementos simples do processo de produzir (meios de produção, a força de trabalho e o próprio processo de trabalho), Marx está indicando a *desnecessidade* da modalidade burguesa de propriedade, o que significa afirmar que as classes proprietárias, elas mesmas, são

desnecessárias rigorosamente. Mais adiante voltaremos a enfocar a assertiva marxiana segundo a qual o trabalho é condição necessária, natural e eterna da vida humana, independentemente da formação social em que se dá.

Interessa-nos, agora, explicitar um primeiro argumento contrário à tese de fim da sociedade do trabalho. Trata-se de saber se nossa sociedade deixou de ser uma sociedade do trabalho abstrato, dimensão quantitativa do trabalho, que designa a atividade do *labour*³. Em uma palavra, nossa sociedade se estrutura ou não a partir do valor-de-troca? À mercantilização de bens e serviços corresponde ou não uma aspiral ascendente de reificação da totalidade social? As esferas política, jurídica, cultural, por exemplo, estão ou não geneticamente determinadas pela reificação?

A produção de valor-de-uso, de coisas socialmente úteis, pelo intercâmbio com a natureza, isto é, o trabalho enquanto processo produtivo, é um caráter do trabalho social. Mas este também possui um outro caráter, o de ser momento privilegiado de formação. O modo no qual se produz forma, molda, a totalidade social, seja na direção da auto-realização humana (emancipação), seja naquela caracterizada em Marx, em Lukács e na primeira geração da Escola de Frankfurt (principalmente Adorno, Horkheimer e Marcuse) pela categoria *reificação*:

"Assim como o sistema capitalista se produz e reproduz economicamente a uma escala cada vez mais alargada, também, no decurso da evolução do capitalismo, a estrutura da reificação penetra cada vez mais profundamente, fatalmente, constitutivamente na consciência dos homens. (...) A metamorfose da relação mercantil em coisa dotada de uma 'objetividade fantástica' não pode, pois, limitar-se

³ Labour, segundo Agnes Heller (1977, p.119-127), expressa o trabalho estranhado, alienado, enquanto *work* refere-se ao trabalho que produz valor-de-uso, que vale pela sua dimensão concreta. Obviamente, no capitalismo o processo deve ser, a um tempo, produtor de valor-de-uso e de valor-de-troca (dois fatores da mercadoria), onde aquele está subordinado a este, sendo apenas e tão somente o seu veículo.

à transformação em mercadorias de todos os objetos destinados à satisfação de necessidades. Imprime a sua estrutura a toda a consciência do homem; e as propriedades e faculdades desta consciência não estão ligadas somente à unidade orgânica da pessoa, aparecem como 'coisas' que o homem 'possui' e 'exterioriza', tal como os diversos objetos do mundo exterior. E não há, em conformidade com a natureza, qualquer forma de relação dos homens entre si, qualquer possibilidade para o homem de fazer valer as suas 'propriedades' físicas e psicológicas, que não esteja submetida a esta forma de objetividade" (Lukács, 1989, p.108-115).

Assumindo como válida a análise de Lukács, é imperativo dizer que o domínio do capital nunca foi tão presente quanto nos dias atuais. O mundo criado à imagem e semelhança da burguesia é, precisamente, aquele em que a mercantilização se intensificou (em profundidade e amplitude) e, consequentemente, a reificação impregnou as diversas esferas da vida social e mesmo privada. A supremacia do capital é a predominância do regime de trabalho assalariado, vale dizer, corresponde à universalização do aviltamento da força de trabalho à condição de mercadoria. O que temos, antes, é a reiteração da exploração do trabalho vivo como a base para o crescimento do capital em valores reais.

O incremento tecnológico ensejado a partir de meados dos anos 70, aliado ao que vem sendo chamado de *toyotismo*⁴, tem propiciado, no interior da lógica capitalista, uma taxa decrescente de uso. O imperativo da lucratividade se realiza tanto mais quanto bens e serviços forem precocemente consumidos. É a isto que Mészáros (1989) chama de sociedade descartável, onde as três dimensões fundamentais da produção capitalista são profundamente afetadas da seguinte forma:

⁴ Cf., a respeito, CORIAT, B., *Pensar pelo avesso – O Modelo Japonês de Trabalho e Organização*, Rio de Janeiro: Revan : UFRJ, 1994.

- bens e serviços devem ser consumidos muito velozmente, como descartáveis;
- instalações e maquinaria tornam-se prematuramente obsoletas, mesmo que ainda tenham utilidade social;
- força de trabalho tende a conviver com um desemprego estrutural massivo.

O sistema produtor de mercadorias é, outrossim, dissipador como um todo de recursos naturais. Segmentos dos movimentos em defesa do meio-ambiente podem, eventualmente, se estruturar com uma perspectiva crítica ao capitalismo; todavia, outros segmentos – talvez a maioria – articulam-se até mesmo em função de um controle sobre o ritmo em que a natureza é dissipada, sem, contudo, colocar em questão os elementos estruturais de tal fenômeno.

Que outra explicação para a descartabilidade social extremamente abrangente senão à da predominância do valor-de-troca como princípio societário organizador? Como sustentar que a sociedade atual não está mais centrada no trabalho abstrato? Da ótica da emancipação humana até seria bom que já tivéssemos superado a formação social cujo eixo básico é o trabalho abstrato. Todavia, parece que estamos longe disto.

Mas, ao estilo de Gorz, a sociedade contemporânea não enseja a possibilidade de uma sociedade do tempo livre, onde os indivíduos se dedicarão cada vez menos às atividades heterônomas para estarem, cada vez mais, disponíveis àquelas autônomas? Nas palavras do próprio Gorz:

"A industrialização moderna produz uma quantidade enorme de 'tempo livre', e a questão está em discutir o sentido que se deve dar às atividades desenvolvidas neste tempo livre. O sentido possível para o presente é o conceito de uma 'sociedade do tempo livre', em que todos encontram trabalho, mas precisam trabalhar cada vez menos com finalidades econômicas" (1991, p. 313 apud Maar, 1995, p.82).

Mais adiante, Gorz afirma que

"A lógica do capital, porém, é a única forma de racionalidade econômica pura que existe. Não há outra forma econômica racional de dirigir um empreendimento além da capitalista (...). Isto não significa que todas as atividades devem se subordinar a esta forma, nem que a racionalidade econômica pura deve predominar. O critério da eficiência exige o maior desempenho por unidade de trabalho, vivo ou morto, isto é, a maximização do lucro. Mas este critério é relevante apenas para uma parte restrita da 'troca com a natureza', (o trabalho instrumental) conforme Marx" (1991, p.150-1, apud Maar, 1995, p.85).

Gorz entende, portanto, que a lógica capitalista não pode ser superada na esfera do trabalho enquanto processo produtivo e que outras atividades podem ser estruturadas independentemente desta. A *gaiola de ferro* de Weber ganha, aqui, um cadeado inviolável e o canto do pássaro que a habita (a prevalência do valor-de-troca) em nada atinge outros ambientes.

Nada mais ilusório! Inicialmente é preciso dizer que o tempo livre engendrado na sociedade contemporânea não é coletivamente apropriado, a exemplo do que também continua ocorrendo com o resultado da produção capitalista. A redução da jornada de trabalho não se generaliza e tem estado, antes, bem distante de significativas parcelas das classes trabalhadoras, como no caso dos *tigres asiáticos*, onde se verifica um combinação da forma relativa de extração da mais-valia com extenuantes jornadas de trabalho, situadas entre 12 e 14 horas em setores como têxtil, calçadista e brinquedos, por exemplo. Via de regra, quando há redução da jornada de trabalho, esta vem acompanhada de redução salarial, por vezes endossada pelos próprios sindicatos de trabalhadores, como forma de diminuir os índices de desemprego.

Ou seja, o tempo livre, no balizamento da ordem do capital, não pode ser utilizado senão de forma capitalista, isto é, determinado pela acumulação. Nas palavras de Mészáros:

"... a adoção generalizada e a utilização criativa do tempo disponível como o princípio orientador da reprodução societária é, naturalmente, um anátema para o capital, uma vez que não pode ser adaptado à sua estrutura de auto-reprodução expansiva e de valorização (...). Todavia, em contraste total, tempo disponível, do ponto de vista do capital, é necessariamente percebido ou como algo a ser explorado no interesse da expansão do capital (desde a venda de ferramentas e materiais do tipo 'faça-você-mesmo' à extrema comercialização de toda 'atividade de lazer', seja ela sexo, culto religioso ou arte), ou como vã 'perda de tempo', que como tal não pode ser explorada. (...) A categoria de tempo disponível, como um princípio orientador, positivo e criativamente utilizável do intercâmbio social, é totalmente incompatível com os interesses da ordem estabelecida" (1989, p.38-9 e 52).

Não é possível aceitar nem o par-de-oposição proposto por Gorz (atividades heterônomas X atividades autônomas) nem o assumido por Habermas (mundo da vida X subsistemas, econômico e estatal), pela simples razão – obviamente descartada por estas análises – de que a totalidade social está reificada. Não há esfera social fundamental que esteja isenta da lógica capitalista. O trabalho social, ao contrário do que afirma Gorz, continua tendo o caráter formativo, não se restringindo, portanto, apenas ao aspecto instrumental. No entanto, o trabalho social na formação social capitalista forma e informa a produção e a reprodução da vida produzindo e reproduzindo as relações sociais que lhes são inerentes. A tese do fim da sociedade do trabalho abstrato cumpre uma função ideológica, uma vez que, ao dizer que podem ser organizadas atividades para além da lógica capitalista econômica⁵ (Gorz) ou atividades de interação comunicativa

⁵ A rigor, o que existe é a racionalidade capitalista, de forma alguma restrita ao âmbito econômico, uma vez que ela deve ser capaz de plasmar a totalidade social. Não é precisa, portanto, a formulação de Gorz, segundo a qual a racionalidade capitalista é econômica.

não contaminadas pelos subsistemas econômico e estatal (Habermas), ocultam o núcleo fundamental da totalidade social sob a égide do capital.

O capitalismo somente se reproduz se conseguir *naturalizar, eternizar*, no plano da subjetividade das classes trabalhadoras as relações sociais capitalistas. Marx apontou para isto quando disse que

"Não basta que haja, de um lado, condições de trabalho sob a forma de capital, e, de outro, seres humanos que nada têm para vender além de sua força de trabalho. Tampouco basta forçá-los a se venderem livremente. Ao progredir a produção capitalista, desenvolve-se uma classe trabalhadora que por educação, tradição e costume aceita as exigências daquele modo de produção como leis naturais evidentes" (1985, p.854).

Assim, do ponto de vista do trabalho abstrato, a sociedade atual continua a se estruturar sob a busca incessante da realização do valor-de-troca. A bem da verdade, esta é a mola propulsora da reestruturação produtiva⁶ em curso. Com o escopo de reverter a tendência de queda na taxa de lucro, a ciência e a tecnologia alcançam, hoje mais do que nunca, a condição de força produtiva, hiperdimensinonando uma característica já presente no capitalismo do século XIX:

"Se o processo produtivo torna-se esfera de aplicação da ciência, então... a ciência torna-se um fator, uma função do processo produtivo. Cada descoberta converte-se na base de novos inventos, ou de um novo aperfeiçoamento das formas de produção. O modo capitalista de

⁶ O texto de BRAGA, R., "Luta de Classes, Reestruturação Produtiva e Hegemonia", In: KATZ, C.& outros, *Novas Tecnologias – crítica da atual reestruturação produtiva*, São Paulo, Xamã, 1995, pp. 45-136, traz uma importante contribuição para esse debate, ao sustentar que a chamada acumulação flexível de capital é uma revolução passiva, em termos gramscianos.

produção coloca desde o início as ciências naturais a serviço imediato do processo de produção, ao passo que o desenvolvimento da produção oferece, em troca, os instrumentos para a conquista teórica da natureza. A ciência alcança o reconhecimento de ser um meio de produzir riqueza, um meio de enriquecimento. Desta maneira, os processos produtivos apresentam-se pela primeira vez como problemas práticos, que somente podem ser resolvidos cientificamente. A experiência e a observação (e as necessidades do próprio processo produtivo) alcançam agora, pela primeira vez, um nível que permite e torna indispensável o emprego da ciência... O desenvolvimento das ciências naturais (que também formam a base de qualquer conhecimento), como o de qualquer noção (que se refira ao processo produtivo) realizam-se, por sua vez, com base na produção capitalista que, pela primeira vez, oferece em ampla medida às ciências os meios materiais de pesquisa, observação e experimentação. Os homens de ciência, na medida em que as ciências são utilizadas pelo capital como meio de enriquecimento e, portanto, convertem-se elas mesmas em meios de enriquecimento, inclusive para os homens que se ocupam do desenvolvimento da ciência, competem entre si nos intentos de encontrar uma aplicação prática da ciência⁷.

O colossal crescimento tecnológico atual, em todos os seus ramos, constitui, do ponto de vista das forças produtivas, um pilar cada vez mais importante na acumulação capitalista. Ciência e tecnologia são ainda mais vitais quando o modo de produção capitalista se encontra globalizado. A polivalência exigida sobre trabalhadores altamente qualificados⁸ pode

⁷ MARX, K., *Progreso Técnico y Desarrollo Capitalista*, pp. 191-193, Apud IANNI, O., *Teorias da Globalização*, p. 156.

⁸ Essas características, polivalência e alta qualificação, estão presentes em um segmento relativamente restrito no universo de trabalhadores assalariados. Sobre elas, cf.

ocultar a natureza da ciência e da tecnologia, enquanto resultado do trabalho vivo, isto é, como expressão de trabalho passado. O saber e o fazer igualmente se subordinam ao acumular. É preciso, assim, superar uma certa *fetichização* da ciência/tecnologia, pois também elas são engendradas por relações sociais e não podem ser vistas como autônomas diante das circunstâncias que lhes originaram. Adorno, buscando responder às perguntas sobre como o nazismo foi possível e o que fazer para evitar sua reincidência, chamou a atenção para o risco acima mencionado:

"... no tocante ao consciente coisificado também se deveria observar a sua relação com a técnica, e isso não apenas em grupos pequenos. A relação com a técnica é tão ambígua quanto aquela, aparentada, com o esporte. Por um lado, cada período produz aqueles tipos de caráter de que necessita socialmente – os chamados tipos de distribuição psíquica. Um mundo como o atual, em que a tecnologia ocupa posição-chave, produz pessoas tecnológicas, afinadas com a tecnologia. Isso é bem racional: será mais difícil iludi-los, na sua própria área, e isso pode ser transferido para o âmbito mais geral. Por outro lado, a atual atitude para com a tecnologia contém algo de irracional, patológico, exacerbado. Isso está relacionado com o 'véu tecnológico'. As pessoas tendem a considerar a tecnologia como algo em si, como fim em si mesmo, como uma força com vida própria, esquecendo-se, porém que se trata do braço prolongado do homem. Os meios – e a tecnologia é a essência para a autopreservação da espécie humana – são fetichizados, porque as finalidades – uma existência digna do ser humano – são encobertas e arrancadas do consciente humano" (Adorno, 1986a, p.41-2)⁹.

CORIAT, B., op. cit.; LOJKINE, J., *A classe operária em mutações*; LOJKINE, J., *A Revolução Informacional*, (principalmente o capítulo XI, A divisão classista em questão).

⁹ Sobre o significado de véu ideológico, Adorno sintetizou-o na discussão sobre a impossibilidade de haver alguma dimensão na sociedade capitalista isenta do fenômeno da reificação: "... Já não há lugar fora da engrenagem social a partir do qual se possa

Voltemos a um aspecto que ficou apenas indicado. Referimo-nos à formulação marxiana segundo a qual o trabalho é a condição natural, necessária e eterna da vida humana. O que, em nossa perspectiva, Marx quer sublinhar é a impossibilidade do homem prover suas necessidades prescindindo do processo que cria valores-de-uso. O trabalho, em sua dimensão concreta, é atividade ineliminável da vida social. Porém, a emancipação humana é impensável sem a superação do trabalho estranhado, ou seja, sem a emancipação do trabalho, que inclui, necessariamente, controle coletivo da produção, redução do tempo de trabalho e auto-determinação do processo de trabalho¹⁰. Não se trata, portanto, do pesado fardo que o homem deve carregar, ao estilo do castigo bíblico imposto aos que comeram o fruto proibido... Esta é condição na qual se encontram as classes trabalhadoras sob a égide do capital. O trabalho como momento privilegiado da auto-realização humana exige a superação, digamos diretamente, da propriedade privada dos meios de produção.

nomear a fantasmagoria; só em sua própria incoerência é que se pode encaixar a alavanca. A isso é o que, há decênios, Horkheimer e eu queríamos nos referir com o conceito de 'véu ideológico'. A falsa identidade entre a organização do mundo e os seus habitantes mediante a total expansão da técnica acaba levando à reafirmação das relações de produção, cujos beneficiários entremes se procura de modo quase tão frustrante quanto os proletários se tornaram invisíveis" (Adorno, 1986b, p.73-4).

¹⁰ ANTUNES, R., op. cit., p. 81, referindo-se ao processo de emancipação do trabalho, diz que "... a ação efetivamente capaz de possibilitar o salto para além do capital, será aquela que incorpore as reivindicações presentes na cotidianidade do mundo do trabalho, como a redução radical da jornada de trabalho e a busca do 'tempo livre' sob o capitalismo, desde que esta ação esteja indissoluvelmente articulada com o fim da sociedade do trabalho abstrato e a sua conversão em uma sociedade criadora de coisas verdadeiramente úteis. Este seria o ponto de partida para uma organização societária que caminhe para a realização do reino das necessidades (esfera onde o trabalho se insere) e deste para o reino da liberdade (esfera onde o trabalho deixa de ser determinado, como disse Marx, pela necessidade e pela utilidade exteriormente imposta)...".

Todavia, para Marx, trabalho social não é apenas aquele que se dá no processo produtivo, sentido restrito. É práxis social também. Por isto Lukács pôde pensar o trabalho enquanto *protoforma* da atividade humana, dotada de uma intrínseca posição *teleológica*, isto é, que se estrutura com vistas a uma finalidade previamente posta:

"Com essas palavras, enuncia-se a categoria ontológica central própria do trabalho: mediante o trabalho, a colocação de uma finalidade no interior do ser material é realizada como formação de uma nova objetividade. Assim, o trabalho se torna o modelo de toda práxis social, dado que em toda práxis social são sempre realizadas colocações de finalidade, de um modo que – em última análise – é material, por mais ramificadas que sejam as mediações através das quais isso pode ocorrer. Naturalmente, não é preciso exagerar de modo esquemático esse caráter paradigmático do trabalho para a atuação dos homens em sociedade; é precisamente ao examinarmos as importantíssimas diferenças que poderemos captar a essencial afinidade ontológica, pois precisamente em tais diferenças deixa-se ver o fato de que o trabalho pode servir como modelo para compreender as outras atividades sociais finalísticas tão-somente na medida em que é a forma ontologicamente originária delas. O simples fato de que o trabalho realiza a colocação de uma finalidade é uma experiência elementar da vida cotidiana de todos nós: por isso, esse fato tornou-se um componente ineliminável de qualquer pensamento, desde as afirmações cotidianas até a economia e a filosofia" (Lukács, s/d, p.01).

Enquanto *protoforma*, o trabalho é a atividade originária, fundante, sem a qual outras ficam inviabilizadas, mesmo numa sociedade emancipada. Obviamente, não é a única, nem a mais importante; o que se sublinha, aqui, é a radical inversão que o trabalho não-estranhado, emancipado, deve operar no conjunto das atividades humanas. A auto-determinação implica controle do homem sobre o que faz, ou seja, dimensão *teleológica* e, neste

sentido, a humanização do trabalho é condição *sine qua non* à emancipação humana:

"O fato de ter interpretado o trabalho como forma original da práxis corresponde perfeitamente ao espírito dessa posição de Marx; o próprio Engels, muitas décadas mais tarde, enxergou no trabalho o motor decisivo do processo de humanização do homem" (Lukács, s/d, p.15).

A práxis social emancipada, em todas as suas manifestações (arte, cultura, política, filosofia, por exemplo), supera em muito a adaptação ao ambiente, o reino da necessidade, o materialismo vulgar e, principalmente, a subalternidade própria das sociedades de classe:

"Apenas no trabalho, na colocação da finalidade e dos meios de sua realização, a consciência, mediante um ato que ela mesmo dirige (ou seja, mediante a colocação da finalidade) ultrapassa a simples adaptação ao ambiente – condição essa que é comum, mesmo àquelas atividades dos animais que transformam objetivamente a natureza de modo involuntário – e põe-se a executar na própria natureza modificações que, para os animais, são impossíveis e até mesmo inconcebíveis. Ora, na medida em que a realização de uma finalidade torna-se um princípio transformador e informador da natureza, a consciência que impulsionou e orientou um tal processo não pode ser mais, do ponto de vista ontológico, um epifenômeno. Com essa constatação, o materialismo dialético distingue-se do materialismo mecanicista, que reconhece como realidade objetiva tão somente a natureza em sua legalidade. Marx separa com grande decisão o novo materialismo daquele antigo, ou seja o materialismo dialético do materialismo mecanicista, em suas famosas Teses sobre Feuerbach"
(Lukács, s/d, p.15)¹¹.

¹¹ A tese sobre Feuerbach em questão é a primeira, de um total de onze: "O principal defeito de todo materialismo até aqui (incluído o de Feuerbach) consiste em que o

Pensamos, com isto, ter logrado duas conclusões:

1) o trabalho concreto (*work*), enquanto atividade do ser social que dá respostas às suas carências criando valores-de-uso, apresenta caráter ineliminável em qualquer formação social, mesmo naquela que venha a realizar a emancipação humana. Nesta, o trabalho deixa de ser um meio de vida para, efetivamente, aparecer como auto-atividade, protoforma das demais atividades do gênero humano;

2) o capitalismo contemporâneo não só reafirma a prevalência do trabalho abstrato na condição de critério estruturador da totalidade social, como o faz em intensidade elevadíssima e sofisticada. A subordinação do valor-de-uso ao valor-de-troca vigora, na atualidade, sustentada em uma recombinação das formas absoluta e relativa da extração da mais-valia. O sentido último da atual reestruturação produtiva é, precisamente, o de aprofundar a subsunção real do trabalho no capital, através de uma permanente inovação no modo de produção, na produtividade do trabalho e na relação entre capitalista e assalariado. Visa-se, assim, a reprodução das relações sociais estruturantes do capitalismo.

As modificações do capitalismo, neste século, não invalidaram os elementos constitutivos que Marx apontou como tais na sociedade burguesa. E esta contemporaneidade do legado marxiano se explica pela *ontologia materialista* aí presente, onde o movimento do ser social é apreendido a partir do balizamento no interior da racionalidade capitalista.

objeto, a realidade, a sensibilidade, só é apreendido sob a forma de objeto ou de intuição, mas não como atividade humana sensível, com práxis, não subjetivamente. Eis porque, em oposição ao materialismo, o aspecto ativo foi desenvolvido de maneira abstrata pelo idealismo, que, naturalmente, desconhece a atividade real, sensível, como tal. Feuerbach quer objetos sensíveis – realmente distintos dos objetos do pensamento: mas não apreende a própria atividade humana como atividade objetiva. Por isso, em *A Essência do Cristianismo*, considera apenas o comportamento teórico como autenticamente humano, enquanto que a práxis só é apreciada e fixada em sua forma fenomênica judaica e suja. Eis porque não comprehende a importância da atividade 'revolucionária', 'prático-crítica'" (Marx & Engels, 1987, p.11).

Isto, obviamente, não equivale a sustentar que as condições capitalistas não se alteraram. Todavia, o que se inova não anula os elementos e relações invariantes do modo capitalista de produção.

ABSTRACT: Based on the issue raised by thesis that nowadays work would no longer be a central activity to social-capitalist formation, this article attempts to examine the validity of *social work* category as it appears in Marx's thought in order to support, on one hand, the unsurpassable feature of concrete work as a process that generates use-values and, on the other hand, the contemporary continuance of abstract labour logic.

KEYWORDS: Capitalism; Industrial sociology; Labour and labouring classes.

Referências Bibliográficas

- ADORNO, T., "Educação após Auschwitz", In: COHN, G. (org.), *Theodor W. Adorno*, São Paulo, Ática, 1986a (col. Grandes Cientistas Sociais: 54).
- "Capitalismo Tardio ou Sociedade Industrial?", In: COHN, G. (org.), *Theodor W. Adorno*, São Paulo, Ática, 1986b (col. Grandes Cientistas Sociais: 54).
- ANTUNES, R. *Adeus ao Trabalho? – Ensaio sobre as Metamorfoses e a Centralidade do Mundo do Trabalho*. São Paulo: Cortez; Campinas: Editora da Unicamp, 1995.
- Classe Operária, Sindicatos e Partido no Brasil – da Revolução de 30 até a Aliança Nacional Libertadora*. 3 ed. São Paulo, Cortez, 1982.
- FREDERICO, C. *O Jovem Marx – 1843-44: as origens da ontologia do ser social*. São Paulo, Cortez, 1995.
- GORZ, A. *Adeus ao Proletariado*. Rio de Janeiro, Forense, 1982.
- Und jetzt Wohin?*, Berlin, Rotbuch Verlag, 1991 *apud* MAAR, W.L., "Fim da Sociedade do Trabalho ou Emancipação Crítica do Trabalho Social?", In: VIGEVANI, T. & outros. *Liberalismo e Socialismo – velhos e novos paradigmas*. São Paulo, Editora da Unesp, 1995.
- HABERMAS, J., A Nova Intransparência, *Novos Estudos Cebrap*, São Paulo, 18, setembro de 1987.

- HELLER, A. *Sociología de la Vida Cotidiana*. Barcelona, Ed. Península, 1977.
- IANNI, O. *Teorias da globalização*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1995.
- KATZ, C. & outros. *Novas Tecnologias – crítica da atual reestruturação produtiva*. São Paulo, Xamã, 1995.
- LESSA, S. Lukács e o Marxismo contemporâneo. *Temáticas*, Campinas, 1(1/2): 95-126. gráfica IFCH/Unicamp, 2o. semestre 1993.
- LUKÁCS, G. *História e Consciência de Classe* – estudos de dialéctica marxista. 2ed. Rio de Janeiro, Elfos Ed.; Porto, Portugal, Publicações Escorpião, 1989.
- O trabalho como posição teleológica*. trad. Carlos Nelson Coutinho. (trata-se de um capítulo de *Ontología do Ser Social*). 15 p. Mimeografado.
- MAAR, W.L. "Fim da Sociedade do Trabalho ou Emancipação Crítica do Trabalho Social?", In: VIGEVANI, T. & outros. *Liberalismo e Socialismo – velhos e novos paradigmas*. São Paulo, Editora da Unesp, 1995.
- MARX, K. "Trabalho alienado e superação positiva da auto-alienação humana", In: FERNANDES, F. (org.), *Marx & Engels*. 3ed. São Paulo, Ática, 1989. (Coleção Grandes Cientistas Sociais: 36). pp. 146-164.
- MARX, K. *Elementos Fundamentales para la Crítica de la Economía Política – Grundrisse 1857-1858*. Volume 1. 15 ed. México, Siglo Veintiuno Editores, 1987.
- MARX, K. *O Capital*. Livro 1, volumes I e II. 10 ed. São Paulo, Difusão Editorial S.A., 1985.
- MARX, K. *O Capital*. Livro 3, volume V, 2ed., São Paulo, Nova Cultural, 1986.
- MARX, K. & ENGELS, F. "Tesis sobre Feuerbach", In:--- *A Ideología Alemã – I Feuerbach*. 6 ed. São Paulo, Hucitec, 1987. p. 11-14.
- MARX, K. & ENGELS, F. "Trabalho Assalariado e Capital", In *Obras Escolhidas*. volume 1, São Paulo, Alfa-Omega, s/d. p. 52-82.
- MÉSZÁROS, I. *Produção Destrutiva e Estado Capitalista*. São Paulo, Ensaio, 1989.

MODERNIDADE E EDUCAÇÃO EM ÉMILE DURKHEIM

Ely Guimarães dos Santos Evangelista

RESUMO: Este texto procura associar a questão da modernidade às categorias sociológicas de Durkheim. Neste contexto, interessa em primeiro lugar sua noção de pedagogia e de como se associam, na sua teoria, educação, moral e sociologia.

UNITERMOS: pedagogia, sociologia, educação.

1. INTRODUÇÃO

A sociologia de Durkheim, que o situa entre os clássicos da ciência social, consiste numa resposta aos problemas e dilemas postos pelo vir-a-ser da modernidade, que se sobrepõe, conflitivamente, aos resquícios da velha ordem ainda presentes na sociedade francesa ao tempo da consolidação da Terceira República. Sua preocupação com a ordem, numa sociedade dividida e moralmente abatida, se concretiza num trabalho persistente e rigoroso no sentido de delimitar o objeto da sociologia em sua especificidade e de estabelecer as regras do método de investigação sociológica. Ao mesmo tempo, é levado pela amplitude dos problemas, cuja explicação se apresenta como um desafio, a expandir o alcance da nova ciência, que se apresenta como ciência da moral, ciência

da educação e ciência das instituições, mas também como ciência dos ideais. O resultado consiste numa teoria da investigação sociológica e numa teoria da sociedade como um todo, em suas dimensões econômica, jurídico-política, moral, religiosa, cultural, científica, filosófica e educacional, abrangendo a estética e a dinâmica social, a constituição, o desenvolvimento e a manutenção da sociedade representada nas consciências individuais, como fato e como ideal coletivo.

Sensível à emergência de novos valores e novas sociabilidades – precondição para a reconstrução da nação, que deve se adequar ao modo de ser moderno, que a projeta para o futuro –, Durkheim articula uma teoria da educação que se fundamenta numa teoria da sociedade, cujo aspecto inovador, a despeito de seu cunho normativo, freqüentemente ressaltado pela crítica de seu pensamento, assim como do aspecto conservador atribuído a sua perspectiva positivista, consiste no recurso à história e no rigor metodológico para a explicação da educação, sempre referida ao homem concreto de uma sociedade, situado e datado, porém resultado de realizações pretéritas, cuja gênese clarifica o presente, condição para a antecipação do futuro inscrito na representação que a sociedade faz de si mesma.

As questões a partir das quais Durkheim problematiza a educação enquanto fato social explicável pela sociedade, muitas das quais ainda nos preocupam hoje, permitem vê-lo também como um clássico do pensamento educacional e justificam o objetivo de, neste ensaio, sistematizar uma leitura de suas formulações teóricas referentes à relação sociedade-indivíduo-educação.

2. SOCIEDADE E INDIVÍDUO

Qualquer sociedade é uma sociedade moral. (...) Porque o indivíduo não se basta, é da sociedade que recebe tudo que lhe é necessário, como é para ela que ele trabalha".

(*DTS*, v. 1, p. 261)¹.

Por que os indivíduos se associam? Por que se constituem em sociedades cada vez mais vastas e complexas? Como as sociedades se constituem, se transformam e se mantêm? Como se situa, neste processo, o indivíduo? São estas as questões-guia que parecem relevar do íntimo da sociologia de Durkheim. Pensar nelas possibilita compreender o que é a sociedade, bem como a relação sociedade-indivíduo em seu sistema, e o significado da educação no seu pensamento.

Da definição dos fatos sociais como coisas decorre a característica essencial dos mesmos de exercerem, por sua exterioridade, uma coerção sobre as consciências individuais. Desta perspectiva, Durkheim toma distância em relação à sociologia que o precedera. Esta, fundando a explicação da sociedade na consciência individual, terminava por recorrer à psicologia. Já no pensamento durkheimiano, não é do indivíduo que "pode provir a pressão exterior que [ele] sofre" (*RMS*, p. 89), mas da sociedade, totalidade viva que ultrapassa os indivíduos no tempo e no espaço, supera-os, tem autoridade sobre eles, que diante dela se inclinam.

São, contudo, os temas comteanos que inspiram Durkheim a postular como "aparente" a "antinomia" indivíduo-sociedade e a procurar a explicação dos conflitos de que sua sociedade é palco, "na transformação da solidariedade social devido ao desenvolvimento sempre mais considerável da divisão do

¹ As obras de Durkheim serão citadas ao longo do ensaio em forma de siglas. Nas referências bibliográficas, ao final do texto, apresentam-se os títulos e referências das obras a que se referem as siglas utilizadas.

trabalho" (DTS, v. 1, p. 49). Adverte, porém, que se esta divisão e seus efeitos são mais vivamente percebidos na atividade econômica, não se restringem a esta área da sociedade. A política, a administração, a educação, a área jurídica, a ciência, a arte são áreas em que esse fenômeno cada vez mais se faz sentir.

Percebida de "maneira confusa" pela "consciência moral das nações", esta questão tem "dividido os espíritos" no que se refere à apreciação do seu valor, resultando duas orientações diversas quanto à formação do homem: formação intensiva, voltada à função de integrar os esforços dos indivíduos no organismo social, e formação geral, extensiva, que destina o homem a bastar-se a si próprio (DTS, v. 1, p. 54). Assim, o estudo científico da divisão do trabalho social tem um sentido prático, uma vez que a segunda orientação é inaceitável, pois o indivíduo, longe de ser um *eu*, é, na verdade, um *nós* (CSA, p. 114).

Este é um dilema que perpassa toda a obra de Durkheim, em sua reflexão sobre a relação indivíduo-sociedade: uma concepção dual da natureza do homem, ser único permanentemente dividido em pólos antagônicos, egoísmo e altruísmo, respectivamente referidos ao ser individual, cujos desejos e paixões são infinitos, e ao ser moral, numa sociedade anômica que estimula o primeiro destes pólos, com vistas ao progresso, em face do qual Durkheim parece hesitar entre recusa e aceitação. "Não há ideal moral que não alie, em proporções que variam consoante as sociedades, o egoísmo, o altruísmo e uma certa anomia. (...) a vida social pressupõe simultaneamente que o indivíduo tenha uma certa personalidade de que estará pronto a abdicar se a comunidade assim o exigir, e que seja de certa forma receptivo às idéias de progresso. É por isso que não existe nenhum povo em que não coexistam estas três correntes de opinião que solicitam o homem em três direções divergentes e até mesmo contraditórias" (OS, p. 319). O equilíbrio, pois, destas três correntes de opinião é condição para a saúde da vida social, cuja tendência crescente em direção à socialização inclui o individualismo moral, não utilitário.

Individualismo e socialismo se revelam assim como antinomia aparente, pois, no curso de seu desenvolvimento, a sociedade tende à realização de ambos. Contrário à agressividade destrutiva que percebe na noção de luta de classes invocada como meio de construção de uma sociedade justa, Durkheim assevera que somente o conhecimento das leis sociais permite intervir nas causas que produzem os fenômenos sociais, a fim de acelerar o desenvolvimento da sociedade, que em sua essência se caracteriza pela democracia² e pela justiça social, como demonstra a crescente socialização das atividades sociais. “*Não se comprehende em virtude de que privilégio as funções económicas seriam as únicas em estado de resistir a este movimento*” (CSA, p. 208). O socialismo não é contrário à natureza das sociedades capitalistas, mas “*conforme à sua evolução natural*”. Assim, prescinde de “*as destruir para se instalar*” (CSA, p. 263).

É necessário, pois, oferecer uma resposta científica à questão, o que significa perguntar pela função da divisão do trabalho social, pelas causas das quais ela depende e pelo modo como se classificam as formas anormais que ela apresenta. O pressuposto é de que o inegável avanço da divisão do trabalho resulta da ocorrência de regularidades resultantes das relações entre causa eficiente, que produz o fato social, e a função

² A democracia é definida por Durkheim como a “*forma política pela qual a sociedade chega à mais pura consciência de si mesma*” não sendo esta uma invenção recente, mas o “*caráter que vão assumindo cada vez mais as sociedades*”. Sua explicação está na centralização das forças coletivas no órgão governamental, no desenvolvimento e ampliação de sua comunicação com a “*massa das consciências individuais*” e no desenvolvimento da capacidade de reflexão que acompanha o processo de diferenciação dos indivíduos e de complexificação das sociedades. “(...) o regime de reflexão permite, ao cidadão, aceitar as leis do país com maior inteligência, portanto, com menor passividade. Por isso que há comunicação constante entre os indivíduos e o Estado, o Estado já não é para eles, como força exterior, a imprimir-lhes impulso de todo mecânico”, mas “*a vida do Estado se liga à dos indivíduos, tal como a dos indivíduos se liga à do Estado*” (LS, p. 81-3). Esta é, em síntese, uma explicação da coesão social pelo consenso e não pela coerção material, aspecto que, observadas as devidas diferenças (entre outras, a referente ao projeto de sociedade), aproxima Durkheim de Gramsci.

deste na sociedade. Neste raciocínio, o meio social não só é visto como determinante, mas também como única possibilidade de se estabelecer relações de causalidade na explicação sociológica. O que, em síntese, significa reivindicar, para a ciência social, o mesmo caminho até então seguido pelas ciências que, ao se tornarem autônomas, adotaram o princípio do determinismo universal.

A interpretação encontrada em *A Divisão do Trabalho Social*, sobre a mobilização do instinto de conservação pela “*intensificação da luta pela vida*” num meio em que o volume e a concentração da população aumentam as necessidades a serem supridas e obrigam à diferenciação e à especialização individual e social, é retificada em *As Regras do Método Sociológico*, pela consideração do fato de que a luta pela vida não produz nem explica a divisão do trabalho, “*se as diferenças individuais não estiverem já suficientemente aumentadas, devido à indeterminação da consciência comum e das influências hereditárias*”, cujos resultados se expressam nas divergências individuais no que se refere a uma “*diversidade maior de gostos e de aptidões*” (*RMS*, p. 81), a partir dos quais os indivíduos, nas condições em que se encontram, se especializam.

Isto significa que a “*divisão do trabalho une ao mesmo tempo que opõe, faz convergir as atividades que diferencia, aproxima as que separa*” (*DTS*, v. 2, p. 58), o que pressupõe a existência de uma sociedade já constituída e, nela, laços morais que ligam os indivíduos, condição sem a qual, mediante a diversidade de interesses, inevitavelmente haveria a dispersão dos indivíduos, em vez de sua especialização e consequente divisão das funções sociais, até então comuns, e em vez, ainda, da composição de um todo coerente e harmônico em que se ajustem as funções que se dissociam.

Este resultado tem como causas forças puramente mecânicas e se explica também pela forma de transição da estrutura social simples para a organizada. Esta última, em seu processo de constituição, “*tenta utilizar a estrutura que existe e assimilá-la. A maneira pela qual as funções se dividem*

decalca-se então, tão fielmente quanto possível, sobre a sociedade que se encontra já dividida" (*DTS*, v. 1, p. 212). Neste processo, que requer tempo, a oposição entre as duas estruturas evolui pela regressão da primeira e desenvolvimento da segunda, que vai se tornando preponderante. Os segmentos que constituíam a primeira transformam-se em órgãos articulados entre si e subordinados a um órgão central de função moderadora, o órgão governamental, que representa, a cada momento, o tipo psíquico da sociedade.

O desenvolvimento das sociedades se caracteriza, portanto, pela continuidade de transformação de uma estrutura social em outra. Estabilidade e mudança, instituído e instituinte se expressam na forma anatômica, isto é, o substrato material da vida coletiva – que compreende a base territorial e suas configurações geográficas, a massa de população que nele se combina de uma forma determinada, as vias de comunicação, o estado da técnica alcançado –, e na vida intelectual e moral que se desenvolve a partir deste substrato, isto é, a fisiologia do corpo social. Representações e ações, maneiras de ser, pensar, sentir e agir se constituem e se consolidam. A estrutura e a função, objetos, respectivamente, da morfologia social e da fisiologia social, na divisão da sociologia proposta por Durkheim, em que os fenômenos se distinguem por graus de consolidação (*RMS*, p. 11) e as estruturas são funções que se consolidaram (*CSA*, pp. 132-137 e p. 98).

Este é o sentido lógico e histórico da classificação dos tipos sociais³. As sociedades, em que a coesão se dá pela divisão do trabalho, em que os indivíduos são unidos pelos laços da solidariedade orgânica, nascem das sociedades fundadas nas similitudes das consciências unidas

³ Na constituição dos tipos sociais se evidenciam aspectos pelos quais se creditam méritos à elaboração teórica de Durkheim em virtude do significado de seu empreendimento para uma teoria da investigação sociológica. Ver a respeito: FERNANDES, 1972, p. 71-2, p. 79, p. 190-8.

pela solidariedade mecânica. É a presença desta solidariedade e das normas que sancionam as rupturas de seus laços que possibilita a diferenciação das funções e a cooperação que esta supõe. Desenvolvida pelos “*movimentos intestinos*” (*DTS*, v. 2, p. 60) inerentes à complexificação da sociedade da divisão do trabalho, esta cooperação exige o desenvolvimento, por um lado, do Estado, cujas funções se ampliam e se diferenciam, e, por outro, do direito cooperativo, de sanções restitutivas.

A divisão do trabalho social tem, portanto um caráter moral, pois é moral a necessidade de ordem, de harmonia e solidariedade social, sendo assim contrária à anomia que caracteriza a realização das atividades econômicas, às formas patológicas da divisão do trabalho dela resultantes e às condições assim criadas, em que não se geram a solidariedade e o consenso espontâneo que em sua forma normal se produziriam, o que se manifesta no “*estado de perturbação moral*”, nos “*conflitos entre as classes*”, na elevação das taxas de crimes e de suicídio⁴, na desarticulação ou integração insatisfatória entre os diversos órgãos do organismo social.

A constatação das formas anormais da divisão do trabalho e de seus resultados conduz à conclusão de que as sociedades superiores têm como tarefa “*a realização de uma obra de justiça*” que resulte numa igualdade nas “*condições exteriores da concorrência*” (*DTS*, v. 2, p. 205), aí incluindo,

⁴ Em seu estudo sobre o suicídio, que inaugura o uso da estatística na investigação sociológica, Durkheim considera a expressão da anomia e do individualismo utilitário nas correntes suicidogêneas, que contribuem para uma elevação das taxas de suicídio dos tipos egoísta, anônimo e ego-anônimo, nos centros comerciais e industriais em comparação com o meio agrícola, o que evidencia uma correlação positiva entre o suicídio patológico e a anomia da atividade econômica, característica da civilização industrial. Além destas, outras relações são estabelecidas, na explicação da incidência de suicídio em grupos diversos, como religião, família, exército. Em última instância, o problema se coloca em termos do dilema entre a vida individual e a vida coletiva tal como se desenvolve na sociedade moderna.

além do respeito às aptidões naturais dos indivíduos, a extinção da herança e uma justa avaliação dos valores trocados, bem como a realização de uma disciplina moral, na qual as corporações profissionais, reorganizadas de modo a se adequarem às condições presentes, devem ser chamadas ao exercício de sua função moral que durante séculos exerceram⁵. Função semelhante é atribuída à escola, na qual a educação intelectual exigida pela sociedade moderna não se separa da educação moral, pela qual as novas gerações são construídas como seres morais.

O culto ao indivíduo, fundamento da moral nas sociedades da divisão do trabalho, é diverso do individualismo egoísta justificado pelo “progresso como dogma de fé”. Aquele tem sua origem nos primeiros movimentos de diferenciação do indivíduo, e se assume na sociedade um caráter religioso é porque tem como alvo, não o indivíduo empírico, mas “o homem em geral, a humanidade ideal, tal como a concebem os povos nos diferentes momentos de sua história” (OS, p. 336). Elemento constitutivo da divisão do trabalho social, este individualismo não afasta, ao contrário, une os indivíduos, “servidores” desta “obra comum”, a sociedade, cuja realização lhes exige o elevarem-se acima de si mesmos, o sacrifício de seus interesses egoístas e a comunhão neste ideal.

Certo de que “o bem-estar médio aumentou a todos os níveis da hierarquia social ainda que nem sempre segundo proporções equitativas”, Durkheim conclui que “o mal-estar que sentimos (...) revela, não uma maior miséria econômica, mas uma alarmante miséria moral” (OS, p. 389), o que evidencia a necessidade do exercício de um poder moral que, sem comprimir, pela resignação, os desejos, não permita o “livre curso dos apetites”. Este poder só pode vir da força moral da sociedade que, por meio de seus órgãos e da opinião pública, e em condições de justiça social, integre os indivíduos das

⁵ É frequente no pensamento durkheimiano a defesa da função social das corporações profissionais. O Prefácio à segunda edição de *A Divisão do Trabalho Social* é integralmente voltado para esta questão. O mesmo tema é também abordado em *O Suicídio* (p. 380-8).

diferentes classes, em torno dos ideais coletivos. Em sua concepção, o sentimento de justiça social é inerente à “*consciência moral das sociedades*”, de modo que “*as diferentes funções estão como que hierarquizadas na opinião e um certo coeficiente de bem-estar é atribuído a cada um segundo o lugar que ocupa na hierarquia*” (*OS*, p. 242).

O ideal moral de uma sociedade hierarquizada, cuja autoconsciência supõe a justiça social, assume expressão máxima no pensamento de Durkheim quando este se volta para o estudo da religião. A descoberta da importância da religião na vida social e da forma de abordá-la sociologicamente assinala, segundo ele próprio, uma reorientação no seu pensamento, após o curso sobre religião que ministrou em 1895.⁶

Nos estudos posteriores a 1895, a crítica à perspectiva organicista presente em *A Divisão do Trabalho Social* abre espaço à consideração dos ideais coletivos e sua eficácia própria. “*Diminui-se a sociedade quando não se vê nela mais que um corpo organizado que tem por objetivo cumprir certas funções vitais*” (*SF*, p. 139); “*a sociedade é, além disso, a morada de uma vida moral interior*” (*SF*, p. 136). Trata-se da alma da sociedade, do conjunto dos ideais coletivos que “*não são ideais abstratos, frias representações intelectuais desprovidas de toda eficácia, mas são essencialmente motores, uma vez que atrás deles há forças reais e atuantes: são essas as forças coletivas, forças naturais em consequência, ainda que morais, comparáveis às forças que atuam no resto do universo*” (*SF*, p. 139).

⁶ Cf. ALPERT, 1986, p. 149, citação de Durkheim a este respeito. Estudiosos do pensamento de Durkheim têm ressaltado os aspectos sobre os quais incide esta reorientação: afastamento do determinismo da base morfológica e deslocamento da análise para os universos ideológicos (ORTIZ, 1989b, p. 8-11); ampliação e precisão da teoria da anomia, ampliação da concepção de causalidade e abandono do estudo sobre o socialismo (LACROIX, 1981, p. 120-144).

Constituindo-se como um “conjunto de ideais”, no qual o mais elevado é o ideal moral, e como “um sistema de forças”, a sociedade é imperativa em relação ao indivíduo, coage-o e constrange. Pois ela só pode se manter e manter-se coerente “se existir entre os seus membros uma certa comunidade intelectual e moral” (CSA, p. 243). A sociedade, entretanto, também dá segurança ao indivíduo, por isso o atrai. E se ele dela depende, também ela depende dele, assim como da função por ele exercida na hierarquia que compõe o todo do organismo social.

Obrigatoriedade e desejabilidade são, portanto, características fundamentais do fato moral. A incorporação do imperativo categórico kantiano não elimina, pois, o fato de que, “para que possamos nos desempenhar como sujeitos, é necessário que o ato desperte de alguma forma a nossa sensibilidade (...), que se apresente a nós de certo modo, como desejável” (SF, p. 58). A isto não se segue, porém, que a conduta moral não exija sempre do indivíduo o esforço e a contenção, ou até mesmo uma violência em sua individualidade empírica, o que se explica pela dualidade de sua natureza.

Poder-se-ia pensar, do exposto, na inexistência de espaço para a ação e para a originalidade individuais? Penso que não. O problema da liberdade e do sentido da ação, freqüentemente levantado pela crítica ao seu pensamento, o próprio Durkheim o considera em vários momentos de sua reflexão sobre a relação indivíduo-sociedade. Já em *As Regras do Método Sociológico*, ao concluir, para sua própria surpresa, sobre a normalidade do crime, chama a atenção para a necessidade de que a autoridade da “consciência moral não seja excessiva; doutra maneira, ninguém ousaria levantar a mão contra ela e ela se cristalizaria facilmente numa forma imutável. Para que evolua, é preciso que a originalidade individual possa vir a lume; ora, para que a originalidade do idealista, que sonha ultrapassar o seu século, se manifeste, é necessário que a do criminoso, que está abaixo do seu tempo, seja possível” (RMS, p. 61).

Um exemplo caro a Durkheim, no sentido de afirmar a normalidade do crime e situá-lo como “parte integrante de toda sociedade sã”

(RMS, p. 58), é o de Sócrates. Julgado e condenado como criminoso, por exercitar sua liberdade de pensamento na interrogação dos valores, individuais e sociais, Sócrates prestou, não só a sua cidade, como à humanidade em geral, a grande contribuição de situar a moral em sua dimensão filosófica, isto é, da reflexão, cuja importância fundamental, enquanto atitude e enquanto prática, Durkheim não se cansa de ressaltar.

Em seus estudos sobre a religião e a educação, a perspectiva da transformação da sociedade, vista na eficácia dos universos ideológicos, é exemplificada por Durkheim na ação dos indivíduos e grupos em momentos históricos, como as Cruzadas, a Reforma, a Revolução Francesa, nos quais, pela intensificação das interações sociais, se produzem “*efervescências revolucionárias*” criadoras de novos ideais que ativam as paixões e as ações dos homens na luta pela realização dos mesmos.⁷

Um comentário de Durkheim sobre a Revolução Francesa, os princípios que a inspiraram e as festas cívicas instituídas para mantê-los vivos evidencia a dimensão de sua preocupação com a transformação social. Em suas palavras, “*se a instituição desapareceu rapidamente foi porque a fé revolucionária durou pouco; foi porque as decepções e o desânimo substituíram rapidamente o primeiro momento de entusiasmo. Mas ainda que a obra tenha abortado, ela nos permite imaginar que cedo ou tarde ela seria retomada. Não há evangelhos que sejam imortais e não há razão para se acreditar que a humanidade seja doravante incapaz de conceber outros*

” (FEVR, p. 506).

⁷ A este respeito, Filloux ressalta a necessidade de distinguir, no pensamento de Durkheim, desenvolvimento, entendido como evolução natural e contínua da sociedade, e transformação, referida às mudanças tributadas à vontade e à ação individuais. Considerando os limites à ação dos indivíduos e a “*funçãoativa da ciéncia social*” na transformação da sociedade em Durkheim, o autor interpreta que, na opinião deste, a transformação é “*apenas um momento do desenvolvimento*” (CSA, “*Introdução*”, p. 43-4).

A dimensão da transformação e da atuação dos indivíduos fica freqüentemente subsumida, nas interpretações do pensamento durkheimiano, pela prevalência da noção de sociedade em evolução natural. É possível, entretanto, considerando sua reflexão sobre a eficácia dos universos ideológicos na transformação social, uma leitura que, sem situar Durkheim como defensor do espírito revolucionário, reconheça em seu pensamento o verdadeiro sentido, por ele explicitado no Prefácio da segunda edição de *As Regras do Método Sociológico*, do preceito metodológico relativo ao tratamento dos fatos sociais como coisas, assim como da relação sociedade-indivíduo (pode-se ler “público-privado”, discussão tão atual) num momento de constituição da sociologia, em que a delimitação de um campo novo de estudo não se esbarrou apenas na filosofia, mas também na psicologia, no que diz respeito à ocupação de um espaço científico e um espaço institucional-acadêmico na França do final do século XIX.

Neste contexto, a ênfase na sociedade e em sua superioridade moral não impede a consideração de que os indivíduos têm o dever de “*lutar contra idéias morais que sabemos antiquadas, meros resquícios contra os quais a negação de sua validade pareça-nos ser o meio mais eficaz, não só no campo teórico mas também no terreno prático dos fatos*” (SF, p. 92-3), antes mesmo que a sociologia, em constituição, produzisse os conhecimentos que permitiriam o julgamento da moral. Neste, como em outros contextos de sua obra, fica estabelecida a relação entre ciência, explicação desinteressada do que foi e do que é, e arte, ação política.

Penso ser correto dizer que a persistente busca de rigor e objetividade científicos não expulsou o dever-ser da sociedade do pensamento de Durkheim. Afinal, lembrando apenas mais um exemplo, o que significa a distinção dos fatos normais, “*os que são como deviam ser*”, e patológicos, “*os que deviam ser diferentes do que são*”?

3. SOCIOLOGIA E EDUCAÇÃO: A CONSTRUÇÃO DO ESPÍRITO NACIONAL

“(...) as práticas educativas (...) são fatos de uma mesma espécie, competem à mesma categoria lógica; podem servir, portanto, de objeto de uma só e mesma ciência, a ciência da educação” (*ES*, p. 73).

Como Durkheim, cientista social e educador, numa sociedade anômica, que atravessa uma “*fase de transição e de mediocridade moral*”, em que “*os antigos deuses envelhecem ou morrem, e não nasceram outros*” (*FEVR*, p. 505), pensou a educação, um século atrás? Quais aspectos de sua reflexão permanecem presentes, atuais e/ou reclamando atualização? Como, enfim, se justifica situar Durkheim no binômio “modernidade e educação”?

A epígrafe e as próprias questões já indicam a perspectiva em que, neste ensaio, se coloca o pensamento pedagógico durkheimiano: nos quadros da sociologia científica, em cuja construção Durkheim se empenhou, para dar conta da explicação do objeto – a sociedade em sua problematiceidade – que a reclamava. Desta perspectiva, as preocupações de Durkheim com o fato educação se constituem em resultado e objetivo de suas formulações teórico-metodológicas, pelas quais o educador e cidadão se une ao cientista social, elegendo a educação como eixo temático de sua sociologia.

A compreensão desta escolha ele próprio nos oferece, quando estabelece, em *As Regras do Método Sociológico*, como critério da experimentação em sociologia a busca dos fatos de maior valor explicativo. Assim, em *A Divisão do Trabalho Social* Durkheim se atém à explicação da transição de um tipo de solidariedade ao outro na constituição e diferenciação do indivíduo, na e pela sociedade, que se diferencia e se complexifica. Os efeitos do desenvolvimento de formas anômicas da divisão do trabalho são teorizados, e, a partir da classificação dos tipos de suicídio, a reflexão sobre o caráter patológico

atribuído à elevação das taxas de alguns de seus tipos evidencia a correlação positiva destes com a forma assumida pelo desenvolvimento das atividades econômicas na sociedade moderna, após ter sistematizado, em *As Regras...*, o método de investigação da sociologia.

Nesta sistematização, transcende a filosofia e a metodologia positivistas de então pela crítica ao reducionismo na ciência social, no que se incluem aspectos de seu próprio trabalho, e argumenta em favor da necessidade e da possibilidade da experimentação em sociologia, cujos fenômenos de estudo se distinguem daqueles tratados pelas demais ciências apenas no que se refere ao maior grau de complexidade dos primeiros, o que “*pode muito bem significar que o emprego do raciocínio experimental em sociologia oferece mais dificuldades ainda que em outras ciências; mas não se vê por que seria radicalmente impossível*” (*RMS*, p. 110). E, considerando as múltiplas e intrincadas relações entre os fenômenos que dificultam a determinação de suas causas e efeitos, defende o uso do método das variações concomitantes em sociologia, de modo a combinar observação, dedução e comparações na elucidação das relações causais, chamando a atenção para o fato de que neste caso os resultados deverão ser objeto de interpretação (*RMS*, p. 115).

Ao estudo das instituições deve-se aplicar, portanto, um raciocínio conceitual interpretativo, instrumentado pela história e pelo método comparativo, com vistas à explicação de sua gênese, das múltiplas condições e variações do meio social que as geraram, em relação às variações que apresentaram em seu desenvolvimento, assim como em sua correspondência às necessidades gerais do organismo social. Tal é o exemplo que Durkheim nos oferece, ao analisar a evolução pedagógica da França, articulando aspectos econômicos, políticos e socioculturais, com destaque às energias ou forças sociais acumuladas que, podendo se liberar das questões relativas à conservação da vida, se aplicam nos ideais coletivos que mobilizam os homens, multiplicam as interações sociais,

criam “momentos de efervescência” nos quais se efetiva um impulso do processo civilizatório, com repercussão nos progressos do ensino⁸.

A compreensão da importância dos ideais na “ordem social, enquanto processo de transformação e desenvolvimento” (FILLOUX, 1975, p. 44) foi apreendida por Durkheim no sentido da eficácia da religião, como força de coesão social. A ausência desta coesão na sociedade moderna produz uma sociedade anômica, contrária à natureza da divisão do trabalho e à harmonia social, condição e situação que conduzem os homens em dois sentidos contraditórios, sob a forma de apelos constitutivos de sua natureza, e se expressam na obra *As Formas Elementares da Vida Religiosa*, encaminhando Durkheim, em face do processo de laicização e de insuficiência crescente do poder de unificação dos indivíduos pela religião, para a explicação científica da educação, fato social.

A escola, instituição específica de educação, cuja função consiste em transformar os indivíduos de cada geração em seres sociais, pode então ser vista como um laboratório no qual teoria e prática se unificam na busca da solidariedade e da harmonia, numa sociedade que se divide orientada por ideais conflitantes, divergentes, expressão da rapidez em que se dera a transição de um tipo de solidariedade ao outro, repercutindo na saúde da vida social, afetada por uma defasagem entre os processos de diferenciação e integração.

Valores, crenças e tradições que soldam os elementos sociais perderam sua força na nova estrutura social, e esta, em sua constituição, não gerara ainda a preponderância de outros capazes de lhe dar sustentação. Estes se anunciam, estão em emergência. O estudo

⁸ Segundo Lukes (1977), “o esquema esplanatório” de Durkheim em *A Evolução Pedagógica na França* “não é monocausal, nem unilateral” (p. 381). Giddens (1978) ressalta a este respeito “a importância da história para a explanação sociológica” nesta obra, em que Durkheim “tentou mostrar que a teoria e a prática da educação estavam passando por um processo de mudança que refletia o processo experimentado pela sociedade em geral” (p. 56).

científico da moral evidenciaria os valores que a nova ordem reclamava, tornando possível a determinação dos fins e meios da educação dos indivíduos nas novas maneiras de ser, pensar, sentir e agir. A escola surgia, então, como campo de ação singular, no processo de socialização das instituições modernas fundamentado na ciência da moral, objetivo primeiro de uma sociologia que se constrói como aquela que “*veria no espírito de disciplina a condição essencial de toda vida em comum*” (RMS, p. 108).

O pensamento durkheimiano, no qual a questão moral é o centro e o horizonte, se desdobrará numa teoria da ação em que, se se estabelece uma distinção entre ciência, expressão desinteressada do real, e arte, ação política, se define, no mesmo contexto, a passagem da explicação científica à ação normatizadora. ‘*Mas, diz-se, se a ciência prevê, ela não comanda. É verdade; ela diz-nos somente o que é necessário à vida. Mas, supondo que o homem queira viver, como não ver que uma operação muito simples transforma imediatamente as leis que ela estabelece em normas de conduta? Sem dúvida, transforma-se então em arte; mas, a passagem de uma a outra faz-se sem solução de continuidade*” (DTS, v. 1, p. 46).

Neste sentido, a sociologia durkheimiana se articula com a política educacional da Terceira República, em cujo contexto uma ampla reforma educacional é empreendida, visando à consolidação do sistema público de ensino em seus três níveis e a adequação de cada um destes ao papel que lhes cabe na construção da nação: educar o homem racional e moral requerido pela nova ordem. É como professor universitário, na Faculdade de Letras de Bodeaux e, posteriormente, na Sorbonne, que Durkheim se situa como sociólogo e como pedagogo no esforço de profissionalização dos professores. Ressalte-se que, desde 1887, e ao longo de quase trinta anos, Durkheim divide seu tempo entre as atividades de cientista social e a docência, que incluía as aulas de ciência da educação nos cursos de formação de professores. Antes disto, ao optar pela docência, em 1882, segundo sugestivo depoimento de

Georges Davy, Durkheim “*se sente chamado a desempenhar, para além da prática do ensino, (...) um papel na reconstrução da França ferida pela derrota*” (*apud* LACROIX, 1984, p. 34).

Esta vontade política se mantém na atividade científica de Durkheim, na escolha de seus temas de investigação, e se manifesta em sua teoria e prática da educação. Convém lembrar aqui a interrogação sobre o valor em “*se esforçar por conhecer o real, se o conhecimento adquirido não nos pode servir em nada na vida prática*” (RMS, p. 42), cuja resposta consiste em reafirmar o ideal de rigor e objetividade, pressuposto no método sociológico, como possibilidade e garantia de “*reivindicar os direitos da razão sem cair na ideologia*” (RMS, p. 42), e assim, com conhecimento de causa, esclarecer a prática, o que permitirá “*não (...) mais (...) perseguir desesperadamente um fim que foge à medida que se avança, mas de trabalhar com regular perseverança para manter o estado normal, restabelecendo-o se está perturbado, reencontrando suas condições se vierem a mudar*” (RMS, p. 65).

Perseverança, de fato, é o que se evidencia nos escritos e atividades pedagógicos de Durkheim, que, em sua aula de abertura do curso sobre o ensino secundário na França, em 1902, afirma seu interesse de longa data em relação a este nível de ensino, ao qual se aliava a urgência da questão posta pela reforma anunciada para o mesmo. Declara-se então preparado para tratar do tema, e assume, como factível de execução, o ideal reformador, assim como se coloca na posição de quem está pensando para o mundo, a partir de uma sociedade que se adiantara no processo de autoconsciência (EM, p. 237).

Seu interesse pela questão pedagógica é amplo e revelador da sintonia entre ensino e pesquisa sociológica da educação. Os temas estudados abrangem a educação intelectual, em relação à qual discute disposições mentais do educando e componentes curriculares⁹; a

⁹ Ver a respeito: CHERKAOUI, 1978.

educação moral, sobre a qual estabelece os elementos da moralidade, detalhando a questão da constituição destes no educando; a história da educação e das doutrinas pedagógicas, consideradas “*documentos acerca do espírito do tempo*” (*ES*, p. 130).

Tais estudos permitem ao sociólogo colocar como elemento de formação de professores o conhecimento científico da realidade na qual iriam atuar como profissionais, contribuindo para o enfrentamento da circularidade negativa entre educação e sociedade, o que assim se expressa em *O Suicídio*: “*dado que cada nova geração é educada pela anterior, seria necessário que esta se corrigisse antes de empreender a correção da segunda*” (p. 375). As profundas mudanças ocorridas nas sociedades européias requeriam mudanças igualmente profundas no ensino e, consequentemente, um trabalho que articulasse as funções dos professores com as funções da sociedade.

Para isto, uma cultura pedagógica não pode absolutamente prescindir de uma cultura sociológica. É a esta cultura que Durkheim visa com seus cursos sobre a educação moral na escola primária e o curso sobre a evolução do ensino secundário na França. Em ambos, trata da educação moral e intelectual, empreendendo uma síntese de sua sociologia moral – no que revela aquela motivação de que nos fala G. Davy, na efetivação da relação entre ciência e arte pela intermediação da pedagogia –, e explicita a dimensão política da educação, em sua concreticidade real e na sua representação teórica.

A distinção entre os termos “ciência”, “pedagogia” e “educação” é inicial em *L'Éducation Morale*. Ao fazê-la, Durkheim se anuncia como pedagogo (p. 1). A sociologia – ciência da educação, pois a educação, fenômeno social que é, se explica pela sociedade – fundamenta a pedagogia, fornecendo-lhe a explicação desinteressada do que é a educação em termos de sua gênese, causas e funções, e a segunda, entendida como reflexão metódica da educação, informa a prática do professor, seu saber-fazer, a arte de educar.

Desta forma, a reflexão é afirmada como atitude e prática do educador, pois somente ela, por ser “*inimiga da rotina*”, pode manter o professor em “*estado de alerta*” e, assim, dotá-lo da flexibilidade que “*permite variar, evoluir, adaptar-se à diversidade das circunstâncias e dos meios*” (EPF, p. 12). Mas também a “*fé pedagógica*” é considerada elemento necessário ao trabalho do educador, uma “*missão*”, numa analogia com o trabalho do sacerdote, ao qual, no contexto de secularização da moral e no que diz respeito à educação, substituiria. Assim, se a autoridade do sacerdote tem origem e se fortalece na fé em relação à palavra revelada, da qual é o intérprete, o professor, tradutor do espírito de sua pátria, deve fundar sua autoridade em sua fé na grandeza de sua missão de criar o homem novo reclamado pela sociedade.

Mas é como homem de ciência que Durkheim se propõe abordar o tema, ou seja, utilizando o método de investigação das ciências históricas e sociais, único que possibilita um conhecimento das coisas por dentro delas, na sua gênese e nas carências que elas atendem. “*A referência que faço à fé pedagógica não significa que tenho a intenção de pregar alguma. Estou aqui como homem de ciência. Mas acredito que a ciência das realidades humanas pode orientar proveitosamente a conduta humana*” (ES, p. 129).

Este conhecimento do ensino secundário como um todo permitiria aos futuros professores uma reflexão informada pela ciência, resultando num trabalho de cooperação que, estendendo-se por toda a vida, deveria ter início na universidade¹⁰, na qual se preparam para

¹⁰ Ao enfatizar a necessidade da reflexão do corpo de professores sobre a atividade global para a qual cada um realiza uma parte, visando à unidade da mesma, Durkheim chama a atenção para um fato que ainda hoje nos preocupa: a fragmentação do trabalho pedagógico de formação de professores na universidade, na qual os futuros professores fazem os seus estudos em grupos que não se encontram para uma visão de conjunto da função que vão desempenhar, ou para uma reflexão da educação, enquanto fenômeno social e como uma “*missão comum*”, o que se reproduz na fragmentação do trabalho pedagógico, no ensino secundário (ES, p. 104). Outro aspecto discutido por Durkheim

formar uma opinião do dever-ser da cultura, para dar vida à reforma do ensino e à escola, porque conhecedores de seus elementos constitutivos. Pois a escola, como todo sistema, é formada pelo instituído, a tradição, sob que se constitui toda uma vida, idéias nascidas no interior do sistema que o forçam a transformar-se. Estas idéias são o instituinte, tendências que buscam se afirmar e que devem ser identificadas em suas relações com a realidade que lhes dá origem e promovidas (*ES*, p. 122).

A compreensão da modernidade como “*um movimento que arrasta o mundo que nos rodeia e nos arrasta com ele*” (*ES*, p. 112) reforça a convicção de que à sociologia cabe a explicação da educação que, neste e por este movimento, a sociedade estava a exigir. Porque a educação é sempre referida a um homem situado e datado, vivendo concretamente numa sociedade determinada, num momento determinado de sua evolução, compete à sociologia a determinação de seus fins. A psicologia estabeleceria os meios para atingi-los, naquilo que diz respeito às características psicológicas específicas da criança, pois, considerando a natureza social dos meios empregados na educação, nestes também cabe à sociologia matéria de decisão. Esta fornece, pois, ao educador, “*um*

(*EPF*, cap. 27), o desenvolvimento das categorias do pensamento, que significa pensar conforme o pensamento científico, pode também ser transferido para as discussões contemporâneas sobre a formação de professores em nossa universidade. Durkheim argumenta em favor do ensino da metodologia das ciências pelo próprio professor da área, e não nas aulas de filosofia (trazendo para a discussão de hoje, não nas faculdades de educação), uma vez que aprender a ciência não se limita a conhecer os resultados a que as mesmas chegaram, mas assimilar os processos mentais e métodos que permitiram esses resultados, o que só pode ser ensinado por aqueles que os tenham vivido. Esta é uma discussão presente hoje na universidade brasileira, envolvendo professores das faculdades de educação e dos institutos básicos, resultando em soluções que incluem remanejamento de professores e disciplinas, a constituição de comissões mistas de professores das diferentes unidades que oferecem os cursos de licenciaturas, com vistas a uma coordenação conjunta de cada curso, e mudanças curriculares.

corpo de idéias diretrizes”, dando sustentação e significado ao seu trabalho, prendendo-o ao mesmo (ES, p.122). A relação de dependência muito mais estreita da pedagogia com a sociologia do que com qualquer outra ciência consiste, assim, no corolário do “*axioma fundamental de toda especulação pedagógica*” expresso na afirmação da “*natureza eminentemente social da educação, seja por suas origens, seja por suas funções*” (ES, p. 92).

O conhecimento da educação enquanto fato social deve ser buscado na história do ensino, “*a melhor das escolas pedagógicas*” (EPF, p. 16), em sua gênese e nas modificações por ele sofridas em termos da organização escolar, das leis e regulamentos que disciplinaram o seu funcionamento, do ideal pedagógico de formação do homem em cada momento, em sua relação com as forças sociais presentes.

A oposição, apenas aparente, entre o velho e o novo é descartada, pois o presente, não sendo um em-si, mas o prolongamento do passado, acréscimo gradativo dos elementos deste, em que se abriga grande parte do seu significado, não pode dele se abstrair. Em face da imediatez envolvente do presente, que direciona a visão somente para aquilo que ditam as vontades pessoais – o que é necessário, mas unilateral –, o conhecimento da história da educação se revela como um “*contrapeso*”, permitindo evitar erros no futuro, corrigir erros do passado que se mantêm influentes, resgatar acertos que sucumbiram no “*ardor da luta pelo novo*”, que, entretanto, ainda se demonstram válidos nas condições presentes. É necessário fazer este inventário, pois, “*ao mesmo tempo que nos fornece um melhor conhecimento do presente, nos permitirá a revisão do nosso passado, colocando em evidência erros de que precisamos tomar consciência, pois deles somos herdeiros*” (EPF, p. 24).

Reconstruir o ensino secundário, em sua gênese, atende, assim, a um duplo objetivo: trazer a discussão para o que é fundamental, a questão sobre que espécies de realidades devem se constituir em objetos sobre os quais as mentes devem se aplicar, e retirar de cada momento da

evolução deste ensino as aquisições que, comparadas as condições passadas e presentes, se evidenciem como ainda válidas, em face das necessidades atuais. A finalidade última é pensar, no contexto da reforma, como o ensino deve se organizar na busca de seu objetivo: criar o ser social que, dada a complexidade do mundo moderno, não pode prescindir da reflexão.

Neste sentido, o princípio de unidade de direção, inherente ao ensino cristão desde suas origens, e pelo qual a escola se constitui num meio de formação, ao mesmo tempo intelectual e moral, mantém-se válido para a educação intelectual, no contexto de secularização da moral, pois também neste a educação não tem por objetivo adornar a mente com os conhecimentos, mas sim formar o espírito, constituir na criança um estado interior profundo que a oriente e direcione num caminho definido, não só na infância, mas por toda a vida.

Deduzida da história, a concepção da escola como “*um feixe de forças intelectuais*”, constituído pela geração instruída concentrada para instruir a seguinte, sustenta a conclusão de que o ensino que nela se realiza “é tanto mais elevado quanto mais concentrado for este feixe” (EPF, p. 137), pois desta concentração resulta a constituição da escola como um meio moral, no qual os professores de diferentes áreas se unem no objetivo que dá sentido à sua prática: formar o espírito do educando, “*acordar a mente para a reflexão, exercitar e fortalecer as faculdades especulativas (...) desenvolver a aptidão para uma correta apreensão da realidade humana e natural*” (EPF, p. 361-2).

Assim, na pedagogia realista de Durkheim definem-se, como realidades sobre as quais se deve aprender a fazer idéias claras e distintas, implicadas nos atos de julgar, avaliar, raciocinar refletir, dois eixos curriculares: o que diz respeito à realidade do homem e o que se refere à realidade da natureza. O ensino humanístico e o científico se completam, concorrendo, ambos, para a realização do objetivo presente na

cosmologia religiosa, desde a religião mais primitiva: fornecer ao homem os meios lógicos de distinguir as coisas do universo do qual é parte, de formar deste uma concepção e nele se situar, pois, para substituir o ensino religioso, a escola laica deve dar conta da função que aquele vinha cumprindo na história das sociedades.

Os conteúdos do primeiro eixo se encontram na história da civilização, num estudo que se caracterize por evidenciar o homem em sua complexidade. Grécia e Roma são mantidas como exemplares, e na história moderna o destaque vai para a história nacional. Neste eixo também se inclui o estudo das literaturas, que é “*onde se fixa o principal das civilizações*” (EPF, p. 380). Já o segundo eixo corresponde às ciências físicas e biológicas. Um terceiro eixo, constituído pelo ensino da língua e da gramática, situa-se na base dos anteriores, compondo-se assim a tripla cultura que, no ensino secundário, determina objetos e meio de aplicação da mente para que nela se desenvolvam as categorias lógicas do entendimento humano, constitutivas da mente e da vontade dos educandos. Conteúdos e métodos de ensino são vistos, pois, como meios de formação intelectual e moral, e não como fins em si mesmos.

A discussão relativa à predominância no ensino secundário seja das letras, seja das ciências, oposição destituída de sentido, não toca no problema fundamental deste ensino. O pensamento durkheimiano, ao voltar-se para a explicitação da dimensão social da educação, se orienta para a busca da dimensão educativa do ensino primário e secundário, a amplitude de seu alcance, que não diz respeito ao objetivo utilitário de preparar para as atividades industriais e comerciais, mas tem como fim último a vida moral, o que define a sua natureza fundamentalmente articuladora da cidadania e moral republicana, formadora e sustentáculo de uma sociedade civil forte, compatível com o significado cultural e político da França de então na Europa e no mundo.

Derivada da concepção de sociedade e do indivíduo, assim como das relações entre ambos, uma definição contextual de educação,

fundamentada na autoridade e ascendência moral da sociedade, situa a escola como instituição de fundamental importância no contexto de perturbações decorrentes do processo de modernização e de expansão do capitalismo e na laicização da cultura que lhe é inerente, processo que determina, a um só tempo, a dupla função da educação (leia-se escola como meio moral), com seus fins relativos à educação moral e à educação intelectual, indissociáveis, na edificação de indivíduos partícipes da sociedade, que “não pode abandonar as categorias [de pensamento] ao livre arbítrio dos particulares sem se abandonar a si própria” (FEVR, p. 46). Nesta definição, a educação consiste “na ação exercida, pelas gerações adultas, sobre as gerações que não se encontram ainda amadurecidas para a vida social; tem por objeto suscitar e desenvolver, na criança, certo número de estados físicos, intelectuais e morais, reclamados pela sociedade política, em seu conjunto, e pelo meio especial ao qual ela é, particularmente, destinada” (ES, p. 51).

Esta definição suscita a questão da liberdade e autonomia do indivíduo, valores fundamentais da moral individualista, característica da sociedade moderna, cuja importância o próprio Durkheim defende. Para ele, entretanto, a oposição entre liberdade e autoridade é desprovida de sentido, pois estes dois termos, na verdade, são correlatos. “A liberdade é filha da autoridade bem compreendida. Porque ser livre, não é fazer o que se queira; é ser-se senhor de si, saber agir pela razão praticando o dever” (ES, p. 68). É função da educação criar o ser moral e intelectual que tal concepção de liberdade supõe.

A educação forma a criança à semelhança da sociedade, nela construindo as bases de receptividade dos sentimentos, idéias e crenças, dos conteúdos das representações coletivas, da alma psíquica da sociedade. Tal é sua função homogeneizadora, na qual Durkheim está particularmente interessado e para a qual “convém reservar o nome de educação” (ES, p. 42), pois inculca em todos os membros da sociedade uma base comum que define um povo como sendo ele mesmo.

Assim, reforçando similitudes, segundo uma hierarquia de valores estabelecida pela sociedade, e diferenciando os indivíduos conforme o meio social, a educação escolar sobrepõe, ao ser que nasce egoísta, o ser social de que a sociedade precisa, para a cooperação de todos na obra comum. Esta é a dupla função que a sociedade impõe à educação, uma vez que “*nada há na nossa natureza congênita que nos predisponha a tornar-nos, necessariamente, servidores da divindade, ou de símbolos da sociedade, a render-lhes culto, a nos privarmos em seu proveito ou em sua honra*” (*ES*, p. 102).

Esta concepção ressoa os estudos sobre a religião, nos quais o princípio do sagrado, elemento essencial da religião, em geral, “*outra coisa não é senão a sociedade hipostasiada*” (*FEVR*, p. 416), e ratifica a divisão intrínseca da educação¹¹ instituída pela burguesia, teorizada em seus primórdios por Comenius. Esta divisão permanece ainda hoje na seletividade pela qual a escola reproduz a divisão da sociedade, o que ganha expressão, em nossos dias, nas teorias de Bourdieu (cf. ORTIZ, 1983). Por meio do ensino elementar, comum a todos, forma-se a base a partir da qual a nova geração se divide entre o ensino secundário, pré-universitário, e o ensino técnico e industrial. Preparam-se assim os quadros sociais para as funções do pensamento e das atividades práticas. Quer na função homogeneizadora, quer na diferenciadora, a educação consiste, pois, na “*socialização metódica de cada geração*” (*ES*, p. 102), como o exigem a divisão do trabalho social e a cooperação que esta supõe, na sociedade da solidariedade orgânica.

¹¹ Durkheim admite como moralmente injustificável esta ratificação das condições sociais de nascimento pela educação. Considera, entretanto, que, ainda que não houvesse esta determinação de alocação social desde o nascimento, a função diferenciadora da educação persistiria, pois a sociedade necessita dividir entre os seus membros as diferentes funções, e lembra que igualdade na educação só pode existir na sociedade primitiva, onde quase inexiste diferenciação (*ES*, p. 95-6).

A educação consiste, pois, na união de dois termos antitéticos: personalidade, tudo aquilo que faz do homem uma pessoa humana, que “*faz dele um homem, e não tal homem*” (FEVR, p. 331), que o eleva acima de sua própria realidade empírica egoísta, voltando-o para as ações e fins coletivos, impessoais, e individualidade, pois não existe sociedade sem indivíduos associados, e esta é “*tanto mais rica quanto mais numerosos e diferentes forem uns dos outros*” (FEVR, p. 333), em cooperação na divisão do trabalho social. O fator individual é, pois, condição do fator impessoal que faz do indivíduo um ser social. Entretanto, como tudo que recebemos da sociedade é comum a todos os seus membros, “*longe está (...) de sermos mais pessoais, quanto mais individualizados. Os dois termos não são de nenhuma forma sinônimos: em certo sentido eles se opõem mais do que se implicam*” (FEVR, p. 333).

É possível ler a ênfase na relação sociedade-indivíduo, personalidade-individualidade, como expressão da relação público-privado, o que confere à reflexão da educação, inscrita na ordem dos valores e, portanto, da ética, caráter de extrema atualidade. Em sua essência, os problemas enfrentados hoje pelas sociedades fundadas no individualismo não diferem daqueles sobre os quais Durkheim fez incidir sua reflexão. Eles se desdobram, se aprofundam, se elevam a patamares superiores de complexidade, o que mantém a educação como um desafio permanente à reflexão, do qual Durkheim, em seu tempo, não se omitiu.

É claro que sua reflexão se dá nos quadros da nação. Refere-se, em última instância, ao enfraquecimento da sociabilidade dos franceses, atribuído ao processo de unificação da nação iniciado pela monarquia e consumado pela Revolução Francesa. Os elementos da moralidade, e sua relação com a educação intelectual, se inscrevem na preocupação com os resultados do processo de individualização, que “*faz com que a vida coletiva perca a sua vivacidade*”. Busca, ao estabelecer a inculcação do espírito de disciplina, de adesão ao grupo e da inteligência da moral como objetivos da educação elementar, na transição do século passado para o atual, uma

sociabilidade moderna, demonstrando a clareza de sua percepção de que no novo patamar de organização da sociedade “deve-se necessariamente lutar contra todas as formas de particularismo, comunal, provincial e corporativo” (EM, p. 200). Por isso, na escola, “todo o problema consiste em aproveitar a associação em que se encontram forçosamente as crianças numa mesma sala de aula para fazê-las tomarem gosto por uma vida coletiva mais extensa e impessoal do que aquela com a qual elas estão habituadas” (EM, p. 203). Trata-se, portanto, de fazer com que as crianças se sintam como um grupo, e neste reconfortadas, a fim de que aprendam a dizer *nós*. É objetivo de trabalho do professor “ensinar a criança a fruir deste prazer, de obrigá-la a contrair a necessidade do mesmo” (EM, p. 204), para o que são sugeridos situações e meios, visando à constituição do espírito de disciplina, à aquisição do sentimento de que o indivíduo, como parte de um todo, é, necessariamente, menor do que este.¹²

Desta perspectiva, a disciplina é boa em si mesma. A vida organizada não pode dela prescindir. Em *As Regras do Método Sociológico*, a disciplina se explica pela natureza *sui generis* da sociedade, que, sendo superior ao indivíduo, porque produto coletivo, coage-o, não por artifício ou convenção criados pelo homem, mas por “*força natural*” que “*brota das entranhas da realidade*”, “*produto natural de causas dadas*”, diante da qual o indivíduo se inclina (p. 107). Em *L'Éducation Morale*, o espírito de disciplina, primeiro elemento da moralidade, é defendido não só porque útil e necessário ao indivíduo, mas porque somente através dele é que a natureza humana se realiza no homem, que, não sendo isolado, se depara com limites que lhes são impostos. A necessidade desses limites, por sua

¹² Uma análise minuciosa dos elementos da moralidade constitutivos do projeto durkheimiano de educação é feita por Heloísa R. Fernandes (1994), que elege a obra de Durkheim para “*analisar o dispositivo que ali é construído e justificado de modo a sustentar a tese de que esse dispositivo não está comprometido com o ideal de autonomia de cidadãos livres, responsáveis e criadores, mas que, ao contrário, é um substituto do dispositivo da moralização cristã, com efeitos similares*” (p. 15).

vez, e sua relação com a felicidade do indivíduo são consideradas em *O Suicídio*, em que se apresentam elementos de reforma intelectual e moral e de regulamentação social que resultem no desenvolvimento normal da solidariedade orgânica.

A autoridade das regras morais, que lhes garante a eficácia e que por isto tem de ser preservada, não deve, entretanto, subtraí-las à discussão e à reflexão, pois isto seria a negação da dignidade e do respeito ao indivíduo, cuja adesão às regras se funda na inteligibilidade das mesmas. Além disso, sendo estas regras relativas ao tempo e ao espaço, categorias socialmente produzidas, não são hoje, em sua totalidade, o que foram ontem, e amanhã terão se modificado junto com a sociedade, em seu dinamismo.

A idéia de que a moral não é imutável – pois, sendo viva, “*evolui e se transforma sem cessar*” pela emergência de “*idéias e aspirações novas que brotam e preparam modificações e mesmo revoluções profundas da moral existente*” (IM, p. 316) – acompanha Durkheim até o trabalho, inacabado, do qual se ocupou nos últimos dias de vida. Neste, ele é explícito quanto ao “*papel do moralista [que] é preparar estas transformações necessárias*”. O moralista, porque “(...) não se deixa deter pela moral instituída (...), pode fazer uma obra original, trabalhar no novo”, exprimindo de maneira refletida “*as correntes que marcam a sociedade e entre as quais se dividem os espíritos*” (IM, p. 316). A especulação moral tem, pois, um caráter misto: ao mesmo tempo “*científica, visa os fins práticos (...) é obra de pensamento e de reflexão; mas ela é também um elemento da vida (...) ao mesmo tempo arte e ciência*”, o que não lhe é exclusivo, pois “*também a pedagogia, a política têm a mesma característica*” (IM, p. 317).

Determinando fins e meios da educação na escola, que se reformava, Durkheim transcende o compromisso do sociólogo, nele inseparável do educador e pedagogo, interroga a educação em seu sentido e valor, busca em sua história o que permanece, o que muda, preocupando-se com os porquês e o como, explicita os fundamentos da educação, a partir da sociologia que se faz moral e ética, ao pensar os

costumes e ao interrogar o *ethos*, operação em que a consciência moral coletiva é, ao mesmo tempo, o ponto de partida e o ponto de chegada. Reflexão e ação, ciência e arte. Filosofia e sociologia se unem e se completam na tradução da educação, em seu ser eminentemente moral, como “*medianeira da cultura*”¹³ e como força social, na construção da nação, na reedição do espírito do povo francês, no aperfeiçoamento do cosmopolitismo que, segundo Durkheim, o caracteriza.

4. SOCIOLOGIA E EDUCAÇÃO: DA APREENSÃO DO NACIONAL AO COSMOPOLITISMO

“(...) não existe vida nacional que não seja dominada por uma vida coletiva de natureza internacional. À medida que se avança na história, esses agrupamentos internacionais assumem maior importância e extensão” (*FEVR*, p. 504).

Por que Durkheim, ao conceber a sociologia como a ciência da educação, não designa um ramo específico na sua fisiologia social para a educação?

No Brasil da década de 40, Fernando de Azevedo cuida desta especificação em sua *Sociologia Educacional*, saudada por Roger Bastide como o desdobramento da sociologia da educação da qual Durkheim “nos havia dado o prefácio” (*apud AZEVEDO*, s/d., p. 2). Ao considerar a educação como processo social geral, Azevedo chama a atenção para o

¹³ A expressão é de Moacir Laterza e Terezinha A. Rios (1971). É freqüente a afirmação sobre a característica filosófica do pensamento sociológico de Durkheim que tinha como formação básica a filosofia. Segundo Raymond Aron (1987, p. 359), para quem “Durkheim tinha um temperamento filosófico, (...) dizer que uma doutrina sociológica contém elementos filosóficos não é deprecia-la”. Na perspectiva deste ensaio, a interrogação filosófica é que, com certeza, confere riqueza e amplitude de alcance ao pensamento sociológico de Durkheim.

fato de que a sociologia educacional de Durkheim não se restringe às questões relativas à instituição escolar. Em sua interpretação, “*se Durkheim afirma a sociologia como ciéncia das instituições não é certamente por julgar que fossem os únicos fatos sociais a estudar, mas por oferecerem, as instituições, pelo seu caráter mais concreto e estático, melhor campo de investigação*” (AZEVEDO, s/d, p. 86).

É necessário acrescentar, porém, a importância de que se reveste a constituição, no final do século XIX, do sistema público de ensino, cujo ápice é a Universidade de França, criada por decreto de março de 1808. Durkheim, enaltecedo o fato como “*o grande acontecimento que domina toda a história escolar do século XIX*” (EPF, p. 351), atribui sua causa não ao gênio de Napoleão, mas às necessidades sociais que antecedem a Revolução Francesa. Estas necessidades, que expressam um ideal pedagógico, já haviam encontrado em La Chalotais (“*Essai d'Éducation Nationale*”, 1763) e Rolland d’Erceville (em relatório de 1768) os seus intérpretes, e, como forças que são, se concentram na escola pública do século XIX, a cuja organização Durkheim se entregou com entusiasmo, o que é compreensível se pensarmos que, em sua perspectiva, este acontecimento pode ser lido como a materialização das representações coletivas, categoria fundamental de sua sociologia, na qual educação e moral constituem uma unidade.

Esta última afirmação requer uma explicação que, da perspectiva deste ensaio, aponta na direção de uma interpretação do pensamento educacional durkheimiano, para além da instituição escola e do espaço da nação, ainda que estes tenham constituído, sem dúvida, frentes de atuação teórica e prática fundamentais, o que não pode impedir o reconhecimento de que Durkheim não se preocupou somente com a educação das novas gerações, na instituição escolar, na França da Terceira República.

Como cidadão atuante e como intelectual, Durkheim, que defendia a incompatibilidade entre as atividades de pensamento e aquelas

ligadas à representação política, manteve uma atitude e um comportamento políticos, no sentido amplo do termo, isto é, no sentido em que ele é referido à organização da *pólis*, da cidade, da República, do que se depreende, necessariamente, uma concepção global da educação que não pode se restringir ao espaço escolar, mas tende a abarcar, em sua amplitude, a relação indivíduo-sociedade, assim como as relações das sociedades entre si, em seu movimento de expansão capitalista que logo abriria o mundo à guerra.

É verdade que se pode perceber no pensamento de Durkheim a interrogação permanente na busca de compreender e explicar a *res publica* e, nesta, as condições para o consenso. Neste sentido, ao argumentar contra a participação dos intelectuais na política, defendia a atuação destes, definidos como “*educadores e conselheiros*” (*CSA*, p. 252), no esclarecimento da opinião pública “*dividida e perturbada*” de seu tempo, o que seria feito através do livro, da conferência, dos trabalhos de educação popular (*CSA*, p. 252). Foi como intelectual, educador e cientista social que Durkheim exerceu a prática política na busca da justiça e do consenso na República que se organizava. Assim, a educação do republicano deveria começar desde a segunda infância, na escola primária, sob a égide do Estado. E esta, como vimos, constitui, para ele, verdadeiramente, o que se deve designar por educação.

Mas a educação também se situava no ensino técnico e no ensino de adultos, que, segundo Durkheim, deveriam ser atribuição das corporações profissionais, cuja reorganização ele defendia, pois as via como órgãos que constituiriam o substrato unificador das funções ou atividades econômicas difusas na sociedade, e que tinham, na sua concepção de sociedade orgânica, as funções relativas à educação, seja em sua face de instrução, seja em sentido social amplo, de unificação moral e, portanto, social dos indivíduos, enquanto cooperadores na vida coletiva. Ligando os indivíduos, a partir dos diversos ramos da atividade econômica, ao órgão central, o Estado, ao qual compete unificar o todo,

as corporações se constituiriam em meio moral único para o “desenvolvimento de sentimentos e idéias sociais”, pois, “qualquer que seja o local onde se encontrem” os indivíduos, a corporação está presente “para os enquadrar, os chamar ao dever, os amparar se necessário for” (OS, p. 381). Ora, isto significa dizer que educação em Durkheim é também a da classe operária, que tendia para o internacionalismo da luta de classes e em oposição ao grupo político constituído, isto é, à pátria.

Como vimos, Durkheim se ocupou da organização da escola pública em todos os níveis. Mas a ação política, em sentido amplo, envolveu ação e pensamento de Durkheim. Não é por acaso que para ele “a moral é mesmo de todas as partes da sociologia a que de preferência nos atrai e sobre a qual, em primeiro lugar, vamos nos debruçar” (CSA, p. 99), e não é sem razão que educação em Durkheim é moral. Esta última, ao lado do direito, da religião, da economia, da lingüística e da estética, compunha o conjunto da sua fisiologia social.

Como observa B. Lacroix, anteriormente a este detalhamento da fisiologia social a política é sugerida como um ramo específico da sociologia. Demonstrando sua tese de que o político está presente em toda a obra de Durkheim, o autor citado conclui que “o desaparecimento da sociologia política como ramo individualizado da sociologia geral levava consigo o reconhecimento do dado capital segundo o qual a sociedade é política de parte a parte” (LACROIX, 1984, p. 235)

Penso que esta conclusão se aplica também à ausência de designação, por Durkheim, de um ramo específico para a educação em sua sociologia. A sociedade é educativa no seu todo e em suas partes, incluindo, além da escola, seu meio fundamental na sociedade moderna, a família, a religião, as corporações, a opinião pública, o trabalho. O próprio Estado, cujo dever fundamental é “o de chamar o indivíduo à existência moral” (LS, p. 64), é o grande educador e portador da legitimidade moral coletiva no espaço da nação.

Pode-se pensar, assim, que educação é sobretudo o exercício da autoridade da sociedade sobre o indivíduo, poder que se exerce de forma difusa na sociedade primitiva, obrigando o indivíduo a buscar, desejando, tudo aquilo que o insere na vida coletiva, e que, com a evolução da sociedade, concentra as forças pelas quais se constitui, no século XIX, o sistema público de ensino, para garantir, na sociedade da solidariedade orgânica, que as novas gerações assimilem, internalizem o espírito nacional que esta solidariedade supõe. Espírito este que, inscrito nas representações coletivas, se materializa nos símbolos e emblemas produzidos para revivê-lo; na cultura escolar organizada, para cravá-lo, profundamente nas novas gerações e aí mantê-lo vivo; mas também, por exemplo, na organização do trabalho cooperativo, pois, “*longe de ser desmantelada pelos progressos da especialização, a personalidade individual desenvolve-se com a divisão do trabalho*” (DTS, v. 2, p. 201).

Diversas são, pois, as formas de socializar os indivíduos e manter a coesão e a cooperação sociais, numa sociedade que, não sendo estática, se desdobra e se transforma no caminhar em direção à sua forma superior: democrática, justa, civilizada, socializada.

A concentração destas forças na instituição escolar não as detém, pois, exclusivamente, em seu interior. Elas se manifestam também nas demais instituições sociais solidárias entre si e, no conjunto, solidárias com o organismo social. Deste processo resultam múltiplos apelos que obrigam os indivíduos a se diferenciar, se personalizar, se socializar, a reconhecer a superioridade do coletivo, em face do qual mantêm relação de dependência. Pensar que este processo pode se encerrar na instituição que se diferencia como centro do mesmo, e enquanto tal merecedora ou vítima do controle, do mando e do desmando daqueles que representam o poder na sociedade, é ignorar a possibilidade de pensar que, em Durkheim, como o poder, a educação continua difusa na sociedade, e esta, como um todo maior do que a escola por ela inventada, pode reproduzir a educação de que precisa em outras instâncias que não esta,

eleita ontem como o deus da educação, mas da qual não se pode dizer que, amanhã, necessariamente, continuará a sê-lo. A sociedade pode escolher outro deus.

Poderíamos assim conjeturar que, para além do significado da educação freqüentemente lido em Durkheim, e por ele próprio didaticamente explicitado numa definição formal, a educação consiste no processo pelo qual os indivíduos aprendem a partilhar, comungar crenças e opiniões, maneiras de ser, pensar, sentir e agir em sociedade, a qual, em sua totalidade, se constitui em mestre maior, obrigando e atraindo os indivíduos, através de suas partes instituídas ou a instituir, conforme as necessidades reveladas pelo curso de seu funcionamento, no e do qual derivam múltiplas formas de submetimento consentido de seus membros, de todas as gerações, ao dever cotidiano de serem sociais, de elevarem-se acima de si mesmos, de serem solidários.

Educação pode ser entendida, portanto, como um amplo processo de socialização dos indivíduos, pelas forças coletivas, pelas representações coletivas, cuja eficácia se faz sentir por meio das instituições e órgãos que, no conjunto, compõem o organismo social, o qual, sendo vivo, não deixa de carregar no seu interior, sob o instituído, sob o organizado, os germes a partir dos quais a sociedade produz sua invenção e reinvenção da educação de seus membros, para, em cada momento, garantir a eficácia desta prática fundamental, pois “*como a sociedade só pode existir nas consciências individuais e através delas é preciso que ela penetre e se organize em nós*” (FEVR, p. 264). E, se primeiro foi a aldeia, depois as escolas cristãs e as corporações de mestres e aprendizes, e mais tarde a escola nacional, ou os sistemas públicos de ensino, ela não parou aí na busca de formas de tornar-se “*parte integrante de nosso ser*”, que ela, para sobreviver, “*educa e o faz crescer*” (FEVR, p. 264). Se nesta busca viu, desde o século XVI, a escola ser atribuída ao Estado, como o lugar da educação, e como tal a concretizou no século XIX, então no século XX, quando em muitos rincões modernizados do planeta esta idéia não se

concretizou ainda para todos, os meios de comunicação, com o advento dos satélites, se consolidam como a idéia que busca a solução da questão educacional, que se internacionaliza e se mundializa com o mundo.

Desta forma, a educação do cidadão ganha espaço teórico e prático em organismos supranacionais que, dedicando-se há cinquenta anos ao objetivo de educar as mentes para a paz e a compreensão internacionais, apresentam entre suas mais recentes conclusões um aspecto que é central em Durkheim: “*a solidariedade como condição de vida social*”. É o que Celso Furtado apresenta como síntese do trabalho da Comissão Mundial de Cultura e Desenvolvimento, convocada em 1992 pelo secretário geral da ONU e pelo diretor geral da UNESCO: “*nossa civilização somente sobreviverá se lograr aprofundar os vínculos de solidariedade entre os povos e culturas em um sistema de convivência internacional cada vez menos tutelado e mais participativo*” (FURTADO, 1995, p. 3). E o autor qualifica tal missão como resposta ao desafio de “*conceber uma nova utopia*” (FURTADO, 1995, p. 3), o que, pode-se dizer, guarda semelhança com a utopia de Durkheim, cuja preocupação e zelo com o nacional não o impediu de ver e pensar um mundo internacional. Em *As Formas Elementares da Vida Religiosa* (p. 351-9 e 502-4) o mundo internacional se evidencia como um fato histórico primitivo na existência dos deuses intertribais, e desde *A Divisão do Trabalho Social* (v. 2, p. 163-4 e 203-4) se apresentava como ideal que se sobrepõe às nações em consolidação.

Já destacamos que Durkheim se coloca na posição de quem está pensando para o mundo. Em *L'Éducation Morale* ele é explícito ao expor a razão pela qual se pode afirmar que “*nós pensamos para a humanidade*” (p. 237). Ressalta, neste sentido, o cosmopolitismo inerente ao povo francês, exemplificado no conteúdo universal de sua Constituição e das declarações dos direitos do homem (EPF, p. 314), do que conclui que a “*função própria da educação é cultivar o homem, desenvolver os germes de humanidade que estão em nós*” (EPF, p. 386).

Apreendendo a continuidade do movimento sempre à frente do capitalismo enquanto processo civilizatório, Durkheim apreende, ao mesmo tempo, as questões sociais que se produzem neste e por este movimento, de que a miséria, o alcoolismo, o mal-estar coletivo são expressão concreta (*EM*, p. 71). Traz também para o âmbito de sua reflexão teórica a representação ideal destas questões sociais: o socialismo, visto como “*um grito de dor, por vezes de cólera, lançado pelos homens que mais vivamente sentem nosso mal-estar coletivo*” (*SO*, p. 37). Desta perspectiva, o socialismo é considerado não como ciência, mas como ideologia e como fato social que deve ser estudado, pois representa uma força coletiva, necessidades sociais que devem ser compreendidas. Subjacente aos primeiros trabalhos de Durkheim, o estudo do socialismo não chega, entretanto, ao seu termo, fato do qual, segundo Marcel Mauss, Durkheim sempre se lamentou (*SO*, “Introdução”, p. 30).

Estas duas questões – educação das novas gerações e socialismo –, desde sempre presentes em Durkheim, se unificam no seu pensamento, que se direciona para uma concepção global de educação no âmbito da nação, assim como para uma explicitação do papel do Estado moderno tal como este se representa na consciência moral moderna, o que implica a idéia de uma pátria moral, disciplinada, ou seja, que contenha o egoísmo expansionista e desenvolva em seu interior a aproximação máxima do ideal de humanidade.

Desta forma, a tendência ao universalismo indica, não só para a França, mas para todas as nações modernas, o caminho de um “*patriotismo compreensivo*”, o respeito e o culto do indivíduo “*in abstracto*”, daquilo que nele representa a humanidade. Durkheim afirma assim o nacional e o universal: uma pátria menor, já existente, e uma pátria maior, ainda ideal, da qual cada nação seria uma província – universalidade e pluralidade, em que “*numa coletividade solidamente organizada*” cada nação guardasse sua personalidade individual. Neste sentido, manifesta-se contra o termo “internacionalismo”, que implicaria nivelamento e não-consideração das

pátrias existentes (*CSA*, p. 267). A idéia de pátria se coloca como necessária ao adulto, para nela “*formar de maneira sã o espírito da criança*” (*CSA*, p. 270), e se constitui também em objetivo a ser buscado na escola, onde se formam as mentes das novas gerações.

Durkheim busca o fundamento deste objetivo na gênese do “*espírito do povo francês*”, para, compreendendo-o, reforçar os seus traços característicos, dentre os quais destaca o cosmopolitismo, a tendência à universalidade, atribuída ao racionalismo cartesiano, que conduz a uma configuração das coisas, não pelo individual e concreto que elas possuem, mas por suas formas gerais e abstratas, pelas quais o espírito humano pode se comunicar e comungar, pois são voltadas para o universal. Para ele, é necessário, conservando a tendência universalista, superar o simplismo geométrico inerente ao racionalismo francês e procurar noções gerais e inteligíveis, desenvolver o pensamento científico, isto é, o pensamento por conceitos determinados e definidos, conceitos distintos que apreendam o real em sua complexidade.

Assim, esta tendência universalista deve ser o centro do ensino do espírito coletivo a ser atingido através dos fatos históricos em cuja trama e desenvolvimento este espírito se revela, pois “*o que é a história de um povo senão o gênio desse povo se desenvolvendo na história?*” (*EM*, p. 236). A insistência no espírito coletivo do povo francês se justifica porque “*é este o ponto no qual a consciência coletiva da França se encontra com a consciência humana e com ela se confunde e, portanto, é por ele que também se confundem o patriotismo e o cosmopolitismo*” (*EM*, p. 238).

Durkheim, ao conferir papel destacado à educação, esta se fazendo moral, e ao reconhecer nesta última sua origem religiosa, postula a sociologia como fundamento principal da pedagogia e da prática educativa por esta informada. Teoriza a racialização e laicização da moral cioso de, neste processo, não empobrecê-la, mas, ao contrário, torná-la mais rica. Nesta busca, termina por divinizar a sociedade e o indivíduo, que se diferenciam, se personalizam, se socializam na dialética

da coercitividade e desejabilidade em que ambos se superam: o indivíduo, em sua singularidade, na identificação com o coletivo, e a sociedade, internalizada pelas consciências individuais, no movimento em direção ao seu dever-ser, democrática e justa.

Querendo se libertar do dever-ser que parte de um *a priori* e projeta um futuro, Durkheim, como um filósofo, interroga a sua realidade partindo de uma visão de sociedade que ainda não é o que deve ser e cujas patologias então analisa. Na busca da constituição de uma ciência da moral, elabora uma teoria de investigação sociológica no interior de uma sociologia da cultura, em que a reflexão sobre as idéias, crenças, valores, práticas e instituições, dentre as quais a educação, tem como finalidade contribuir para busca da autoconsciência da sociedade. E a questão da sociologia, como ciência da educação, se articula com a questão da educação como cimento ideológico.

Fruto de um momento histórico em que a realidade se faz mais impenetrável, opaca, e escapa ao pensamento que quer apreendê-la, Durkheim recusa da sociologia, até então conhecida, a idéia do progresso como dogma de fé. Afirma a personalidade individual de cada sociedade, aberta ao possível, bem como a continuidade do seu desenvolvimento, cujo presente não se explica nele mesmo, mas na sua gênese, razão pela qual deve-se buscar no passado e nas condições nele dadas as instituições, práticas e valores, a fim de verificar a validade ou não das mesmas, em face das condições presentes, com vistas ao seu futuro, do qual Durkheim não escapa. E a ciência da moral se faz filosofia da educação, tornando compreensível o depoimento de Durkheim em carta a G. Davy, em que admite que, “*tendo começado da filosofia, propendo a voltar a ela: ou melhor, fui naturalmente trazido de volta a ela pela natureza das perguntas com que topei no caminho*” (apud GIDDENS, 1978 , p. 46).

Têm sido assinaladas as ambigüidades do pensamento de Durkheim, as dificuldades teóricas com que se deparou no confronto com problemas insolúveis nos limites de seu sistema, que, expressando

uma sociedade cindida, contraditória, se funda nas noções de solidariedade, de coesão social, de amor, de comunhão (FILLOUX, “Introdução”, CSA). Apontam-se, por exemplo, problemas de estilo de sua linguagem figurativa e metafórica, que contribuem para uma compreensão distorcida de suas idéias e minimizadora da sua importância (LUKES, 1977, p. 34); a lógica dual que perpassa sua obra e empobrece a visão da realidade plural que ela busca explicar (ORTIZ, 1989b); os limites de soluções metodológicas e a extração destes em generalizações discutíveis (LÉVI-STRAUSS, 1947, p. 205).

Estes aspectos revelam Durkheim como um pensador que denuncia a divisão e o estado de perturbação moral da realidade que ele afirma, negando seus sintomas patológicos, e na qual vislumbra valores emergentes que devem ser identificados pelo cientista, o moralista, o político, o pedagogo. Desta forma, sob a premissa de que “*somente os tempos moralmente divididos são inventivos em matéria de moral*” (IM, p. 316), explicita-se a esperança no futuro de uma sociedade em que a atividade produtiva se constituirá, não mais em um fim, um em-si na busca egoísta de sua auto-realização, mas em meio de realização de uma sociedade em que se privilegie o desenvolvimento a serviço do que há de humano no indivíduo.

É neste sentido que é possível pensar numa utopia durkheimiana, na qual “*ciência e ideologia se cotejam e se interpenetram*” (ORTIZ, 1989b, p. 17), pois se alimentam de uma mesma realidade. Realidade esta que move, por inteiro, Durkheim: cientista, cidadão e educador. Admiração, obstinação, rigor, tenacidade, paixão.

A amplitude das preocupações de Durkheim, a complexidade e o antagonismo dos elementos que tensionam sua inquietação intelectual estão, sem nenhuma dúvida, no âmago das originalidades e ambigüidades apontadas pelos diversos estudiosos do seu pensamento. Mas o que sugere a leitura de Durkheim é, sobretudo, o fato de que as contradições inerentes à sociedade moderna, que não lhe passam desapercebidas, se

esbatem nos limites de seu sistema de pensamento. Este não pode assimilar o princípio explicativo das mesmas, as quais ele situa, então, não na realidade mesma, que não pode produzir em suas *próprias entranhas* algo que lhe seja contrário, mas entre os ideais divergentes, entre si e em relação ao ideal coletivamente produzido, que aponta para a realização da sociedade em sua fase superior. É porque interpreta desta forma a contradição que Durkheim pode esperar a realização da harmonia pelo desenvolvimento da sociedade que se impõe aos indivíduos. É, ainda, porque estes, em sua interpretação, constituem um *nós*, cuja cisão ele não admite, que ele pode afirmar que, “*vítimas de uma ilusão, pensamos ser de nossa elaboração aquilo que nos é imposto do exterior*” (RMS, p. 4). O que não deixa de ser verdadeiro, embora não encerre toda a verdade. Mas, como o próprio Durkheim reconhece, o sonho de uma “*ciência que exprima adequadamente o real (...) é um ideal de que nos podemos aproximar sem limite, mas que nos é impossível atingir*” (CSA, p. 294).

Pensador sensível ao social, inquieto e sabedor da complexidade e opacidade do mesmo, Durkheim parece ter ciência de suas ambigüidades, ao considerar que “*o pensamento é, sem dúvida, uma fonte de alegrias e que podem ser muito vivas; mas simultaneamente quantas alegrias perturba! Para um problema resolvido, quantas questões levantadas que ficam sem respostas! Para uma dúvida esclarecida, quantos mistérios apercebidos que nos desconcertam!*” (DTS, v. 2, p. 19).

Abstract: This text looks for to associate the question of modernity to the sociological categories of Durkheim. In this context, it interests in first place its notion of pedagogy and of as if they associate, in its theory, education, moral and sociology.

Keywords: pedagogy, sociology, education

5. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

5.1. Obras de Émile Durkheim (*siglas utilizadas*)

- A Ciência Social e a Ação.* Trad. Inês Duarte Pereira. São Paulo, Difel, 1975 (CSA).
- A Divisão do Trabalho Social.* 2^a. ed., trad. Eduardo Freitas e Maria Inês Mansinho. Lisboa, Editorial Presença, s/d, vols. 1 e 2 (DTS).
- As Formas Elementares da Vida Religiosa: o Sistema Totêmico na Austrália.* Trad. Joaquim Pereira Neto. São Paulo, Edições Paulinas, 1989 (FEVR).
- As Regras do Método Sociológico.* 14^a edição, trad. Maria Isaura Pereira de Queiroz. São Paulo, Editora Nacional, 1990 (RMS).
- “Definição e origem do socialismo”. In FRIDMAN, Luis Carlos (org.). *Émile Durkheim e Max Weber, Socialismo.* Trad. Ângela Ramalho e Antonia Bandeira. Rio de Janeiro, Relume-Dumará, 1993.
- Éducation et Sociologie.* 3^a edição. Paris, Presses Universitaires de France, 1977 (ES).
- “Introduction à la Morale”. *Textes*, II. Paris, Minuit, 1975 (IM).
- L'Éducation Morale.* Paris, Presses Universitaires de France, 1974 (EM).
- L'Évolution Pedagogique en France.* 2^a ed. Paris, Presses Universitaires de France, 1969 (EPF).
- Lições de Sociologia: a Moral, o Direito e o Estado.* Trad. J. B. Damasco Penna. São Paulo, T. A. Queiroz/Edusp, 1983 (LS).
- O Suicídio: estudo sociológico.* 5^a. edição, trad. Luz Cary, Margarida Garrido e J. Vasconcelos Esteves. Lisboa, Editorial Presença, 1992 (OS).
- Socialismo,* trad. Ângela Ramalho. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993 (SO).
- Sociologia e Filosofia.* Trad. J. B. San Martin. São Paulo, Ícone, 1994 (SF).

5.2. Bibliography (other authors)

- ALPERT, Harry. *Durkheim*. 2^a. ed., trad. José Medina Echavarría. México, Fondo de Cultura Económica, 1986.
- AZEVEDO, Fernando de. *Sociologia Educacional: introdução ao estudo dos fenômenos educacionais e de suas relações com outros fenômenos sociais*. 5^a. ed. São Paulo, Edições Melhoramentos, s/d.
- ARON, Raymond. *As Etapas do Pensamento Sociológico*. 2^a. ed., trad. Sérgio Bath. São Paulo, Livraria Martins Fontes Editora, 1987.
- CHERKAOUI, Mohamed. "Système Social et Savoir Scolaire: les enjeux politiques de la distribution des connaissances selon Durkheim". *Revue Française de Science Politique*, 28 (2), avril, 1978, p. 313-348.
- FERNANDES, Florestan. *Fundamentos Empíricos da Explicação Sociológica*. 2^a. ed. São Paulo, Editora Nacional, 1972.
- FERNANDES, Heloísa Rodrigues. *Sintoma Social Dominante: um estudo sobre a Educação Moral em Émile Durkheim*. São Paulo, Edusp/Escuta, 1994.
- FILLOUX, Jean-Claude. "Introdução". In: DURKHEIM, Émile. *A Ciência Social e a Ação*. Trad. Inês Duarte Ferreira, São Paulo, Difel, 1975, p. 7-64.
- FURTADO, Celso. "Cultura e Desenvolvimento". *Folha de São Paulo*, "Tendências e Debates", 05/11/1995, p. 1-3.
- GIDDENS, Anthony. *As Idéias de Durkheim*. Trad. Octávio Mendes Cajado. São Paulo, Cultrix, 1978.
- LACROIX, Bernard. *Durkheim y lo Político*. Trad. Aurelio Gazón del Camino. México, Fondo de Cultura Económica, 1984.
- LATERZA, Moacir e RIOS, Teresinha A. *Filosofia da Educação: fundamentos*. São Paulo, Herder, 1971, vol. 2.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. "La Sociologie Française". In: GURVITCH, G. (org.). *Sociologie au XX^e Siècle: les études sociologiques dans les différents pays*. Paris, Presses Universitaires de France, 1947, vol. II, p. 513-545.

- LUKES Steven. *Émile Durkheim, his Life and Work, a historical and critical study*. England, Penguin Books, 1977.
- ORTIZ, Renato. “Durkheim: um percurso sociológico – ‘Apresentação’”. In: DURKHEIM, Émile. *As Formas Elementares da Vida Religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. São Paulo, Edições Paulinas, 1989a.
- _____. “Durkheim: Arquiteto e Herói Fundador”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. ANPOCS, 11(4), out. 1989, p. 5-22.
- _____. “À Procura de uma Sociologia da Prática – ‘Introdução’” In: ORTIZ, R. (org.). *Pierre Bourdieu: Sociologia*. São Paulo, Ática, 1983.

EM DEFESA DA VONTADE: PARTICULAR E GERAL NA METODOLOGIA DE MAX WEBER

Edson Farias

RESUMO: o texto discute o lugar das categorias particular e geral na metodologia de Max Weber, assim como o papel da vontade na construção do referido sistema.

UNITERMOS: Weber, particular, geral, metodologia.

No estudo de qualquer problema da história universal, um filho da moderna civilização europeia sempre estará sujeito à indagação de qual a combinação de fatores a que se pode atribuir o fato de na Civilização Ocidental, e somente na Civilização Ocidental, haverem aparecido fenômenos culturais dotados (como queremos crer) de um desenvolvimento universal em seu valor e significado.

Max Weber

I

Não é raro entre os antropólogos a tendência em distinguir, no interior da divisão do trabalho intelectual nas Ciências Sociais, a sua disciplina pelo compromisso com o singular; o peso conferido nos alicerces epistemológicos da Antropologia à categoria cultura, expressaria tal condicionamento no nível empírico-analítico, devido aí ao primado conferido à alteridade simbólica. Algo, assim, fundamentador da perspectiva

particularista etnográfica do olhar antrópológico, que tem nos marcos do “lugar/local” seu horizonte possível (Clifford, 1990: 96-8 e Strathern, 1995: 153-5). O que interessa neste artigo é o resultado lógico da implícita dicotomia aí estabelecida, pois igualmente é dito, em tom muitas das vezes crítico, está a Sociologia orientada pelas macro-sínteses, cuja opção recai nas generalizações.

É certo que empresto certo exagero à exposição com a finalidade de demarcar o horizonte temático do presente texto. Mas o mote inspira-se justamente no também hiperbólico acento dos antropólogos no que consideram a característica peculiar da sua tarefa como “especialistas em alteridades”. Para tanto chegam a elidir o dado elementar de que os pares singular e totalidade/particular e geral constituem ficções lógicas com fins analíticos, e com isso aproximam-se do risco de dar-lhes substancialidade algo universalizante. Quer dizer, esquecem que as categorias científicas não são inteiramente puras, mas resultam do processo de racionalização filosófico-científico da modernidade, logo passíveis de serem inseridas na grade epistemológica de diversas disciplinas, de acordo – é claro! – com as exigências conceituais internas a cada uma das ciências e em consonância à gramática filosófica e cultural que equaliza o valor semântico dos termos aos seus usos possíveis na produção de conhecimentos.

À luz dessa perspectiva, ainda que sem a pretensão de esgotar o assunto, esboço justamente uma discussão sobre a natureza do particular no campo intelectual da Sociologia. Uma vez mais, recoloco o enfrentamento disciplinar. Em razão de que a referida opção antropológica pelo específico decorre do olhar na direção do “outro” cultural, portanto especificidade e diferença equivalem-se conceitualmente. Conseqüentemente, seria permitido concluir, à Sociologia cabe as grandes uniformidades. A sociogênese de ambas as disciplinas, a partir da base evolucionista que lhes informou a atmosfera intelectual originária, a princípio, daria conta dessa distinção de propósitos. Ernest Gellner observa que uma outra visada sobre os fatos sociais estão sintonizadas com a origem das duas ciências, num

fundamental período da história européia. Ou seja, se a Antropologia definiu-se amalgamada ao recrudescimento da expansão colonial das potências imperialistas ocidentais na África e na Ásia, estando imediatamente obrigada a lidar com a particularidade do mosaico fragmentário de contingentes de modos de vida agrupados nos impérios então constituídos, na segunda metade do século XIX, a formação da Sociologia esteve aliada à percepção do quadro de transformações manifestas no interior mesmo das sociedades oeste-europeias à medida que a civilização urbano-industrial moderna suplantava a hegemonia da sociedade agrária aristocrática, desenhando o quadro dos grandes complexos determinados pela soberania genética e extensa dos Estados nacionais, fundamentados na uniformidade político-cultural do povo-nação (Gellner, 1995: 19-20, 1993 e Elias, 1980: 178-9).

Nesse sentido, a obra de Durkheim é emblematicamente seminal. De um lado, ao sistematizar a enormidade do material etnográfico existente, circunscreve a distância entre os europeus e aqueles povos outros inscritos – por obra da própria fórmula ideológica ocidental, como mostra Kupper (1988) – no âmbito do “exótico”, da diferença – tema de *As Formas Elementares da Vida Religiosa*. Por outro, no estudo sociológico da metamorfose nas formas de solidariedades, o autor constata as transformações que separam o mundo medieval dos modernos sistemas de organização da Divisão Social do Trabalho. Ainda assim, Durkheim pensa ambas as diferenças e transformações implicadas a uma filosofia da história cujo entendimento subordina a historicidade ao etapismo característico da valorização conferida ao tema do progresso (moral e técnico) no pensamento europeu dezenovesco.

Já foi assinalada a hierarquização simbólica dessa atitude e como ela vai alimentar o domínio ideológico e concreto do imperialismo do Ocidente. *Grosso modo*, poder-se-ia dizer que as particularidades sócio-históricas e as idiossincrasias individuais subsumem na generalidade com que o “método sociológico”, ao se impor como totalidade objetiva, delas se

apropria, esvaziando-lhes a especificidade com vistas a fornecer uma idéia geral de regularidade generalizante interna ao esquema explicativo; idéia esta que dota um fator enquanto causa eficiente de um fenômeno social (Durkheim, 1985: 83). Certamente as palavras do próprio Durkheim são mais indicativas do seu raciocínio:

Se, de fato, o desenvolvimento histórico se processasse tendo em vista fins claramente ou obscuramente sentidos, deveriam os fatos sociais apresentar a mais infinita diversidade e quase toda a comparação, qualquer que fosse, seria impossível. Ora, o contrário é que é verdade. Sem dúvida, os acontecimentos exteriores cuja trama constitui a parte superficial da vida social, variam de um povo para o outro. Desse mesmo modo, cada indivíduo tem a sua história, embora as bases da organização física e moral sejam as mesmas para todos. Realmente, quando se entra em contato, ainda que breve, com os fenômenos sociais, é surpreendente a espantosa regularidade como estes se reproduzem nas mesmas circunstâncias. Mesmo as práticas mais minuciosas e mais pueris na aparência, repetem-se com a mais incrível uniformidade. (...) Ora, esta generalidade das formas coletivas não teria explicação se as causas finais tivessem em sociologia a preponderância que lhes é atribuída (Durkheim, 1985: 82-3).

Justamente o caminho contrário, procuro defender, percorre o empreendimento metodológico de Max Weber, quando interroga a problemática dos valores no conhecimento científico proporcionado pelas Ciências Sociais, no seu esforço de compreensão de algo que lhe é familiar, a civilização moderna. Mais ainda. Em razão de desmontar a universalidade da *episteme*¹ moderna, compreendendo-a em sua particularidade empírica-

¹ A noção foucaultiana de *episteme* é aqui utilizada de modo muito frrouxo, simplesmente no sentido do leque de categorizações que definem um real e o modo de conhecê-lo, enfim, de estabelecer o que é legitimamente cognoscível e próprio à

cultural, Weber acaba por demarcar o campo mesmo das categorias singular/particular na Sociologia e, além disso, estabelece os marcos à tarefa do sociólogo de apreender a individualidade do processo social do qual participa, sem recorrer, para tanto, a esquemas fundados na conexão entre diferença e desigualdade, típica do avatar evolucionista-positivista. Tal proposta, no entanto, assenta-se sobre duas implicações paradoxais que emanam, penso, da aporia com a qual se defronta a radicalidade intrínseca ao pensamento weberiano. Porque ao resgatar o debate sobre os valores na fundamentação do seu raciocínio lógico-epistemológico, Weber tem em mente reforçar a unidade subjetiva do agente racional (notadamente aquele movido por valores), contudo traz a virulência da vontade embutida na ação científica e, acréscimo, ilumina o arbitrário contido na pretendida universalidade da ciência moderna.

II

Para conferir verossimilhança ao meu argumento, descrevo de modo breve a atmosfera intelectual que aspirou o despontar da Sociologia e de Weber, na Alemanha entre o final do século XIX e o limiar da Primeira Guerra Mundial. Recorto, no entanto, a preocupação que levou muitos dos intelectuais daquele país, na época, a questionar o lugar possível da moral e da história no procedimento científico. Nunca é demais ressaltar que a

percepção humana. No caso da *episteme* moderna, valho-me da intervenção weberiana, ao falar sobre a “racionalização intelectualista, criada pela ciência e pela tecnologia, orientada cientificamente”: “Significa principalmente, portanto, que não há forças misteriosas incalculáveis, mas que podemos, em princípio, dominar todas as coisas pelo cálculo. Isto significa que o mundo foi desencantado. Já não precisamos recorrer aos meios mágicos para dominar ou implorar aos espíritos, como fazia o selvagem, para quem esses poderes misteriosos existiam. Os meios técnicos e os cálculos realizam o serviço. Isto, acima de tudo, é o que significa a intelectualização” (Weber, 1974: 165).

unificação germânica, levada a cabo pela combinação entre patrimonialismo e prepotência pelo prussianismo (Bendix, 1986: 53-61), perfilou um Estado nacional hipertrofiado, em uma sociedade dinamicamente industrializada, onde os complexos químicos e siderúrgicos detinham a primazia econômica, e o sistema ferroviário desenhava a integração do mercado de trabalho, mercadorias e serviços. Porém sem que isto tenha significado a consolidação do predomínio ideológico liberal, como face da hegemonia de uma unificada burguesia, sólida e pungente, a qual seria a espinha dorsal de uma arquitetura societária institucional vertical-competitiva, adequada a uma estrutura social cada vez mais complexa e diferenciada. Muito embora o crescimento das classes médias e a formação de um vigoroso e extenso proletariado urbano sugerisse essa base social (Hawthorn, 1982: 141-52), ocorreu o delineamento de um “absolutismo burocrático”, combinando uma constelação de remunerados funcionários especializados a serviço da execução da impessoalidade das leis como o emaranhado das lealdades aos notáveis da tradição.

O inverso tornou-se dominante no território alemão de então, já que a civilização emanada do Oeste europeu aliou-se a um patriarcalismo, inspirando uma série de sugestivas combinações entre a postura provinciana e o pedantismo cosmopolita. A anemia política das classes sociais urbanas fez corrente com um mandarinato burocrático e o esquema classista assumiu a feição de uma horizontalidade estamental, no qual o destino nacional manteve-se atrelado aos interesses tacanhos da aristocracia agrária dos *junkers*. Não sem razão, na ausência do líder carismático, expresso na personalidade histórica de Bismarck, o país conheceu a acefalia, visto que as elites tinham dificuldades em definir um projeto capaz de motivar e unir razoavelmente suas diversas facções. Mesmo porque o casuísmo que fez da burguesia cúmplice da estrutura de poder herdada do velho Estado absolutista prussiano, bloqueou o que poderia tornar-se um dinamismo político, unindo direitos civis e poliarquia (Weber, 1982). Em última instância, uma vez mais a Alemanha deparava-se com o seu velho problema

identitário, o qual eclodiu desde o final do século XVIII, diante da constituição dos Estados nacionais na França e Inglaterra. Ou seja: como fazer-se viável enquanto nação moderna².

No contexto do final do século XVIII, o modo como a intelectualidade apreendeu e respondeu ao dilema, sabemos, consubstancializou-se na síntese conceitual que fez da noção de *Kultur* crucial ao pensamento alemão. Esta é uma história por demais contada para descer agora aos seus detalhes. Por hora basta assinalar a transformação operada pelo pensamento alemão do período da idéia de cultura: se esta, desde o século XVIII, notadamente com a decisiva contribuição do filósofo e jurista Samuel Pufendorf, vai compreender a dimensão puramente humana, por resultar do consenso em torno das convicções, núcleo do qual decorrem normas que ditam a ordem, a moral e o belo, no mundo alemão do XVIII, a cultura será redefinida como o campo da diferença, não apenas em relação à natureza, mas sobretudo diante de outras formações humanas (Hall, 1989: 25)³. Eis o aspecto que, a partir da visão que toma o campo dos valores (o espírito) como central ao processo reflexivo, incidira,

² Mostra Norbert Elias (1990:25) o quanto a problemática em torno da criação de tradições e da conformação de uma identidade nacional, diferente da França e Inglaterra, animou o debate intelectual (e político) na Alemanha, desde Herder e o seu projeto **Humanistas**, tendo seu foco crucial na mediação formativa (*Bildung*) entre o popular-coletivo particularista e o individual universalista (ver Farias/1996).

³ Sem dúvida Hegel dá decisiva contribuição à teorização sobre a identidade nacional no cume das transformações decorrentes de uma antropologia cada vez mais ancorada na noção de pessoa individual, em seus Escritos Políticos, introduzindo o problema do Estado como o “sol” capaz de iluminar a nação e instituir a sincronia entre vontades particulares, eticidade e moralidade, conformando a unidade étnica-política (Rubens, 1988). Igualmente Fichte leva adiante a tarefa de conjugar a universalidade humana, inscrita no cosmopolitismo iluminista, com a singularidade do *Volk* herderiano, no instante em que insere uma hierarquia na qual cabe a alguns povos, em determinado momento, deter e realizar na sua experiência histórica os valores englobantes de toda a humanidade - caso, para ele, dos alemães na virada do século XIX (Dumont, 1985: 123-39).

paradoxalmente, para motivar a projeção alcançada pela filosofia alemã, mas também (é o que aqui interessa) dar os contornos da dificuldade experimentada por este mesmo pensamento quando a modernidade sócio-cultural torna-se uma realidade naquele país e rebate-se sobre os dilemas da intelectualidade alemã.

Isto refere-se à particularização intrínseca à noção de *Kultur*. Sem demorar nos pormenores, vale observar apenas que a *Kultur*, vimos, sugere um irredutível universo de crenças que perpassa um povo, singularizando-o no tempo e confere especificidade ao espaço por ele ocupado, enfim, a somatória definida de acordo com outro conceito tão decisivo quanto, na época, o de *Volksgenist* (“espírito do povo”) e conferidor de apelo vigoroso ao autêntico enquanto valor supremo. O historicismo lança-se a tarefa de resgatar a essencialidade desta verdadeira entidade metafísica que se torna a nação, ao cavar num intenso trabalho empírico as origens germânicas e tornar a parte sempre uma mediação compreensível à luz da totalidade cultural orgânica.

O que mostra-se desde já intransigente ante ao impulso racionalizante-universalista das correntes inscritas no Iluminismo e ao primado da noção francesa de *civilização*, já que comprehendiam a última como o homogeneizante império do materialismo burguês-capitalista. A virada conservadora que segue a Restauração pós-napoleônica encontra na Alemanha um terreno onde ganha contornos muito próprios, justamente em poder contar com tão ampla infra-estrutura ideológica, cujos frutos formidáveis, o idealismo filosófico e o romantismo literário, irão prestar-se tanto a propósitos utópicos-emancipacionistas, quanto àqueles de cunho nostálgico-reacionários, num confronto permanente entre a defesa da profundidade subjetiva individual diante da generalização de um modo de vida que venha melindrar a “humanidade do homem”, coisificando-lhe a vontade, ou a afirmação de uma fraternal compacticidade afetiva-societal, ânima de toda a vida particular, contra a atomização egocentrada do princípio liberal burguês. Aliás, mais adequado é dizer que ambas as facetas

mesclararam-se dependendo das estratégias discursivas nas quais foram inseridas, sempre girando em torno do dilema de adequar ou radicalmente apartar singular e universal, particular e geral, individual e coletivo. O que lhes dava unidade, porém, era a conflituosa relação com a temática da racionalidade, ou melhor, com a dicotomia entre razão e sentimento.

Não é portanto inusitado o fato de ter sido a História elevada a centro da problematização do pensamento alemão no decorrer de boa parte do século XIX. Afinal, o trato com o passado estava necessariamente relacionado com o apaziguar as vicissitudes do presente. A presença ostensiva dos intelectuais historicistas, em detrimento do predomínio das correntes positivistas e liberais (como era comum nas contemporânea situações franco-inglesas) evidencia seja o peso político-ideológico do quadro social que promove e dá suporte a tal ideação, seja as bases do impasse que se vai gerar na medida em que o jogo de luz e sombras da combinação entre desenvolvimento econômico capitalista e o arranjo institucional-simbólico da modernidade emoldura o quadro de um país que observa temeroso a chegada de uma tempestade. Pois se a teme, ao ser capaz de arrancar as “raízes” sobre as quais acreditava sustentar a autoridade sentimental germânica, porém almeja sua força revolucionária, pela capacidade de devastar-lhe os bolores e mofos, trazendo os insumos modernizantes que preencheriam os flancos resultantes do “atraso” – perpetrado pelo vigor de um meio rural abrigando, ainda, 70% da população nacional (Cohn, 1979: 8-13).

Propositalmente estou contornando a tarefa que caberia a uma mais rigorosa descrição do contexto, isto é, em lugar de citar nomes, dou atenção às suas contribuições. Assim o faço por questões de espaço, evitando inflacionar a argumentação; sobretudo porque tão somente importa destacar, parafraseando Hegel, o “espírito (intelectual) da época”. Antes de mais nada, tenho em mente trazer à cena o nexo sócio-histórico que intrinca os percalços de um pensamento dominante devoto à singularidade afetiva, quando o despontar de determinada preocupação epistemológica com a

cultura. Isto considerando a secularização em andamento na sociedade alemã, no compasso da racionalização que introduz-se nos mais variados âmbitos, desmontando a legitimidade da tradição, com a solidificação do edifício jurídico racional-legal e da máquina estatal administrativa-legislativa; a subordinação da vontade individual ao comedimento do cálculo no ajuste da ação à situação de escassez dos recursos, sempre mais controlados pela regulação do mercado; o modo imperativo como a técnica vai determinar o andamento das formas de produção e circulação da materialidade; com a cientificização e o planejamento, que incluem-se nos atos de governo, trazendo a tecnicidade burocrática e a universidade para o jogo político-administrativo. Enfim, uma outra sociedade desenhava-se, colocando em xeque a soberania do *Geist* germânico e, com ele, os seus guardiões intelectuais.

É em meio ao terreno sócio-histórico descrito que a questão da regularidade e generalidade das leis, fundamento axiomático da ciência positiva, torna-se um incontornável tema ao pensamento; o social – enquanto denotativo de um contexto marcado pela impessoalidade do contrato e não pela afetividade da comunhão – emparelha com o histórico na compreensão do moral humano. Melhor seria dizer, a questão da científicidade da história crucializa o velho dilema alemão. Diferente da premissa anti-teórica do grande nome do primeiro historicismo, Leopold von Rank⁴, a questão teórica-epistemológica invade com dúvida essa certeza ontológica: cobra racionalidade e traz a especialização como fator de desencantamento à totalidade cultural do ente moral e étnico-histórico da nação⁵. O embate entre civilização e cultura agora dar-se-á noutro registro.

⁴ É dele a máxima sintética da celebração do concreto preconizada pelo historicismo. O que, por sua vez, subentende a metafísica implícita, pois pretendia-se tão somente identificar o “espírito do povo”. Assim, asseverou: “narrar os fatos tal como eles ocorreram” (citado por Cohn, 1979: 10).

⁵ Trata-se este de um episódio fundamental à compreensão do processo aqui descrito, à medida que é revelador do deslocamento filosófico acentuado que arruina

Sob esse aspecto, Raymond Aron, ao confrontá-la ao modo confortável como a versão funcional-positivista da sua congênere francesa combinou o legado do monismo cartesiano ao analiticismo de Kant, advoga que a Sociologia alemã surge já obstinada em dar conta da singularidade (cultural, certamente) da civilização cuja aliança entre racionalidade e técnica decidiram o seu vertiginoso raio de expansão e dominância sobre o conjunto dos atos humanos:

(...) la obra de Weber, así como la de mayor parte de los sociólogos alemanes, tiene en vista, ante todo, la singularidad histórica de nuestra civilización occidental, es decir, la racionalización. Ya no se trata de restablecer una disciplina, sino una comunidad: contra la burocracia y

o modelo idealista e do primeiro historicismo e marca a preparação do solo intelectual à organização das ciências humanas modernas na Alemanha, e introduz a hermenêutica ao debate intelectual do Ocidente. A atenção e profundidade dessa transformação extrapolam os objetivos deste trabalho, faço apenas um breve registro da sua importância. Basta observar que o debate travado por Weber com expoentes da Escola de Economia Histórica e outros cientistas sociais alemães seus contemporâneos, nos seus Estudos de Metodologia das Ciências Sociais, estão escudados nas contribuições dos chamados neo-kantianos - Dilthey, Rickert e Windelband. A polêmica em torno da pertinência ou não da visão orgânica idealista-romântica, tendo seu estofo no panlogicismo hegeliano (com sua crença numa razão totalizadora) ou a adoção de um nominalismo de inspiração kantiana moveu a controvérsia. Isto notadamente no que concerne a discussão a respeito da viabilidade científica das ciências históricas-culturais, retomando, via Stuart Mill e Buckle, as reflexões kantianas na *Crítica da Razão Pura*. Na verdade, o tema dos limites do conhecimento humano e da divisão entre razão teórica e razão prática informam tal retomada, agora, porém, a questão da regularidade legal da explicação científica é inserida no estudo histórico (ver Rossi, 1991). A questão do significado introduz complicadores à explicação científica. As incongruências desta operação detonam os impasses teóricos cujas alternativas em muito definem a originalidade weberiana (ver Rossi, 1975; Freund, 1978; Cohn, 1979 e Mommsen e Orterhammel, 1990). No próximo ítem, exponho de maneira superficial alguns aspectos da presença desses autores nos postulados teóricos-metodológicos weberianos.

el orden abstracto, no contra la anarquía. Conceptos fundamentales, perspectivas históricas, métodos de análisis: dependen ampliamente de ese dado inicial (Aron, 1965: 186).

Ao contrário de Aron, contudo, considero que a postura dessa Sociologia menos pretendia uma reintegração comunitária da experiência humana; sua originalidade está no fato de se perguntar sobre os destinos deste tipo mesmo de ação racionalizada em vista ao cálculo, no ajuste entre atos e situações, regularidade e tendências. A obra seminal de Tönnies, *Comunidade e Sociedade (Gemeinschaft und Gesellschaft)*, por mais que seu autor possa ter sido um crítico da “civilização mecânica”, se notabiliza pelo empreendimento analítico de por em cena opções societárias distintas, isto é formas diferentes de dar contornos e regularidade à conduta humana. Preocupação presente nos trabalhos de Simmel, embora este observe a multiplicidade dos formatos tomados pelas atividades das pessoas. Em ambos o dado originário é a problematização da vontade humana. É exemplar o fato de Tönnies articular a tipologia comunidade e sociedade às respectivas vontades “orgânica” (*wesenswille*) e “reflexiva” (*kürwille*).

Ora esse procedimento imbrica o interesse científico com a explicação dos fenômenos históricos sociais com o adestrado olhar filosófico alemão para a interpretação dos valores, da alma (*a Kultur*). Pois a vontade corresponde a convicções absolutas. O dado diferente está no deslocamento da atenção das totalidades – do *Volk-geist* – para as idiossincrasias individuais – pessoais e históricas –, as particularidades são entendidas, desde já, como os núcleos configuradores da realidade social. Eis o ponto que faz da metodologia de Weber, devido a especial importância concedida aos valores no processo de elaboração do conhecimento sociológico, a expressão mais contundente deste pensamento social tão original e ainda assim próprio à tradição intelectual do Ocidente moderno.

III

A postura nem um pouco fetichista de Weber em relação ao tema mesmo do método é exemplar a esse respeito. Para ele, o bom método é uma questão de eficiência diante da atuação do profissional durante a realização da sua atividade. Ou seja, são as escolhas do agente-pesquisador (concatenadas às condições de trabalho e às peculiaridades do assunto problematizado) o fator decisivo no processo de conhecimento. Desde já o que está em causa é a premissa de que tanto toda “reflexão conceitual sobre os elementos últimos da ação humana prevista com sentido, prende-se, antes de tudo, às categorias de ‘fim’ e ‘meios’” (Weber, 1992: 109) quanto que a atividade científica cultural jamais pode prescindir das convicções daquele que a realiza, mesmo considerada a necessidade do “aparelho metodológico-conceitual”:

Uma parcela ínfima que observamos em cada caso é matizada pela ação do interesse condicionado por essas idéias de valor, apenas ela tem significado para nós, precisamente porque revela relações tornadas importantes graças à sua vinculação a idéias de valor. E somente por isso, e na medida em que isso ocorre, interessa-nos conhecer a sua característica individual. Entretanto, o que se reveste de significado não poderá ser deduzido de um ‘estudo isento de pressupostos’ do empiricamente dado. Pelo contrário, é a comprovação desta significação que constitui a premissa para que algo se converta em objeto de análise. Naturalmente, o significado, como tal, não coincide com qualquer lei como tal, e isto tanto menos quanto mais geral for a validade dessa lei (Idem: 127-8).

Há dois aspectos principais a serem destacados nesse trecho. O primeiro deles é o desprezo de Weber à idéia, cara à perspectiva durkheimiana – vista acima –, de reduzir o fenômeno sociológico a fatos resultantes de fatores monocausais determinantes, logo regulados por leis de

caráter genérico, ressecado dos seus conteúdos significantes. Ao pensar a *ação social*⁶ como aquela dotada de sentido para outro, detendo-se, para tanto, na *relação social* que configura a conduta do agente, sua visão atenta à natureza ativa do social, porém procurando nos atos humanos o que os toma compreensíveis, particulares, passíveis assim de uma regularidade. Quer dizer, o significado da ação humana, no ajuste com as contingências contextuais no centro das suas preocupações teóricas-metodológicas.

Isto conduz ao segundo aspecto. Qual seja, a importância e relevância do estudo não residem em nenhuma objetividade proveniente do objeto, mas do que manifesta-se como interessante ao pesquisador, à luz das suas convicções mais arraigadas. É verdade que assim posto, o esquema weberiano poderia muito bem ser reivindicado pelos defensores de proposta metodológicas individualistas ou pelas perspectivas psicologizantes, ainda mais se lebrarmos que Weber migra da Economia à Sociologia por discordar da tendência da primeira (representado pela Escola Histórica de Economia), naquele instante na Alemanha, em privilegiar o organicismo de inspiração romântica, em detrimento do que lhe interessava: a particularidade dos fenômenos, inspirado em Menger – quando este autor privilegia o campo empírico constituído pelos ações dos agentes individuais, no que diz respeito a luta pela realização dos seus interesses. Todavia, creio ser equívoca uma e outra pretensão, embora admita que a maneira muito oscilante da argumentação de Weber, ao tratar esta questão tensa, mesmo conflitiva, do seu método, dá margens a tais interpretações. O peso por ele conferido aos valores, talvez, implica numa visão outra de particularidade. Melhor é retomar alguns dos postulados metodológicos do autor, quanto a relação entre pesquisador, conhecimento científico e valores.

Antes de mais nada, cabe observar que Weber está preocupado em delimitar o campo de validez epistemológica das ciências históricas sócio-

⁶ À título de destacar a grade conceitual weberiana ao longo da exposição, grafo em itálico cada um dos termos citados.

culturais e garantir o caráter objetivo dessas. Por isso, procura desmontar os argumentos de vários autores (Wundt, Münsterberg, Gottl, mesmo em parte Simmel) cuja ênfase recaia na diferença entre o tipo de objeto estudado pelas ciências históricas, isto é, a natureza “psíquica” e não “física” da realidade pesquisada daria conta da separação epistêmica. A insatisfação weberiana é em relação à combinação entre o legado romântico e os insumos positivistas. O que redunda na adoção de uma metodologia calcada na compreensão por simpatia, a apreensão imediata do sentido do fenômeno, já que ambos – o objetivo e o pesquisador – embora sejam totalidades singulares, co-participariam de uma totalidade anterior, que ao englobá-los os aproximaria, permitindo a empatia.

Portanto, a despeito do esforço de Dilthey no sentido de diferenciar a história das ciências da natureza, ao distinguir as primeiras como devotadas ao conhecimento hermenêutico intuitivo-compreensivo da internalidade de determinados fenômenos, de acordo com a circularidade da expressão (*Erleben*) e da compreensão (*Verstehen*), círculo onde a “vivência” do homem permite compreender o sentido do mundo por estar envolvido em um sistema significativo-representacional comum totalizador, Weber defende a tese de que prende-se ao fim que move estas disciplinas, qual seja, a busca da individualidade dos fenômenos, o seu dado convalidador e o traço que lhes é distintivo. Ainda que tome-a para crítica da separação entre “espiritual” e “natural” considerada por Dilthey, da mesma forma, ele revê a proposta de Windelband em separar ambas as ciências adotando a divisão entre “ciências nomológicas” e “ciências ideográficas”, incluindo entre as últimas as históricas-sociais, pois voltar-se-iam no seu fim cognoscitivo à descrição da individualidade irrepetível e heterogênea do mundo histórico, em lugar de almejar o universo das generalidades da natureza, para o qual seria crucial a elaboração de leis gerais. Weber demonstra que o saber histórico-social não pode abdicar da explicação causal, tendo suporte na articulação entre a formulação de hipóteses e a verificação empírica.

A leitura muito própria que Weber faz do raciocínio de Windelband, uma vez mais, advém da incorporação, também crítica⁷ no seu esquema conceitual do pensamento epistemológico de outro pensador que lhe é contemporâneo, Rickert. Como Windelband, este compartilha a distinção entre nomologia e ideografia; Rickert considera a natureza como o plano do geral e o histórico enquanto aquele da individualidade. Contudo, sua posição alcança a radicalidade de reconhecer nesta individualidade algo fundado numa *relação de valor*, ou seja, a pluralidade múltipla dos indivíduos está fulcrada numa realidade empírica referendada por valores, quer dizer, pela *cultura*. Logo, igualmente a história firma-se sobre um postulado nomotético, porque há uma regular generalidade – o mundo dos valores culturais – a ser tomada como base à formulação de hipóteses e a observação empírica. Isto quer dizer que a referência aos valores define a arquitetura epistemológica das Ciências Culturais ao contrário da visão de Dilthey, estas possuem o dado gnosiológico de procederem a seleção dos dados empíricos segundo a validade de determinados valores e isto justifica e gerante o controle dos resultados, reconhecidos como inconvertíveis.

É este último aspecto do ponto de vista de Rickert o objeto da discordância de Weber. Pois a defesa daquele quanto a validade incondicional (absoluta) dos valores orientadores da escolha científica-cultural, é proveniente da sua premissa, assumidamente kantiana, da existência de “valores universais”. Nada mais avesso ao âmbito da teorização weberiana que uma afirmação desse quilate. Ainda no início do ensaio sobre *A Objetividade do Conhecimento na Ciéncia Social e na Ciéncia Política*, Weber alerta: “A ciéncia pode proporcionar-lhe a consciéncia de que toda a ação, e também, de modo natural, conforme com as circunstâncias, a ‘não-ação’

⁷ Muitos comentadores assinalam a característica muito própria de Weber de proceder a integração do esquema de outros autores atualizando-os segundo a lógica mesma do seu raciocínio, o que ressalta-lhe a originalidade (ver principalmente Fleischmann, 1977: 140-54).

implicam, no que tange às suas consequências, uma tomada de posição a favor de determinados valores, e, deste modo, em regra geral, ‘contra outros valores’- fato que, hoje em dia, é facilmente esquecido. Decidir-se por uma opção é exclusivamente ‘assunto pessoal’” (Weber, 1992: 110). Esta última frase do parágrafo parece somente corroborar a idéia de que a escolha comprehende um posicionamento tão condizente apenas com as idiossincrasias individuais ou poder-se-ia entendê-la como uma ironia complementar às palavras imediatamente anteriores. Vou dar crédito a segunda hipótese, imediatamente citando três outras passagens do mesmo ensaio, dispostas próximas:

Pois, uma das tarefas essenciais de qualquer ciência da vida cultural dos homens é, realmente, desde o início, a apresentação clara e transparente de suas idéias, para comprehendê-las e para saber o porquê de se ter lutado por elas (Idem: 111).

Um pouco mais adiante, acrescenta:

Sem dúvida, é verdade que exatamente aqueles elementos mais íntimos da ‘personalidade’, ou seja, os últimos e supremos juízos de valor, que determinam a nossa ação e conferem sentido e significado à nossa vida, são percebidos por nós como sendo objetivamente válidos (Idem: ibidem).

Só então ele sentencia:

O que caracteriza o caráter político-social de um problema consiste, precisamente, no fato de não se poder resolver a questão com base em meras considerações técnicas, a partir de fins preestabelecidos e de os critérios reguladores de valor poderem e deverem ser postos em discussão, pois o problema faz parte das questões mais gerais da cultura. (...) O destino de uma época cultural que ‘provou da árvore

do conhecimento' é ter de saber que podemos falar a respeito do sentido do devir do mundo, não a partir do resultado de uma investigação, por mais perfeita e acabada que seja, mas a partir de nós próprios que temos de ser capazes de criar este sentido. Temos de admitir que 'cosmovisões' nunca podem ser resultado de um avanço do conhecimento empírico, e que, portanto, os ideais supremos que nos movem com máxima força possível, existem, em todas as épocas, na forma de uma luta com outros ideais que são, para outras pessoas, tão sagrados como o são para nós os nossos (Idem: 112-3).

Neste percurso Weber sai da parte para constatar algo que poderíamos chamar, sem muito rigor, de todo. Ora, o que assim se apresenta é um pluralismo de pontos de vista, permeados por crenças particulares, e pelo fato das esferas nas quais dá-se a existência individuais constituírem campos autônomos, ainda que interligados pela própria conduta humana, mas também antagônicos (na maioria das vezes)⁸. Ambas as características somadas, em lugar de propiciar uma uniformidade, oferece o horizonte contínuo de heterogeneidades, frente o qual cabe ao sujeito

⁸ "No que diz respeito aos valores, na realidade, sempre e em toda parte, definitivamente, não se trata de alternativas, mas de uma luta de vida e morte irreconciliável entre 'Deus' e o 'Demônio'. Entre estes não é possível uma relativização e transições nenhuma. Bem entendido, não é possível segundo o seu próprio sentido. Naturalmente que tais existem, como qualquer um já experimentou no decurso de sua vida, verdadeira ou aparentemente e, por certo, as podemos encontrar a cada passo. Em quase qualquer tomada de posição importante os homens concretos, as esferas de valores se entrecruzam e se entrelaçam. A superficialidade da 'vida cotidiana', no sentido mais próprio da palavra, consiste precisamente no fato de que o homem que nela vive imerso não toma consciência - e nem quer fazê-lo - desta mescla, condicionada, em parte, psicologicamente, e, em parte pragmaticamente, por valores irreconciliáveis, nem tampouco toma consciência - nem quer tomar - do fato de que ele evita a opção entre 'Deus' e o Demônio' e sua própria decisão última como referência a qual dos valores em conflito ele mesmo está sendo regido e em que medida." (Weber, 1992b: 374).

retomar às suas próprias convicções, para dela extrair o sentido (direção e significado) do conjunto dos seus atos e proceder a seleção (escolha) do caminho a seguir. Está patentificado deste modo a inviabilidade de uma referência estável como a dos “valores absolutos”.

Voltamos assim ao psicologismo ou à postura metodológica-individualista? Penso que não, porque Weber reclama ao longo dessas mesmas páginas – até agora elididos propositalmente – quais critérios conferem objetividade à tarefa socio-histórica diante da pluralidade deste mundo significante, que mesmo parece, no todo, constituir um nonsense, afinal os fins mostram-se tão heterogêneos e até incompatíveis; são os “meios” por ele considerados como instrumentos passíveis de uma *universalidade* científica, em razão do desenvolvimento da produção de conhecimento não estar orientada para a – segundo um posicionamento político amparado em “juízos de valor” – definição do que deve ser, mas do delineamento do que é. Em suma, seus princípios são:

*(...) 1) a ciência se esforça em alcançar resultados “provídos valor” (*wertvolle*), isto é, resultados que são corretos a partir do ponto de vista da lógica e com relação aos fatos, e 2) resultados que são importantes no sentido do interesse científico e, mais ainda, que a própria seleção do objeto implica numa “avaliação” (Weber, 1992b: 369).*

Há dois campos totalmente intransigentes entre si: aquele das avaliações éticas (subjetivas) com vistas à dignidade normativa e o valor da objetividade científica proveniente da confirmação empírica de uma verdade. Isto leva Weber a defender programaticamente a função das ciências históricas-sociais a partir da tarefa de problematizar “o que é evidente por convenção” (Idem: 370), no compasso da desnaturalização das eternas e supremas verdades judaíco-cristãs e do humanismo burguês efetuadas, cada um à sua maneira, por Marx e Nietzsche (ver Texier, 1992:

113-18). Com efeito, o pesquisador não deve se deter no grau de valoração conferido a certas convicções, tornando-as enquanto fatores causais de um fenômeno ou, ainda, compartilhar do posicionamento negativo ou positivo diante de tais convicções. Posto que a verificação empírica se pode explicar comprehensivamente as questões de valor, revelando a especificidade do significado, não deve partir para determinar a validade dos atos, falta-lhe instrumentos afins para fazer derivar os valores de uma estrutura última, abarcante – hierárquica organicista. Quando posiciona-se (escolhe e seleciona), o cientista recorta um aspecto do real histórico de acordo com as necessidades do seu interesse conceitual, sabendo que a realidade nele não se encerra, logo há a possibilidade da existência de avaliações outras, até inconciliáveis. Dentro deste cipoal de valores, o limite do agente cognoscente consiste no reconhecimento empírico do “politeísmo absoluto” do mundo histórico sócio-cultural; jamais pode ter a pretensão de guiar o sujeito individual, fazendo em seu lugar as escolhas que surgem quando inserido numa contextualidade situacional.

Faço então uma síntese do procedimento metodológico que Weber postula como adequado para conformação do saber nas ciências histórico sociais-culturais, frente à importância que a *relação aos valores* assume no seu esquema. Em linhas bem gerais, a metodologia de Weber ordena-se a partir da categoria de “seleção”, ou seja, o investigador procede, no interior de um campo lógico, por “avaliações práticas” do material empírico que torna parte da construção do seu objeto de análise, através do que chama, a partir de Goethe, de *afinidades eletivas*. Atua assim no sentido de identificar conexões conceituais entre os problemas que se propõe a resolver, logo o geral apresenta-se como algo indeterminado, ausente de significado, por não permitir a manifestação de um ponto de vista específico. A presença da relação valorativa aguda-se neste momento, ao realizar um corte, finito, na infinidade social, pois nas Ciências Sociais “o que nos interessa é o aspecto qualitativo dos fatos sociais” (Weber, 1992: 126):

O conhecimento científico-cultural, tal como o entendemos, encontra-se preso, portanto, a premissas “subjetivas”, pelo fato de apenas se ocupar daqueles elementos da realidade que apresentam alguma relação, por muito indireta que seja, com acontecimentos a que conferimos uma significação cultural (Idem: 123).

Para exercer o controle sobre o que poderia desviar o rumo a imperativos baseados em juízos de valor, no perigo espontaneista da identificação entre cientista e fenômenos, Weber prescreve a recorrência às *conexões causais concretas*, quer dizer, a causalidade legiferante deixa de ser um fim, trata-se de um instrumento à *imputação causal* realizada pelo pesquisador, quando seleciona um conjunto de fatores para, combinados, implicar no arranjo que revelou-se correto à compreensão de aspectos determinados de um fenômeno, em sua singularidade histórico-cultural⁹. O “fim” desloca-se para o resultado, previsto como causa na tentativa de alcançar um saber do significado do fenômeno e sua significação dentro do âmbito conceitual da verdade científica.

Na metodologia weberiana, a operação lógica abdica das abstrações generalizantes, à medida que não contribuem à compreensão singular do significado dos fatos sociais. A causalidade – o estabelecimento de regularidade – é condicionada à atividade de conjugar a constelação de fatores hipotéticos atribuídos aos acontecimentos concretos com os resultados empiricamente verificados. A *possibilidade objetiva* aí prevista decorre de “conexões regulares”, para as quais as regras adotadas pretendem assegurar a precisa adequação entre os efeitos e a imputação

⁹ No cerne do seu trabalho prático-empírico, por exemplo, a concatenação entre a ética de alguns das seitas protestantes e algumas das características do espírito empreendedor do agente capitalista, define o ajuste causal que Weber imputa na relação entre uma e outra coisa no desenvolvimento de algumas das peculiaridades alcançadas pelo capitalismo no Ocidente. O que ressalta o caráter condicional, e contingente, da combinação de fatores na configuração de uma situação na qual dá-se a ação social relacionada a de outros agentes (ver Weber, 1992: 132).

causal, o que confere validade significativa na cultura aos aspectos recortados pelo investigador no conteúdo plural da realidade sócio-histórica. E o conceito de *cultura* diz respeito justamente a ínfima parte do mundo cujo recorte o pensamento humano dá sentido e significado, tratando-se sempre de particularidade. Daí porque é incongruente buscar o procedimento generalizante daquelas ciências da natureza introduzindo-o na produção do saber social, tendo em vista que nas Ciências Sociais o que possui valor é o específico, face da *experiência* (o modo de viver e sentir)¹⁰ humana encharcada da individualidade das pessoas em realizar perguntas num fluxo incessante, resultado do enfrentamento permanente com situações e demais valores (Idem:128-31-33). Entretanto, foge do horizonte weberiano o acento numa aposta intuitiva-espontaneísta. Para diluir qualquer dúvida, ele afirma a certa altura dos *Estudos Críticos Sobre a Lógica das Ciências da Cultura*:

Os juízos válidos pressupõem sempre, pelo contrário, a elaboração lógica do intuitivo, isto é, a utilização de conceitos. E embora se torne possível, e muitas vezes agradável, conservá-los in petto, há no entanto o perigo de se comprometer a segurança da orientação do leitor e, freqüentemente, do próprio escritor, quanto ao conteúdo e o alcance dos seus juízos. (Weber, 1992d: 150).

O papel destinado a outra categoria transformada, a de “tipo-empírico”, ao ser apropriada, do jurista contemporâneo Adolfo Jellink, possibilitou a Weber precisar o rigor teórico objetivado: a partir dele, formula o conceito de tipo-ideal e este encerra o conjunto do postulado metodológico weberiano. E, creio, desautoriza tomar o seu esquema para

¹⁰ Numa das passagens de A Ciência como Vocação, Weber aproxima a noção de “experiência da vida” da idéia de sensação, aproximando o campo semântico de ambas palavras no interior da língua alemã (ver Weber, 1974: 163). Sua atenção está, aí, precisamente voltada para a questão da personalidade e remete ao problema do sentido dado e do significado vivido ao fluxo da sua existência pelos sujeitos.

fins analíticos-individualistas. Em razão de Weber procurar adequar o método teórico abstrato (próprio à racionalidade científica) à investigação histórico-empírica¹¹. Para o instrumento analítico conceitual está prevista a necessidade de tornar acessível ao conhecimento as diversas e particulares configurações tomadas pelas condutas humanas, nas quais confluem tão dispareis quanto concretas influências. Portanto, antes de mais nada, o *tipo-ideal* deve proporcionar a explicação compreensiva da particularidade significativa dessas condutas, também particularizadas na escolha do pesquisador, seguindo os impulsos da sua referência cultural, sendo este o intrincado relacional de significados intrínsecos aos agrumentos humanos. A especificidade lógica do modo de tal construção conceitual decorre da modalidade especial de causalidade operada nas Ciências Sociais.

Em termos práticos, o investigador atua na constituição de um *juízo de atribuição*. Para isso ele vai agir de modo *genético*. Noutras palavras, mediante a acentuação mental unilateral de vários pontos de vistas e graças ao encadeamento de diversos, isolados e discretos aspectos fenoménicos, de acordo com a atribuição preliminar, alcança-se um terreno desprovido de contradição, não passível de verificação no nível empírico, próprio ao estabelecimento de hipóteses, em consonância ao caráter nomológico exigido de uma disciplina com pretensões a conduzir à verdade científica, mas atrelado à imaginação (e ao conhecimento geral e às convicções) do agente-pesquisador. O procedimento seguinte corresponde à tarefa de

¹¹ O interesse na aparição desses temas na exposição de Weber, em inúmeras oportunidades da sua obra, é fato de ele como que tentar aliar os fins analíticos a uma tarefa pedagógica-informativa em relação ao desenvolvimento do processo intelectual-racionalista no Ocidente, cujo parâmetro é o princípio quantificador da matemática, do qual a ciência natural é um dos seus expoentes. No caso específico da longa passagem no ensaio sobre a Objetividade... (pp.133-4) a atitude do autor é ainda mais expressiva, visto que o seu empenho vai na direção de colocar num mesmo plano a crença numa ciência positiva, peculiar à civilização moderna, ao lado do empirismo histórico germânico, vimos, crítico ácido da outra mentalidade.

encontrar similitudes ou não entre esta ficção conceitual e a realidade sócio-histórica. Obtém-se, enfim, com o tipo-ideal tão somente um elemento de medição esclarecedor dos limites de importância de determinados fatores na compreensão de um acontecimento a luz da sua significação cultural. Em última instância, psicologismo ou idealizações também estão descartadas do esquema weberiano. A particularidade, centrada na individuação, apresenta outra qualidade:

É certo que – e continuará a sê-lo – se uma demonstração científica, metodologicamente correta no setor das ciências sociais, pretende ter alcançado o seu fim, tem de ser aceita como sendo correta também por um chinês. Sendo mais preciso: devo aspirar, em qualquer caso, atingir esta meta, mesmo quando, talvez, não possa ser alcançada devido a deficiência do material. Isto também significa que a análise lógica de um ideal, com referência ao seu conteúdo, aos seus axiomas últimos e às indicações das consequências que sua execução acarretará nos setores lógicos e práticos, também deve ter validade para um chinês, se é que pode ser considerado como alcançado (Idem: 114).

Estar-se-ia diante de um intelectual que propõe a compatibilização entre singular e universal, supondo uma síntese entre o geral e o particular, assinalado por alguns comentadores (Freund, 1978: 237)? Para um homem cujo temperamento esteve sempre aliado à defesa contundente das suas convicções, políticas, acadêmicas e teóricas (ver Käsler, 1988 e Pollak, 1996) e ousou definir como peça crucial do seu método sociológico precisamente a hipérbole dos dados do real-cultural, exagerando-os, soa inconsistente tal suposição. Creio que o problema da individualidade/particularidade em Weber assume proporções bem maiores do que os próprios limites que poderia ter previsto, quando eleva a vontade humana à enésima potência na produção do saber sócio-histórico cultural. Proporções com desdobramentos, diria, perigosos à própria universalidade do saber científico, da qual fora um ávido defensor.

Volto ao trecho acima. O dado curioso está na tensão que atravessa o argumento: a universalidade científica impõe-se como algo posto no plano da utopia conceitual (não exemplar), mas depende da condicionalidade da sua aceitação por parte de um outro (no caso, o chinês); a universalidade da ação científica vai estar subordinada à legitimidade da situação na qual deve afirmar-se como verdade possível, o que traz o problema da racionalidade científica (peculiar ao Ocidente moderno) para perto, ou junto, do caro tema weberiano, da *dominação*, da *luta* entre os homens. Ao mesmo tempo supõe a afirmação dos valores que porta o agente-cientista, afinal cabe-lhe a missão de levar aos limites a verdade científica, contra todas as “convenções”. É esta tensão aporética do que me ocupo ao final deste artigo, pois, acredito, sua dimensão filosófica informa a metodologia de Weber e, mais ainda, aponta à radical vitalidade do seu pensamento à compreensão da nossa contemporaneidade.

IV

Certamente, uma avaliação criteriosa desta perspectiva deveria incursionar na já destacada presença no esquema weberiano de vários aspectos do pensamento de Nietzsche (Fleischmann, 1977: 165-85 e Stauth, 1992: 219-45), sobretudo no que concerne à aproximação realizada pelo filósofo entre moralidade, razão filosófica e “vontade de poder” (ver Châtelet, 1994: 139-56). Contudo não considero essencial chegar às filigranas da contribuição nietzscheiana no florescimento intelectual de Weber. Como disse, diversos e devidamente preparados autores (o que não é o meu caso) já o fizeram e insistir levaria-nos ao campo do desnecessário aos objetivos deste artigo. Apenas pretendo reter um aspecto, a meu ver paradoxal, no diálogo vigoroso entre ambos os autores, qual seja, a incorporação da crítica de Nietzsche à expansão da razão filosófica científica-ilustrada do Ocidente aos temas e fundamentos lógicos da Sociologia weberiana.

Se isto coloca, uma vez mais , o quanto sintético é o raciocínio de Weber da tradição intelectual germânica – voltada para o espírito e à vontade humanas – , no que tange ao impasse que essa vê diante da efetivação da civilização moderna na Alemanha, a obcecada preocupação do sociólogo com a questão da *racionalidade* como processo movido pela e na ação das pessoas socialmente relacionadas, vai de encontro à aporia antes assinalada, e eleva o problema do embate indíviduo e sociedade (estrutura social, estatuto de poder, moralidade, universo simbólico e matrizes culturais) num grau de enfrentamento sem precedentes. Embate este intrínseco ao seu raciocínio metodológico e à sua visão mesma de ciência, de conhecimento histórico-social e do investigador-intelectual.

Sob esse aspecto, vale indicar *grosso modo* o teor da crítica de Nietzsche à positividade característica da razão filosófica-científica. Antes de mais nada, é preciso destacar a dúvida virulenta desse pensador em relação ao conhecimento científico, já que, no seu entender, constitui a face hodierna da atitude ressentida que conduz a racionalização dos impulsos corpóreos em nome de uma segurança mesquinha (“instinto de rebanho”), desviando a vida da dialética tão trágica quanto guerreira do “prazer”/“desprazer”. A filosofia socrática desenvolvida por Platão e o cristianismo são vistos por ele como os pilares desta civilização (para falar em termos de Norbert Elias), a qual rende tributos à glória da necessidade de conhecimento, a intelectualização, em detrimento de outras necessidades, “potências” (Nietzsche, S.D: 95-6). No estágio moderno, conclui, o egoísmo triunfou nas mãos das classes comerciais, devotadas ao comedimento utilitário e ao lucro, para isso escravizadas pela moral servil prescrita por formulas e cálculos. Logo, o mundo histórico-social mostra-se destituído de sentido, impossível de discernir valores “nobres” daqueles “vulgares”, portanto despossuído de paixões.

A ciência lhe parece como configuração suprema deste cenário de “piedade” (e remorso) generalizada, de moralismo típico dos mediocres,

ávidos de quem os corrompa com a promessa de “felicidade”. Ao deslocar a religião, na esteira laicizante da “morte de Deus”, a ciência teria se tornado o alvo dessa grande renúncia da vida em nome do vazio que se esconde por traz da busca da verdade. O ídolo agora presentificar-se-ia no progresso, a forma tomada pela metafísica, pela negação dos impulsos vivos, terrenos:

“*Vontade de viver*” que poderia esconder uma vontade de morte. De modo que a questão: por que a ciência se reduz ao problema moral? Por que sempre a moral? Se a vida, a natureza, a história, são “imorais”? Não há dúvida, o verídico, no sentido mais rigoroso e extremo, tal qual o prevê a fé na ciência, afirma destarte um outro mundo que aquele da vida, da natureza e da história e enquanto afirma esse outro mundo, nega seu antípoda, este mundo, nosso mundo...mas compreendeu-se ou se está em vias de compreender que é sempre numa crença metafísica que repousa nossa fé na ciência – que nós, também nós buscamos, ainda hoje, o conhecimento, nós, ímpios e antimetafísicos, emprestamos nosso fogo ao incêndio que uma fé de mil anos acendeu, esta fé cristã que também foi a de Platão e que admitia que Deus é a verdade e que a verdade é divina. Mas o que aconteceria se isso se tornasse mais e mais inverossímil, se nada se afirma como divino senão erro, a cegueira, a mentira – se o próprio Deus se afirmasse como nossa maior mentira? (Idem: 171)

A continuidade moral da ciência, nota-se, esconde por trás dos “valores sublimes”, a qual se eleva a vontade de uma potência de impor-se às demais, tornando-se distinta enquanto algo superior, justificando-se como caminho de uma felicidade para o além do mundo sensível. Seu primado baseia-se na garantia de assegurar uma estabilidade quantificada, unitária e legal, que nivelava a tudo, desaparecendo com a sensibilidade, sempre, poliforma das energias do mundo real. Ora, o olhar nietzschiano é o de um alemão que assiste a expansão da tal civilização em seu país e, por meio do colonialismo e dos imperialismos capitalistas, as vastidões do

planeta, apoiada nesses e formando novos quadros humanos. Ao lado do desvelamento do impulso da conquista como o horizonte dessa razão filosófica ocidental, logo, o mais interessante por ora é o anúncio metodológico inscrito na idéia de Nietzsche: o importante é a “avaliação” subjacente, o significado de um ato – fazer a “genealogia” das convicções, problematizando a moral¹².

Estar-se diante, considerando a exposição dos parágrafos acima, de algo próximo da inferência weberiana em relação aos valores e o reconhecimento do embate de “potências” característico do mundo histórico. Não vou enveredar pelo mérito se Weber dá continuidade ou não às propostas de Nietzsche, o que parece importante é o deslocamento realizado pelo primeiro. Isto ocorre na medida em que Weber não compartilha da redução de toda a atividade científica à amorfia mediocre subordinada à crença na metafísica do progresso, embora estivesse de acordo com a ameaça de um nivelamento burocratizante que acompanha o processo de racionalização, como se expressa de modo contundente na previsão sobre os “últimos homens” desse desenvolvimento cultural e civilizatório, presente nas últimas páginas da *Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*; aqueles homens “designados como ‘especialistas sem espírito, sensualistas sem coração, nulidades que imaginam ter atingido um nível de civilização nunca antes alcançado’”. (Weber, 1992e: 131). Da mesma forma como participa do exulto nietzschiano ao reconhecimento do caráter

¹² “É evidente que até agora a moral não foi um problema; tem sido, pelo contrário, um terreno neutro onde depois de tantas desconfianças, dissensões e contradições, terminaram por entrar em acordo, o lugar sagrado da paz, onde respiram e revivem. Nunca vi ninguém que ousasse uma crítica das valorações morais, constato nessa matéria a ausência das tentativas da curiosidade científica (...). Com dificuldades consegui descobrir uma *história das origens* dos sentimentos morais e das escalas dos diferentes valores morais (coisa bastante distinta de uma crítica e ainda distinta da história dos sistemas éticos” (Idem: 172).

secularizante do politeísmo como a “glorificação” do indivíduo prenhe de vontades, pois nele

(...) se encontra a imagem primeira do livre pensar do pensamento múltiplo do homem: a força de criar novos e pessoais deuses, olhos sempre mais novos e pessoais de tal modo que apenas para o homem entre todos os animais não existem horizontes e perspectivas eternas (Nietzsche, S.D.: 111).

Justamente, como ressalta Gabriel Cohn, está na defesa imperdenida de Weber da “unidade” do agente-pesquisador o núcleo do deslocamento assinalado antes. Como ainda argumenta Cohn, a possibilidade da análise weberiana da *ação social* consiste na apreensão desta como uma concatenação de atos numa unidade que é orientada na direção de um “fim”, daí ser possível compreender o seu “sentido”. Vistos que, o mundo social, sobretudo com o advento histórico das sociedades secularizadas, é constituído por heterogêneas e múltiplas esferas de existência, é na entidade da ação do sujeito-agente que dá-se a relação entre tal feixe de diversos campos de significação (Cohn, 1979: 93). Detecta-se aí o ponto de aproximação, temático, entre Weber e alguns dos demais componentes da intelectualidade alemã da época, isto é, na preocupação com o tipo particular de ação racional que distingue a ocidentalidade contemporânea: o ajuste entre “meios” e “fins”, sabemos, denota o tipo de “ação racional orientada para fins” privilegiada na teorização de Weber. Contudo, Weber recusa-se a ver as pessoas enquanto simples receptáculos do sentido (ajuste entre fins e meios), entende-as, da profundidade da sua subjetividade, qualificadas para conferir sentido a parcelas, embora ínfimas, da realidade, procedendo a efetivação da cultura (Idem: 99). Neste instante, a violência com que Nietzsche abate a integridade do sujeito, a aposta weberiana a resgata.

Para isto, é preciso considerar que em Weber a condicionalidade do resultado das ações, sujeito a interferências múltiplas, abre o flanco à oportunidade contida na escolha que os indivíduos fazem, segundo critérios originados em suas convicções. Ora, no contexto de uma “jaula de ferro” racional-burocratizada, quem vivencia esta tensão de modo mais desesperada senão o homem côncio da tarefa destrutiva do autêntico criador, aquele cuja recusa às convenções mostra-o pronto a exercer a responsabilidade decorrente da vontade do conhecimento, de suportar o peso da individualidade e do todo desenfeitiçamento – indo assim, paradoxalmente, amiúde na tarefa desencantadora da secularização científica, ainda que saiba da parcialidade efêmera pertinente à fidelidade ao esforço heróico da sua *vocação*?

Na ciência, sabemos que as nossas realizações se tornarão antiquadas em dez, vinte, cinqüenta anos. É esse o destino a que está condicionada a ciência: é o sentido mesmo do trabalho científico, a que ela está dedicada numa acepção bem específica, em comparação com outras esferas da cultura para as quais, em geral, o mesmo se aplica. Toda “realização” científica suscita novas “perguntas”: pede para ser “ultrapassada” e superada. Quem desejar servir à ciência tem que resignar-se a tal fato. (Weber, 1974: 164-grifo do autor).

Weber estava plenamente ciente quanto ao fato de que a *vocação* científica já estava organizada numa sistematização institucional da universidade moderna, em interdependência à racionalidade estatal-legal e econômica capitalista. Talvez por isso mesmo exulta à origem religiosa da prática científica, cobrando dedicação aos jovens estudantes e a permanente vigília do solitário investigador, resignado mas atento à sua responsabilidade. Há todo um exercício sociológico nesta postura, ao revelar que o tipo de racionalização instrumental tomava-se paulatinamente dominante, tanto que Weber refere-se à “americanização” da sociedade

européia, notadamente da universidade alemã¹³, no que concerne à impessoalização acelerada concatenada à inscrição do saber científico nas demandas da sociedade industrial e de mercado.

Nesse sentido, discordo da tese de Gouldner, para quem a defesa da *neutralidade axiológica* em Weber restringe-se tão somente a uma conjuntura da universidade alemã de então, na qual o mandarimato intelectual almejava, ao isolar-se da sociedade, manter-se liberto das ingerências dos personalismos. Segundo o autor americano, a pretensão destinava-se a “elaborar una imagen de la universidade esencialmente burocrática, com un grupo de especialistas anónimos, cada uno de los cuales es soberano en su propria celda, y que han jurado renunciar a su individualidad” (Gouldner, 1988: 31). Para Gouldner, embora criticasse a desumanização promovida pela burocratização, ao defender uma ciência “livre de valores”, Weber teria, para além das suas intenções, dado energias ao neutralismo intrínseco à ideologia da dominação burocrática (Idem: 33). Penso que, ao contrário, a atitude de recusa em tornar-se um mero suporte do sentido finalístico da razão dos meios-fins, sugere uma defesa obstinada da individualidade do pesquisador, enquanto sujeito de vontade. Isto vincula-se ao comparecimento do tema da paixão no destino da ciência e aparece na

¹³ Eis um ponto de contato extraordinário entre Weber e Nietzsche, o qual a meu ver matiza o peso da viagem realizada pelo primeiro aos Estados Unidos na sua compreensão da “racionalização do mundo”, das metamorfoses introduzidas à matriz civilizatória ocidental moderna pela sua própria expansão e contextualização do problema no horizonte intelectual do seu país, naquele específico instante. Ainda na *Gaia Ciência*, um dos aforismo ironicamente constata: “Há uma selvageria indígena, particular ao sangue dos peles-vermelhas no modo pelos quais os americanos aspiram ao ouro e em sua freneticidade no trabalho, que chega até a perda do fôlego - verdadeiro vício do novo mundo - já começa, por contaminação, tornar selvagem à velha Europa e a propagar nela uma falta de espírito todo especial. Tem-se vergonha do repouso, a meditação mais demorada causa remorsos. Reflete-se com o relógio na mão, da mesma forma como se almoça, com olhos fixos no correio da Bolsa, vive-se como alguém que temesse ‘deixar escapar alguma coisa’ (Nietzsche, S.D.: 158).

assertiva metodológica weberiana quanto ao protagonismo do cientista na escolha dos dados do real e na formulação de tipos-ideais de acordo com as convicções últimas que o fazem decidir na direção de um sentido, em pugna com tantos outros possíveis na explicação compreensiva de um fenômeno sócio-cultural. A convicção sustenta-se precisamente na crença relativa à universalidade da verdade científica e na eficiência da metodologia adequada.

Quer dizer que, no âmbito da sua competência (do especialista), detém o cientista o poder para escolher, isto é, é-lhe conferido legitimidade para tanto, aonde quer que seja, desde que as relações sociais se tenham configurado segundo este arranjo civilizatório-societal, no qual a autonomização das esferas da existência implica tanto numa secularização sem precedentes, quanto na legalidade própria a cada esfera e possibilitem a inserção responsável pelos dilemas das suas decisões. Em vista disso, explicitar o sentido da sua conduta é o motor da ação do agente, no que diz respeito à luta pela dignidade significativa da existência social, no território moderno regido pela escassez dos recursos materiais e simbólicos (Cohn, 1995: 9-19). Em última instância, Weber faz a defesa da particularidade cultural do indivíduo no andamento da afirmação da autoria científica, da dominação do saber intelectual-científico, numa tensão entre carisma da vontade e homogeneização de um estilo de existir. Sujeito às restrições da científicidade moderna, portanto, ainda assim é na discreção/expressionismo do agente-investigador que realiza-se a possibilidade do conhecer histórico-sociológico, no acordo entre a disciplina objetiva da instituição com as suas idiossincrasias mais arraigadas, base da ação de selecionar o que vai ou não ser dito, enunciado como verdade. Trata-se aqui de uma orientação da ação movida pela racionalidade cujos fins decidem os meios escolhidos e não aceita aquilo capaz de macular-lhe as necessidades subjetivas, sentimentais, “irracionais”, no sentido das refutações cartesinas às paixões como a “prisão da alma”, se comparadas à racionalidade *referente a fins*, já que é a paixão o que incendeia a vontade de conhecimento (Weber, 1992f: 16).

Do interior deste quadro, a obra de Weber surge como o mais complexo e preciso deságüe dos impasses intelectuais alemães, já relatados. Mais ainda. No mergulho na particularidade da condição sócio-histórica germânica da sua época, chega ao ponto de inflexão da vocação expansionista da civilização moderna, na denúncia racional da racionalidade das luzes (Gellner, 1992: 41-53). Notadamente ao radicalizar o que se refere à crença tão igualmente moderna numa separação abissal entre o eu e o mundo físico externo, entre a personalidade humana e o conglomerado de fatores que edificam a sociedade. Filia-se a um traço distintivo do pensamento alemão, desde o idealismo e do romantismo¹⁴: o resgate da subjetividade diante do racionalismo; ainda mais: trata-se da reinvenção do sujeito particular, dono de um olhar próprio e pleno de vontade (sentimentos e impulso para o agir) (Dumont, 1985: 123-39), porém agora se trata de um sujeito calcado na responsabilidade mesma da sua auto-reflexão. Marcando, portanto, uma página decisiva na história da economia sócio-psíquica da “sociedade dos indivíduos” no horizonte cultural da modernidade (Elias, 1990: 27-50 e 1994: 110-25). Como lembra Octávio Ianni, essa corrente sociológica, na qual destaca-se Weber, inaugura dois paradigmas de amplas implicações antológicas e epistemológicas, a partir justamente do seu zelo com o particular/individual e com os sentimentos humanos:

¹⁴ É ilustrativo a esse respeito a biografia realizada por Hannah Arendt (1994) de Hael, também judia e intelectual alemã, do final do século XVIII. Realizada a partir de registros íntimos da própria biografada, o livro de Arendt reconstitui o contexto histórico-cultural quando os sentimentos e os registros dos sentimentos começam a ser acentuados no aprofundamento subjetivo. Os relatos de Hael valem-se do despudor em relação às opiniões e aos afetos, dando realce à singularidade individual e ao acaso. As premissas do romantismo alemão já se colocavam, igualmente a crítica à “superficialidade” da atitude cortesã do nobre francês ou do francófilo.

Estão mais atentos às situações sociais emergentes, não racionais, inconscientes. E menos interessados nas dimensões gerais, abrangentes, globais, totalizantes, históricas da sociedade. Debruçam-se sobre o indivíduo, o grupo primário, a construção social do eu, a vida, a existência, memória, duração, élan vital, libido, hedonismo, ação social, sentido, espírito, cultura. Então, abandonando as heranças do evolucionismo, positivismo, empirismo, historicismo e marxismo. Realizam um trabalho intelectual que implica em outra razão diferente da clássica. Estão efetivando rupturas epistemológicas, inaugurando epistemologias regionais. Ainda que revelem compromissos ocasionais com o iluminismo e o racionalismo, se pensarmos em Bacon e Descartes, em Kant e Hegel, caminham na direção de uma espécie de neo-romantismo (Ianni, 1990: 21-2).

A preocupação com os destinos do indivíduo e da particularidade que dominou grande parte do pensamento social neste século, encontrou seu marco fundante aí neste questionamento da civilização racializada pautado na convicção em relação ao valor da auto-reflexão, chave da cultura racional do Ocidente, com desdobramento inclusive no maxismo ocidental de Lukács à “negatividade” frankfurtiana em Theodor Adorno (Habermas, 1987: 433-508). Não parece ser coincidência, também, o fato de o nosso contemporâneo interpretativismo antropológico de Geertz ir justamente inspirar-se na Sociologia Compreensiva de Weber, já que ambos compartilham do princípio de que a racionalidade é um entre tantos modos de olhar o mundo dotando-o culturalmente de sentido (Geertz, 1978). Por isso considero equivocado pensar que a, atualmente, combativa autocrítica realizada pela corrente pós-moderna (tributária de Geertz) na Antropologia feita nos Estados Unidos, quando coloca em xeque as prerrogativas da autoridade do autor e do texto etnográfico científico ao falar da alteridade, da particularidade do outro (ver Caldeira/1988:133-57), desmantela o edifício da *neutralidade axiológica* weberiana.

Vejo de modo contrário¹⁵. É na esteira da virada epistemológica dos estudos metodológicos de Weber, no seu mergulho até o “Deus” e o “Demônio” – habitantes da alma humana faústica politeísta da modernidade, paradoxalmente compulsionada a forjar o monoteísmo de uma totalidade dominadora, quando penetra na vontade de universalidade para qual está vocacionada a sua atividade cognoscente – que tornou-se hoje possível conectar a racionalidade científica a uma potência mobilizadora e comum à nossa civilização, a da entidade emancipada do indivíduo. Quer dizer, o acento posto recai no estatuto mesmo da modernidade, para o qual a liberdade planteia-se sobre a primazia da consciência e da vontade, e a estruturação está subordinada à indiscriminada reflexividade sobre a própria reflexão, num impulso lancinante de monitorar abarcantemente todas as instâncias do real, especializando-as. Porém, o mesmo movimento impele a um estado permanente de insegurança, pois a correção permanente impõe-se como imperativo do conhecimento e a experiência parece tatear num ambiente de excessiva luz (Giddens, 1991: 45-6 e Touraine, 1994: 213 a 311). É isto que faz implícita, nas páginas iniciais da *Ética Protestante* e ao longo do ensaio sobre *A Ciência Como Vocation*, a aterradora suspeita de que talvez estejamos destinados a girar em torno da nossa particularidade de ser universal. Ou melhor, de que nossa vontade de universalizar seja tão somente a nossa particularidade, a mais absoluta das convicções modernas, da qual as Ciências Sociais são a tradução constitutivamente mais acabada na sua parcialidade epistêmica-metodológica. Isto ao revelarem uma condição humana – para repetir Baudelaire – fragmentária e volátil, mas dotada do desejo compulsivo de ser eterna, porém devotada à solidão, ao incorrigível destino de individualizar.

¹⁵ Estou aqui tomando por base um dos comentários de Paula Montero (1992) na sua Tese de Livre-Docência, quando reconhece o débito dos questionamentos atuais na Antropologia ao debate similar ocorrido na Sociologia alemã, na virada do século.

ABSTRACT: The paper argues the position of the categories particular and the general in the methodology of Max Weber, as well as the position of the will in the construction of the related system.

KEYWORDS: Weber, particular, general, methodology.

BIBLIOGRAFIA (POR ORDEM DE CITAÇÃO)

- CLIFFORD, James- "Travelling Cultures" in: Lawrence Grossberg, Cary Nelson end Paula A. Treichler (ed.) *Cultural Studies* - New York and London: Routledge, 1990.
- STRÄTHERN, Merylin- "The Nice Thing About Culture is that Everyone Has It" (ed.) *Shifting Contexts - Transformations in Anthropological Knowledge* - London Routledge, 1995.
- GELLNER, Ernest- "Introdução" in: *História do Pensamento Antropológico*, Edward Evans-Pritchard - Lisboa: Edições 70, 1995.
_____-*Nação e Nacionalismo* - Lisboa: Gradiva, 1993.
- ELIAS, Norbert - *O que é Sociologia* - Lisboa: Edições 70, 1980.
- KUPPER, Adam - *The Invention of Primitive Society. Transformation of a Illusion* - London: Routledge, 1988.
- DURKHEIM, Emile - *As Regras do Método Sociológico* - RJ: C.E.N., 1985.
- WEBER, Max - "A ciência como Vocaçao" in Hans Gerth e Charles Whight Mills (org.), *Max Weber, Ensaios de Sociologia* - RJ: Zahar Editores, 1974.
- BENDIX, Reinhard - *Max Weber, Um Perfil Intelectual* - Brasília: Ed. UnB, 1986.
- HAWTHORN, Geoffrey - *Iluminismo e Desespero (Uma História da Sociologia)* - RJ: Paz e Terra, 1982.
- WEBER, Max - "Parlamento y gobierno" in: *Escritos Políticos*, Max Weber - México D.F., Folios Ediciones, 1982.

- ELIAS, Norbert - *O Processo Civilizador I (Uma História dos Costumes)* - RJ: Jorge Zahar Editor, 1990.
- FARIAS, Edson - *O Dilema do Conceito: A Categoria de Cultura Popular diante dos Paradigmas do Nacional e do Global* - Campinas: IFCH/Unicamp, 1996, inédito.
- HALL, VICTOR - *A Idéia de Cultura* - SP: Martins Fontes, 1989.
- DUMONT, LOUIS - *O Individualismo (Uma Perspectiva Antropológica da Ideologia Moderna)* - RJ: Rocco, 1985.
- COHN, Gabriel - *Critica e Resignação: Fundamentos da Sociologia de Max Weber* - SP: T.A.Q., 1979.
- ROSSI, Pietro - "Introducion" in *Ensayos de Metodología Sociológica*, Max Weber - Buenos Aires: Amorrortu, 1975.
_____- *Storia e Storicismo nella Filosofia Contemporânea* - Milano: Saggiatore, 1991.
- FREUND, Julien - "A Sociologia Alemã à Época de Max Weber" in: Tom Bottomore e Robert Nisbet (orgs.), *História da Análise Sociológica* - RJ: Zahar Editores, 1978.
- MOMMSEN, Wolfgang J. and ORTERHAMMEL, Jürgen - *Max Weber and His Contemporaries* - London, Boston, Sidney and Wellington: Unwin Hyman, 1990.
- ARON, Raymond - *La Sociología Alemana Contemporanea* - Buenos Aires: 1965.
- FLEISCHMANN, Eugène - "Weber e Nietzsche" in: Gabriel Cohn (org.), *Sociologia: Para Ler os Clássicos* - RJ: Livros Técnicos e Científicos Editora S.A., 1977.
- WEBER, Max - "A Objetividade nas Ciências Sociais e Políticas" in: *Estudos de Metodologia das Ciências Sociais* - Campinas: Edit. Da Unicamp, 1992b, Parte I.
- TEXTIER, Jacques - "Note de Lecture Sur 'Max Weber und Karl Marx' de Karl Löwith" - *Actuel Marx*, N. 11, 1992.

- _____ - "O Sentido da 'Neutralidade' Axiológica nas Ciências Sociais e Econômicas" in: *Estudos de Metodologia das Ciências Sociais* - Campinas: Edit. da Unicamp, 1992c, Parte II.
- _____ - "Estudos Críticos Sobre a Lógica das Ciências da Cultura" in: *Estudos de Metodologia das Ciências Sociais* - Campinas, 1992d, Parte I.
- KÄSLER, Dirk - *Max Weber: An Introduction to His Life and Work* - Chicago: The University of Chicago Press, 1988.
- POLLAK, Michael - "Max Weber: Elementos Para Uma Biografia Sociointelectual (Parte II) - Mana, *Estudos de Antropologia Social*, RJ: PPGAS/Museu Nacional/UFRJ, Vol.2 N.2, outubro de 1996.
- STAUTH, Georg - "Nietzsche, Weber and Affirmative Sociology of Culture" - *Archives Européennes de de Sociologie*, Tome XXXIII, N.2, 1992.
- CHÂTELET, FRANÇOIS - *Uma História da Razão (Entrevistas com Émile Noël)* - RJ: Jorge Zahar Editor, 1994.
- NIETZSCHE, Friedrich - *A Gaia Ciência* - RJ: Tecnoprint, S.D.
- WEBER, Max - *A ética protestante e o espírito do capitalismo* - SP: Pioneira, 1992e.
- GOULDNER, Alvin W.- *La Sociología Actual: Renovación y Crítica* - Madrid: Alianza Editorial, 1988.
- COHN, Gabriel - "Como Um Hobby Ajuda a Entender um Grande Tema" in: *os Fundamentos Racionais e Sociológicos da Música*, Max Weber - SP: Edusp, 1995.
- WEBER, Max - *Economia e Sociedade* - Brasília: Edit. Da UnB e Martins Fontes, 1992f, Vol. I.
- GELLNER, Ernest - *Reason and Culture: The Historic Role of Rationality and Rationalism* - Basil Blackwell Publishers, 1992.
- ELIAS, Norbert - *A Sociedade dos Indivíduos* - RJ: Jorge Zahar Editor, 1994.
- IANNI, Octávio - *A Crise de Paradigmas na Sociologia* - Campinas: IFCH/Unicamp, 1990, Cadernos do IFCH n.20.
- ARENKT, Hannah - *Rael* - RJ: Relume Dumará, 1994.

- HABERMAS, Jürgen - "De Lukács a Adorno: La Racionalizacion como Cosificacion" in: *Teoria de la Acción Comunicativa*, Jürgen Habermas - Madrid: Taurus, 1987.
- GEERTZ, Clifford - *A Interpretação das Culturas* - RJ: Jorge Zahar Editor, 1978.
- CALDEIRA, Tereza do Rio Pires - "A Presença do Autor e a Pós-modernidade na Antropologia" - *Novos Estudos Cebrap*, N.21, SP: 1988.
- MONTERO, Paula - *Antropologia e Modernidade* - Tese de Livre-Docência, SP: FFLCH/USP, 1992.
- GIDDENS, Anthony - *As Conseqüências da Modernidade* - SP: ED. Unesp, 1991.
- TOURAINE, Alain - *Crítica da Modernidade* - Petrópolis: Vozes, 1994.

SUJETO POLÍTICO Y ORDEN SOCIAL

Marcelo Carlos Altomare

RESUMEN: Este trabajo reconstruye tres modelos teóricos de articulación del nexo sujeto político-orden social, representados por Hobbes, Marx y Laclau. Hobbes afirma que el *sujeto político*-el soberano- crea el orden socio-jurídico. Para Marx el *sujeto político* -la clase social- es producida por el orden socio-histórico. Laclau, por su parte, piensa que el *sujeto político* -sujeto de la hegemonía- no es ni *hacedor* ni *criatura* del orden social, sino el *proceso de constitución* de una identidad colectiva y general conformada a partir de identidades parciales y particulares, que están desagregadas como resultado de la desintegración simbólica del orden social.

CONCEPTOS CLAVES: sujeto político, orden social, soberano, clase social, hegemonía

I

La crítica a las concepciones esencialistas de las identidades colectivas condujo al pensamiento social y político a repensar la teoría del sujeto. El estudio de las teorías del sujeto gestadas por distintas tradiciones teóricas modernas junto a la investigación de las condiciones de constitución de la subjetividad se transformaron, en consecuencia, en algunas de las temáticas más relevantes de la agenda de las ciencias sociales de *fin de siècle* (Giddens, 1994; Habermas, 1989; Touraine, 1994). Entre las dimensiones conceptuales del debate destaca notoriamente aquella que entiende al lenguaje como el lugar de constitución de la

subjetividad. Al trasladarse esta cuestión referida a las identidades al campo de la política, los estudios de teoría social concentraron sus intereses en torno a la indagación de las relaciones entre *sujeto, representaciones sociales y orden político*. En el marco de esta perspectiva analítica creemos que es plausible llevar a cabo una serie de indagaciones sobre la argumentación desarrollada por Hobbes, Marx y Laclau (Hobbes, 1991, 1985; Marx, 1974, 1977; Laclau & Mouffe, 1987; Laclau, 1993), en cuanto allí se nos ofrecen tres maquetas teóricas basadas en la articulación de los ejes conceptuales mencionados.

El nudo del pensamiento de Hobbes es orientado por un tópico capital del pensamiento político al que interroga en los siguientes términos: cuáles son las condiciones de conformación y permanencia de un orden político estable si consideramos que el problema base de la política reside en el insuficiente poder monopolizado por la soberanía? Su pensamiento es una reflexión sobre las causas del origen y de la disolución del estado, su preocupación es responder a los problemas de un poder político que habitualmente no peca *por exceso* sino *por defecto*, por lo cual realiza una evaluación de los problemas de funcionamiento de las relaciones entre gobernantes y gobernados desde la perspectiva de los derechos del soberano – *ex parte principis* –. Esta doble dimensión del problema lo conduce al estudio de las condiciones de posibilidad necesarias para la creación del orden político estable, a la indagación acerca las probabilidades de desplazamiento del conflicto. Traducido a lenguaje hobbesiano, el problema se encuentra en el pasaje de un *estado de naturaleza*, caracterizado como *bellum omnium contra omnes*, hacia otro donde impera una relación de reciprocidad entre subdito y soberano sustentada en el axioma fundamental de la política: el nexo entre *obediencia y protección*. De modo que el desplazamiento de la guerra civil entre agrupamientos humanos se transforma en la *conditio sine qua non* de la generación de un orden político que garantice una paz interior. La investigación hobbesiana recaerá simultáneamente sobre las causas que

provocan el funcionamiento de la lógica de la enemistad política y, a la vez, sobre sus modalidades de neutralización. En consecuencia el pensamiento de Hobbes bascula entre dos modelos de convivencia humana radicalmente heterogéneos: la guerra civil del estado de naturaleza y la paz interior del estado. El mutuo reenvío de los pares conceptuales guerra civil y paz interior, conflicto y neutralización, protección y obediencia, estado de naturaleza y estado político sólo se explica a través de una *reductio ad hominem* llevada a término por una formalización hobbesiana partícipe de la invención moderna que con Descartes hace del *yo* el *hypokeimenon* o fundamento último de todo lo existente. Es justamente el hombre la pieza nodal del modelo hobbesiano, esto es, la *materia* y el *artífice* del *Commonwealth*; de este modo el hombre deviene *hacedor* sustantivo del proceso de generación del orden político. Sobre el estudio de este hombre, pues, Hobbes fundará su análisis de la neutralización de la guerra en cuanto condición de constitución del sujeto político representado en el ejercicio de la soberanía.

En la divisoria establecida por la escritura del *Leviathan* entre “cuerpos naturales [Naturall Bodies]” y “cuerpos políticos [Politique Bodies]” -que corresponden a la separación entre “Naturall Philosophy” y “Civill Philosophy” respectivamente-, Hobbes indaga al hombre dentro de la primera de estas categorías. Más precisamente, el hombre es investigado en tanto cuerpo caracterizado por un tipo específico de “cualidades [Qualities]”, que lo diferencia respecto de los restantes: las “pasiones [Passions]”. Así el conocimiento de las “consecuencias de las pasiones de los hombres [Consequences from the Passions of Men]” constituye el fundamento metodológico para el estudio del espacio de lo político.

En principio el hombre se distingue dentro del mundo físico debido a que es un cuerpo regido mediante “mociones voluntarias [Voluntary motion]”. Estas mociones voluntarias -v. g. andar, hablar,

etc.- se diferencian de las “mociones vitales” porque suponen que fueron anticipadas por el hombre en su mente. A estas anticipaciones mentales Hobbes las analiza bajo el concepto de “fantasía [Fancy]”, considerada como un resto de la “representación [Representation]”, la que resulta de la impresión generada sobre el sujeto cuando alguna de las cualidades de un cierto “objeto [Object]” externo opera sobre determinadas “partes del cuerpo humano”. La fantasía es, entonces, el retiro de la “sensación [Sense]”, específicamente, aquel resto que permanece cuando “el objeto ha sido apartado de nosotros”: el recuerdo. Alojada en el sitio de producción de los “pensamientos del hombre [Thoughts of man]” -y finalizado el proceso sensitivo- se conforma la “imaginación [Imagination]”, la “sensación decadente” que Hobbes separa respecto del “decaimiento [decay]” o “memoria [Memory]”. De manera que el “origen interno [internall beginning]” de las pasiones -o mociones voluntarias- es un “pensamiento precedente [precedent thought]” al que se considera como “imaginación”.

Inmediatamente antes del comienzo de cualquiera de las “acciones [actions]” emprendidas por el hombre, Hobbes ubica aquello que denomina “esfuerzo [Endeavour]”; este se denomina “deseo [Desire]” si “se dirige hacia algo que lo causa”, o “aversión [Aversion]” si “se traduce como apartamiento de algo”. Es en este sentido que respecto de cualquiera de los objetos deseados por el hombre “se dice también que lo aman”; mientras “que odian aquellas cosas por las cuales tienen aversión”. Asimismo agrega que el deseo es acompañado por la “ausencia del objeto [Absence of the Object]”, estando el amor, por el contrario, vinculado a la “presencia del objeto [Presence of the Object]”. De igual manera sucede cuando consideramos, por un lado, a la aversión en tanto rechazo de un objeto ausente y, por el otro, al odio como “presencia del mismo”.

El hombre es un cuerpo natural autónomo debido a que posee en sí mismo la capacidad de desarrollar un movimiento voluntario hacia -o

apartándose de un objeto externo, habiendo previamente imaginado en su mente tal acción en forma de un esfuerzo: ello es el núcleo de la pasión que -según Hobbes- rige la conducta humana. En efecto, lo real es concebido como una realidad física compuesta únicamente por cuerpos en movimiento, entre los cuales aparece el hombre *qua* cuerpo humano regido por movimientos voluntarios denominados pasiones.

El hombre del pensamiento político moderno, entonces, no “es por naturaleza un animal social”, ni tampoco “miembro de la ciudad”; en oposición a tal definición, el hombre hobbesiano es un cuerpo en movimiento sujeto a sus pasiones y, al mismo tiempo, autónomo en referencia a cualquier orden político y social. En el campo del pensamiento político, la independencia ontológica del hombre respecto de la comunidad política condujo a considerar a ésta conforme al modelo de una asociación no natural -un cuerpo artificial. Consecuentemente la representación de la comunidad política cobró la forma de un “artefacto [Engines]” de relojería construido por el “arte del hombre”, convirtiendo a éste en el “artífice [Artificer]” de aquella máquina (Habermas, 1966).

Sobre este punto el pensamiento político de Hobbes articula en una misma reflexión su indagación en torno al hombre y su conceptualización acerca del estado. A tal efecto, Hobbes recurre a la construcción de una ficción conceptual que le permite describir los lazos sociales establecidos entre los hombres a partir de un hipotético *status naturalis* o “Natural Condition [condición natural]”. Desarrolla allí, por un lado, una conceptualización de la “naturaleza humana [nature of man]”, -parte integrante de su teoría de las pasiones-, y, por otro, un pensamiento sobre las condiciones de construcción de un “poder común [common Power]”. El hombre aparece caracterizado no sólo como un cuerpo en movimiento sometido a sus pasiones, sino también en tanto poseedor de un saber -un arte- acerca del modo de construcción de la comunidad política: los hombres son, pues, los “hacedores [Makers]” del Common-Wealth.

Parece lógico pensar que Hobbes produce por medio de un único giro conceptual dos cambios absolutamente significativos: en primer término, modela una teoría de la legitimidad en la que el hombre emerge a modo de fundamento del orden político, y, en segundo lugar, diseña un conocimiento sobre el espacio político en el que una indagación de las pasiones humanas será esencial para la conceptualización sobre el Estado.

Hobbes comprende la “acción [action]” del hombre a modo de un permanente “movimiento [motion]”, subsumido a un insaciable deseo de “felicidad [Felicity]” que lo compele a una perpetua búsqueda de objetos que satisfagan su “apetito”. Inmediatamente antes de esta acción se encuentra la “voluntad [Will]”, o el “acto de querer [Act of Willing]” -i. e. el apetito que surge como producto de la “deliberación [Deliberation]”. Es este último el proceso desencadenado completamente “en la mente del hombre [in the mind of man]” cuando el mismo se representa las “consecuencias [consequences] buenas y malas” derivadas de sus “actos u omisiones” y, simultáneamente, la correspondencia de ellas en relación a “los apetitos y aversiones, esperanzas [Hopes] y temores [Feares]” que despiertan “una y la misma cosa”.

Lejos de conducirlo hacia un estado de reposo, el “éxito continuo” que posibilita al hombre obtener aquellas cosas deseadas -i. e. la felicidad- renueva el movimiento, colocándole en un estado de *inquietud* a perpetuidad. Hobbes invierte aquí la valoración clásica del pensamiento antiguo que subordinaba la acción [praxis] a la contemplación [theoria], el movimiento al reposo, el cambio a la inmutabilidad, lo efímero a lo eterno. No habiendo absolutamente nada que ofrezca “tranquilidad a la mente [Tranquillity of Mind]”, y siendo la “vida” un incesante movimiento, el hombre no puede estar exento de deseos, temores y sensaciones.

En este sentido, la estructura del deseo que impulsa al hombre hobbesiano hacia la obtención del objeto de satisfacción lo conduce a un nuevo estado de no-satisfacción. El logro de un bien futuro como un progreso continuo de un objeto a otro forma el núcleo del componente motivacional que rige la acción del hombre: la vida se presenta, pues, como una “lucha por la felicidad [struggle for happiness]”. No hay objeto que satisfaga el deseo humano en la medida que toda satisfacción es sólo fugaz; por tanto ésta renueva el estado de in-satisfacción. La felicidad, entonces, es para el hombre un “continuo progreso de los deseos [continual progress of the desire], ya que la consecución del primero no es otra cosa sino un camino para realizar otro ulterior ... (a fin de) asegurar para siempre la vía del deseo futuro ... (y, en consecuencia,) una vida feliz [contented life]” (Hobbes, 1991).

Al estar ausente el objeto que posibilite la satisfacción completa del deseo humano, se niega de raíz toda configuración de un saber acerca de aquellos bienes que producen felicidad para el hombre: “la felicidad en esta vida no consiste en la serenidad de una mente satisfecha”. La causa de este perpetuo movimiento del deseo humano debe buscarse en la inexistencia de un “*finis ultimus* (propósitos finales) o *summum bonum* (bien supremo) presente en los textos de los viejos filósofos (Hobbes, 1991)”. Vaciado el lugar del saber sobre un supuesto objeto último de satisfacción, el hombre deviene -en el pensamiento hobbesiano- un cuerpo en permanente movimiento, arrojado hacia un estado de continua in-quietud a causa de un deseo que no cesa de no satisfacerse.

La *in-quietud* permanente del deseo humano supone la inexistencia de objetos de satisfacción últimos para cualquier hombre; es una “continua mutación [continual mutation]” que somete sin cesar a la “constitución del cuerpo humano [constitution of a mans Body]”, haciendo, incluso, imposible que las “mismas cosas causen siempre en la misma persona los mismos apetitos y aversiones”. Siendo ésta la lógica

que regula el deseo del sujeto será, entonces, poco probable que puedan “coincidir [consent] todos los hombres en el deseo de uno y el mismo objeto” (Hobbes, 1991).

Se deduce de ello la existencia de una multiplicidad de objetos que pueden satisfacer el deseo del hombre: la “similitud de las pasiones [similitude of Passions]”-postula Hobbes- está cruzada por la ausencia de “semejanza entre los objetos de las pasiones”. Por esta razón, cualquier objeto apetecible para el deseo humano es valorado como “bueno [Good]” mientras será considerado “malo [Evill]” aquel otro que cause aversión. Las cualidades dependen de posiciones subjetivas por cuanto no son propiedades inmanentes a los objetos; únicamente adquieren sentido “en relación con la persona que las utiliza”. No hay pues “ninguna regla de bien y de mal (que) pueda tomarse de la naturaleza de los objetos [nature of the objets]”; la existencia de “reglas comunes [common Rule]” sólo puede emerger de la decisión de un “árbitro [Arbitrator] o juez [Judge]” instituido por “consenso [consent]”, a los efectos de “imponer como sentencia su regla del bien y del mal”: es este el problema y la solución al desorden del *status naturalis*.

Careciendo de significado cualquier tipo de postulado normativo y no habiendo un juez que arbitre sobre reglas de convivencia común, cuando dos hombres tienen una y la “misma cosa [same thing]” como objeto de deseo “devienen enemigos [become enemies]”.

Hobbes abandona paralelamente toda concepción que represente a los hombres como desiguales -visión presente en el pensamiento clásico-, de manera tal que la “naturaleza [nature]” constituye hombres “tan iguales en las facultades del cuerpo y del espíritu” que ninguno puede reclamar “un beneficio cualquiera al que otro no pueda aspirar como él”; además siendo iguales en su capacidad, los hombres tienen la “igualdad de esperanza respecto a la consecución de sus fines”. Consecuentemente los hombres se colocan en una condición de “guerra [Warre]” en razón de una convivencia humana llevada a cabo “sin un

poder común [without a common Power]" que los coaccione. Se desprende, entonces, que *Extra civitatem nulla salus* para "la vida del hombre", siendo ésta "solitaria [solitary], pobre [poore], tosca [nasty], embrutecida [brutish] y breve [short]". Allí "donde todo hombre es enemigo [Enemy] de todo hombre" no existe una convivencia humana en la cual impere la "razón", ni la "paz", aún menos la "seguridad"; es el espacio y el tiempo de una convivencia humana que no puede ser otra cosa que "guerra civil [civill Warre]".

En esta condición natural -según Hobbes-, no hay deseos que puedan ser considerados "pecados [Sin]", ni acciones catalogadas como "injustas [Unjust]", tampoco existe "propiedad, ni dominio, ni distinción entre tuyo y mío". Esto sucede a causa de no haber "ley [Law]" alguna que prohíba el ejercicio de determinadas conductas, no pudiendo aquella ser sancionada mientras "los hombres (no) se pongan de acuerdo [agree] con respecto a la persona [Person] que debe promulgarla". Resultado de la falta de un "fin último" o "bien supremo", la multiplicidad de perspectivas valorativas que sustentan los hombres inhibe posibilidad de acuerdo sobre las reglas normativas indispensables para la conformación de un orden político pacífico.

La vía de salida de tal estado de guerra acontece mediante la conjunción de las "pasiones [Passions] que inclinan [encline] a los hombres a la paz [Peace]" y la "razón [Reason] (que) sugiere adecuadas normas [Articles] de paz", producto del "consenso [agreement]" entre los hombres -i. e. las leyes naturales. Entre las pasiones que inclinan a los hombres hacia la paz se encuentran, por un lado, el esfuerzo por apartarse de los objetos cuya representación aparezca al sujeto asociada a la idea de muerte: "miedo a la muerte [Feare of Death]", por el otro, el esfuerzo hacia las cosas que en la representación subjetiva están ligadas a una vida confortable y son factibles de ser obtenidas a través de la industria.

Pese al perspectivismo ético-normativo que impera sobre las pasiones y acciones de los hombres en el “estado de naturaleza [state of nature]”, Hobbes halla un elemento de valor común a todos los individuos: el “derecho natural [Right of Nature]”, la libertad que posee cada uno de los hombres para “preservar su propia naturaleza [preservation of his own Nature], su propia vida [own Life]”. Todo hacer que el hombre, mediante el “juicio [Judgement]” y la “razón [Reason]”, considere necesario para su propia preservación forma parte de su libertad, entendida ésta como “ausencia de impedimentos externos [absence of external Impediments]”. Asimismo se encuentra la “ley natural [Naturall Law]” que funciona a modo de “precepto [Precept] o regla general [generall Rule]” de la razón, enunciado que “se le prohíbe a un hombre hacer lo que pueda destruir su vida”. Aun cuando Hobbes subraye la diferencia entre la libertad del derecho natural y la obligación de la ley natural, postula que la ley fundamental de la naturaleza contiene a ambas al prescribir que “cada hombre debe esforzarse por la paz [Peace] mientras tiene la esperanza de lograrla; y cuando no puede obtenerla, debe buscar y utilizar todas las ayudas y ventajas de la guerra [Warre]”(Hobbes, 1991).

De esta ley natural fundamental se deduce la posibilidad de que cada uno de los hombres tiene de renunciar a su “derecho a todas las cosas” en la medida que todos lleven a cabo igual renunciamiento. A partir de esta acción comienzan a establecerse nuevos tipos de “lazos [Bounds] por medio de los cuales los hombres se sujetan y obligan ... (a causa del) temor [Feare] (que se desprende) de alguna mala consecuencia resultante de la ruptura [rupture]” del pacto de renunciamiento. Esto es el “contrato [Contract]” entendido a modo de una “mutua traslación o cambio de derechos”, derivado de signos expresos como la palabra. No obstante, será necesario la presencia de alguien que garantice dicha palabra, de lo contrario la promesa estará debilitada en relación a su cumplimiento: así los “pactos [Covenants] -nos dice Hobbes- que no

descansan en la espada [Sword] no son mas que palabras [Words], sin fuerza para proteger al hombre". Es en el proceso de constitución del lugar de una garantía para el cumplimiento de la promesa ofrecida en la palabra donde hallamos la decisión de un hombre que aparece como *yo autónomo*: lo político encuentra su fundamento en el "yo quiero [I will]" hobbesiano.

El estado de naturaleza es el espacio del *juicio* radicalmente subjetivo del hombre en torno a los medios considerados necesarios para defender su derecho de preservación; ninguna clase de "protección [protection]" y "obediencia [obedience]" es posible mientras prevalezca la diversidad de "opiniones [opinions]" individuales (Schmitt, 1990). Esta diversidad de opiniones hace del estado de naturaleza una modalidad de lazo social ordenada por un perspectivismo ético múltiple; el *status naturalis* semeja un estado de total anarquía de sentido, las palabras existen en tanto significantes sin significación, carecen de definición palabras como derecho, deber, obediencia, protección, soberano, súbdito, propiedad, religión, etcétera. A ello refiere Hobbes cuando argumenta que el principal obstáculo para una convivencia pacífica reside en los "juicios particulares [particular judgements]" de los hombres sobre las modalidades de garantizar una convivencia humana que asegure su propio derecho de autoconservación.

El abandono del estado de anarquía exegética se produce cuando se constituye un poder común, instituido a través de pactos mutuos fundados en la *ley natural* que obliga a cada cada hombre a preservar su vida, a los efectos de sancionar el significado de todos los "nombres [names]" -significantes- asociados a la preservación del orden político. Así se forma un poder público cuya tarea es eliminar la polisemia de aquellas palabras pertenecientes al campo de la política. Se constituye, entonces, una "persona [Person]" política autorizada a definir y garantizar el sentido de las palabras del vocabulario político, tornándolas en leyes positivas: el soberano. Pertenece al poder soberano, pues, el

derecho de “prescribir las normas” que sancionen el significado de la palabra *propiedad, libertad, bueno, malo, legítimo, ilegítimo, justo, injusto*, etcétera.

El poder soberano deviene así una “re-presentación de la palabra” de los súbditos en la medida que éstos últimos han acordado transferirle su capacidad de nominación al primero. En el estado de naturaleza el perspectivismo subjetivo impedía la conformación de la “significación por convencionalismo” de las palabras *claves* del orden político-normativo. La única probabilidad de eliminar el estado de incertidumbre, a los efectos de preservar el derecho de autoconservación, radica en la construcción de un *yo decisionista*, quién determinará y fijará el significado de aquellas palabras necesarias para el mantenimiento del orden del espacio político. Por tal razón, para “gobernar por medio de palabras es preciso que éstas se den a conocer de modo manifiesto, pues de lo contrario no son leyes” (Hobbes, 1991). La salida del estado de guerra es, entonces, un acuerdo para estatuir una persona soberana, cuyas acciones están libres de cualquier *impedimento externo* que obstaculize su desarrollo, a los fines de definir el significado de los significantes políticos convirtiéndolos en leyes. De esta manera, el soberano *representa* a los súbditos porque en la acción de nominar ejecutada por el primero se *hace presente* la palabra de los últimos.

La diversidad del perspectivismo axiológico se condensa en la “unidad del representante [Unity of the representer]”, contraparte de la no “unidad de los representados [Unity of the Represented]”. La representación es el modelo que permite el pasaje desde el subjetivismo judicativo hacia el poder artificial que monopoliza el significado de las palabras centrales para la conservación del orden político.

Al desplazar el escepticismo cartesiano al campo de la política, Hobbes niega la existencia de un fundamento ético objetivo y exterior al proceso de evaluación subjetiva realizado por cada individuo. Demuestra así la inexistencia de un fundamento objetivo para la conformación de la

ley positiva, cuyo imperio debiera regular el comportamiento de los miembros de la comunidad política. La autonomía del sujeto gira en torno a la evaluación ética que cada uno realiza conforme a su derecho de autopreservación. De esta manera la capacidad de autolegislarse que define la libertad del sujeto -su derecho a autoconservarse- impide la convivencia entre los hombres, y, por ende, la conformación del orden de la comunidad política. En este punto es indudable que Hobbes está planteando la posibilidad de salida del estado de naturaleza como el problema de la constitución de una soberanía de características absolutamente novedosas. La soberanía hobbesiana deberá solucionar un problema de corte netamente ideológico (Tuck, 1991): se abocará a la creación del significado de aquellos significantes nodales que definen las normas de convivencia política, nominará el significado de las reglas del derecho constitucional, en suma, inventará un orden social.

A consecuencia de lo expresado llega a término el axioma fundante de la formalización hobbesiana del *sujeto político qua sujeto de la decisión*: *Auctoritas, non veritas, facit legem*. A diferencia del sustancialismo ético-político premoderno garante de un valor trascendente al orden comunitario -sea éste la idea de bien platónica o de felicidad eterna de corte tomista-, el mundo del hombre hobbesiano carece de entes morales de los cuales se pueda predicar su inmutabilidad, su eternidad, su unicidad, su existencia por sí, en suma, su carácter de fundamento. Se deduce entonces que no es factible la existencia de enunciados verdaderos sobre el orden moral debido a su inmanente inestabilidad, motivo éste que coloca al sujeto político en el lugar de la invención normativa, cuya validez reside ahora en la propia acción legislativa ejecutada por una autoridad soberana completamente desvinculada de toda sujeción exterior a su propia decisión.

II

Frente a la temática del orden o de la conservación de la comunidad política, el pensamiento de Marx erige al *conflicto político* como cuestión central para el estudio de la política. Considera que, más allá de las diversas manifestaciones del conflicto, existe una dimensión específica común a ellas; a saber, la *violencia*, un elemento consustancial a las relaciones sociales desarrolladas en todo orden político. En cuanto elemento de mediación de las relaciones sociales, Marx piensa a la violencia como parte de una ontología de lo político en la cual ésta se presentifica por vía del conflicto de clases. Visto desde esta perspectiva, la temática marxiana pareciera instalarse en el polo opuesto a un pensamiento político dirigido a descubrir las razones del mantenimiento del orden interior de la comunidad. En tal sentido el protagonismo de la “*violencia [Gewalt]*” permea sus textos centrales, haciendo del conflicto político y las relaciones sociales el par conceptual característico de su concepción de la política: acciones de agrupamientos de clase recíprocamente orientadas a través de la violencia -i.e. dimensión política de la lucha de clases.

Las relaciones entre clases reconocen un doble nivel de articulación referido a las diferencias que se presentan entre el espacio social de las relaciones de producción y el espacio político del antagonismo político. Mientras que en el *espacio social* las *clases sociales* representan las *posiciones de sujeto estructurales* que los agentes sociales ocupan en el *proceso de trabajo* y en el *proceso de valorización* -y, donde el sujeto *qua* actor social individual desarrolla acciones orientadas por las expectativas de comportamiento de otro actor en el ámbito de una determinada institución-, en el *espacio político* las *clases sociales* nombran a los *sujetos de acción colectiva* constituidos bajo la forma de *identidades de clase polemogénas*, esto es, al sujeto colectivo cuya acción respecto a la otredad es regida mediante la lógica *amigo-enemigo*. De esta forma al carácter

contradicitorio que define las relaciones entre propietarios de mercancías en el espacio de lo social le corresponde la lógica de la *enemistad* que rige las identidades colectivas de los agrupamientos humanos en el espacio de lo político. Es así como el *antagonismo* se coloca en el centro del proceso de conformación de las identidades políticas en la medida que a partir de éste cobra forma el pasaje del sujeto individual al sujeto colectivo.

La concepción del sujeto formalizada por el pensamiento de Marx cambia el escenario de emergencia de la subjetividad; abandona el concepto de *status naturalis* hobbesiano para instalarse sobre un nuevo horizonte exegético: i. e., la “sociedad fundada en el antagonismo de clase [Klassengegensatz begründeten Gesellschaft]” (Marx, 1974). Esto supone reemplazar una concepción de la subjetividad modelada a través de la idea de un individuo autónomo y autocentrado por una visión del sujeto centrada en la “clase social [sozial Klasse]”. Se prescinde, pues, de una subjetividad definida en clave ético-antropológica -la concepción de un hombre *qua* sede de derechos inalienables- a fin de colocarse en una perspectiva teórica que hace del sujeto un concepto sociológico colectivo: la *clase social*. Para Marx, “el hombre [Mensch] no es un ser [Wesen] abstracto [abstraktes]”; por el contrario, él es el “mundo de los hombres, es el Estado [Staat], la sociedad [Sozietat]” (Marx, 1982a). Así el individuo autónomo fundado sobre el *yo* se disolverá en favor de un sujeto de carácter colectivo: ahora “la esencia humana [menschliche Wesen]” del “individuo” no es otra cosa que el “conjunto de las relaciones” entre clases sociales.

En los escritos de Marx, el análisis de la subjetividad gira en torno a su concepción de lo político, pero abandonando la argumentación del pensamiento que de Hobbes a Hegel intentaba justificar al Estado como la forma más acabada de convivencia racional. Sin embargo, tomado por esta fundamentación del Estado moderno, Marx participa en sus primeros ensayos de los tópicos clásicos del pensamiento político que se desarrollan entre los siglos XVII y XIX. Contemporáneamente al “gran

descubrimiento de Copérnico sobre el verdadero sistema solar” - comenta Marx-, el pensamiento político “descubrió la ley de gravitación del Estado, se encontró la gravedad en él mismo ... [Maquiavelo, Hobbes, Rousseau, Hegel] comenzaron a ver el Estado con ojos humanos y a desarrollar sus leyes partiendo de la razón y de la experiencia, y no de la teología ...” (Marx, 1982b). Junto a este fundamento secularizado del Estado moderno aparecía una concepción del sujeto como *yo autónomo*, sede de la “libertad general de la naturaleza humana”. Inscripto en esta perspectiva exegética de raigambre humanista, Marx afirma: “el individuo ciudadano del Estado obedece en las leyes de éste sólamente a su propia razón, a la razón humana” (Marx, 1982c). Paralelamente a esta concepción de la subjetividad centrada en un *yo autónomo* y racional, Marx piensa la relación entre el sujeto y la comunidad política a modo de proceso pedagógico, a través del cual el Estado “educa a sus miembros ... al convertir los fines individuales en fines generales ... la independencia natural en libertad espiritual” (Marx, 1982d).

Cuando poco tiempo después Marx afirme que “la vida política sólo tiene por misión garantizar los derechos humanos, los derechos del hombre individual” (Marx, 1982e), habrá desaparecido la idea de un “interés general [*allgemeine Interesse*]” como fundamento y “fin del Estado [*Zweck des Staat*]”. El *Extra reipublicae nulla salus*, que guía el pensamiento de Hobbes y del modelo iusnaturalista, será desplazado por el “*bellum omnium contra omnes*”; idea que a Marx le permitirá posteriormente ingresar al espacio político-social el conflicto social, dañando de raíz la eficacia del soberano hobbesiano para contener la “disolución del estado” ocasionada por la “guerra civil”.

Una de las más tempranas aproximaciones del pensamiento de Marx a la noción de sujeto político *qua* clase social (Marx, 1982a) presupone la forma del conflicto antagónico, asociado a la existencia de una clase de la “sociedad civil” nacida de la “pobreza artificial” generada

a causa del desarrollo de la industria moderna: el “proletariado”. Sujeta a “cadenas radicales”, esta clase social, “que representa, en una palabra, la pérdida total del hombre”, está destinada a llevar a cabo la *emancipación total del hombre* en general, a través del “combate” entre agrupamientos humanos, cada uno de los cuales reconoce en el otro a su “enemigo”. Si bien la clase social que lleva a cabo la revolución está caracterizada desde una perspectiva ética, Marx considera que tal situación de miseria es producto de las modernas condiciones sociales instaladas por el proceso de industrialización.

Desde esta perspectiva, la constitución del sujeto político posee dos predicados básicos, a saber: en primer término, la enemistad inherente al conflicto entre agrupamientos humanos y, en segundo término, la pobreza y riqueza de las clases sociales, producida por el “movimiento industrial”. En efecto, la reflexión marxiana reconoce dos espacios para pensar la emergencia de las identidades de los sujetos políticos: la esfera de la sociedad civil, donde las clases son definidas desde las dimensiones de la riqueza y de la pobreza creadas artificialmente, por un lado, y la arena del conflicto político, que rige la relación entre agrupamientos humanos según la lógica amigo-enemigo. La ligazón social fundante de la conformación del proletariado es un “interés” representado bajo la forma de “la negación de la propiedad privada”, de cuya abolición resulta necesariamente el tránsito hacia una sociedad que realiza el principio de “la emancipación humana”, de “la recuperación total del hombre”.

El análisis de Marx resemantiza lo político al considerarlo desde una perspectiva polemógena, al postular que todo intento por instalar un orden público que excluya el conflicto entre los miembros de la comunidad es imposible. De esta forma, se produce la escisión de la unidad del estado político moderno -ya sea ella expresada mediante el *moi commun* de Rousseau o a través del *politique body* de Hobbes- debido a que “[t]oda la sociedad [Gesellschaft] va dividiéndose [spaltet sich] cada

vez más en dos grandes campos enemigos [in zwei grosse feindliche Lager], en dos grandes clases, que se enfrentan directamente: la burguesía [Bourgeoisie] y el proletariado [Proletariat]" (Marx, 1977).

La completa imposibilidad de toda comunidad política por constituirse en un orden institucional estable es la condición necesaria para la emergencia de identidades colectivas polemógenas. Expresado en otros términos, la imposibilidad de emplazar un ordenamiento político determinado supone la virtualidad del conflicto entre agrupamientos humanos colectivos, cuyas identidades han sido constituidas mediante un *proceso de enemistad especular*. El *fracaso* del proceso de institucionalización del ordenamiento normativo, de la estructuración de una convivencia humana racional en el interior de la comunidad política condujo al pensamiento marxiano a formalizar un *sujeto* de nuevo tipo. De este modo la concepción marxiana de la *subjetividad* difiere de aquélla definida por el pensamiento político y social iusnaturalista porque rechaza representar al sujeto como un *yo autónomo*, individual, un hombre portador de una naturaleza humana universal.

La cuestión del sujeto se traduce -para Marx- en el problema de la modalidad adoptada por el proceso de constitución de una subjetividad de tipo colectivo, cuya construcción supone una relación de reconocimiento especular, enmarcado dentro de una forma de relación social de conflicto. Mientras que en el pensamiento hobbesiano el desplazamiento de la "guerra civil [Civill Warre]" garantizaba el derecho natural del hombre a su preservación -bajo la forma de un yo autónomo-, en Marx la "guerra civil [Burgerkrieg]" es el momento culminante del proceso de constitución de la identidad de la clase social. Al inaugurar una forma de concebir las identidades colectivas en donde cada uno de los sujetos sociales se representa al otro *qua* "enemigo [Feind]", la lógica de la enemistad hace que los sujetos sociales cobren identidad mediante la guerra, entendida como "lucha de clases [Klassenkampf]".

Ausente el sustento común que cohesiona al cuerpo político, se produce la formación de identidades subjetivas polemógenas dentro del espacio político. Aun cuando las clases sociales nacen en el terreno de la “sociedad civil [burgerliche Gesellschaft]”, adquieren identidad de sujeto al conformarse como agrupamientos humanos enemigos en el campo de lo político, sustentados sobre una representación común y colectiva del “interés de clase [Klasseninteressen]” (Marx, 1974).

Aparece de esta manera la determinación de lo político recortando la formación de la identidad de los agrupamientos humanos sobre un espacio regido por la “violencia [Gewalt]”: la identidad del sujeto se determina partiendo de una agonística fundante de todo nexo entre agrupamientos humanos. Perdida la convivencia pacífica entre los miembros de la asociación política y desplazada la representación de un *interés general*, lo político se transforma en el espacio donde emergen las identidades de sujeto matrizadas por la lógica del conflicto amigo-enemigo. La violencia recíprocamente referida entre asociaciones humanas permite la constitución de las identidades de clases basadas en intereses antagónicos.

La virtualidad de una dualidad polemógena entre agrupamientos humanos de clase, otorga a cada una de sus identidades un sentido *existencial*, debido a que la presencia de cada una de ellas supone la negación de la restante (Schmitt, 1984); ambas yacen en una relación de *especularidad dual* que excluye completamente la participación de un tercero en tanto árbitro. Debido a que la *enemistad* es inmanente a la lógica de constitución de las *identidades colectivas de clase*, éstas y la violencia forman -según Marx- un par conceptual inescindible; en suma, todo agrupamiento humano colectivo funda su *subjetividad* sobre una permanente lógica agonística.

Las identidades de sujeto no son aquí, al igual que en el iusnaturalismo, datos *lógicamente* anteriores al espacio político; por el contrario, éstas son comprendidas como parte de un proceso de constitución desde el cual Marx privilegiará el análisis de la

conformación de la identidad del proletariado. La concepción marxiana de la subjetividad refiere a la emergencia del sujeto social como un proceso de constitución; aquél en el cual se produce la “conformación del proletariado en clase [Bildung del Proletariat zur Klasse]”. Esta conformación consiste en continuos “ensayos de los trabajadores [Versuche der Arbeiter]” con el fin de “asociarse [sich assoziieren]” en agrupamientos humanos que toman la “forma de coaliciones [Form von Koalitionen]” (Marx, 1974).

En principio, los trabajadores -según Marx- no son más que una “masa [Mengue] de gentes desconocidas [unbekannter Leuten] entre sí” (Marx, 1974), que sólo comparten el permanecer reunidos en un mismo “lugar [Ort]” geográfico, a consecuencia del desarrollo de la “gran industria [Grossindustrie]”. No obstante, el “sostenimiento del salario [Aufrechterhaltung del Lohnes]” los “liga [vereinigt]” mediante una “común representación de resistir [gemeinsamen Gedanke des Widerstandes]” (Marx, 1974); ello conforma un primer “interés común [gemeinesame Interesse]” sostenido “contra” el “patrón [Meister]”. En este momento de su proceso de constitución el sujeto social deviene “coalición [Koalition]”, esto es, un modo de organización por el cual los “trabajadores” abandonan su relación de mutua competencia para llevar a cabo una “competencia general [allgemeine Konkurrenz] contra los capitalistas [Kapitalisten]”.

Con posterioridad y de resultas de la “represión [Repression]” ejercida por los “capitalistas”, las “coaliciones aisladas [isolierten Koalitionen]” se unifican en ‘grupos [Gruppen]’ cuya “representación común”, es ahora el “sostenimiento de la asociación [Aufrechterhaltung der Assoziationen]”. El despliegue de esta lógica de enemistad especular conduce a una total “escisión [spalten]” de la comunidad política; consecuentemente, el espacio público deviene en “guerra civil [Burgerkrieg]” entre clases, organizadas como “coaliciones de carácter político [politischen Charakter]” (Marx, 1974).

En la formalización marxiana, la concepción de la subjetividad adopta la modalidad de un proceso de producción que prescinde de la idea de un sujeto autónomo y refractario respecto del espacio político -el sujeto del iusnaturalismo-, al tiempo que demanda la presencia de un *otro* o semejante que lo reconozca en su identidad diferencial. Asimismo dicho proceso supone, en un principio, que la primitiva “conformación [Bildung]” del sujeto social es producto de la operación que Marx imputa al propio desarrollo de la “relaciones económicas [okonomischen Verhältnisse]” capitalistas las cuales han transformado a la “masa [Masse]” del país en trabajadores [Arbeiter]”. Esta *masa* puede comprenderse como el punto de partida en la constitución de la subjetividad colectiva, a causa de estar conceptualizada en Marx a la manera de un agrupamiento humano formado a partir de una “situación común [gemeinsame Situation]”, esto es, a una “representación común [gemeinsame Gedanken]”: los “intereses comunes [gemeinsame Interessen]”.

La representación de los intereses comunes es -para Marx- una determinada *posición subjetiva*, porque la “masa [Masse]” como “clase frente al capital [Klasse gegenuber dem Kapital]” implica ya un primer recorte de la identidad colectiva del sujeto, comparada con las primeras formas de lucha llevadas a cabo por una “masa disgregada [zersplitterte Masse]”. El “interés común” está condensado en la “representación” que *agrupa a los “trabajadores” en pos* del “sostenimiento del salario” y *en contra* de la “dominación [Herrschaft des Kapital]”. A este momento de constitución de la subjetividad corresponde un sujeto que todavía no se encuentra claramente fijado a una “representación” estructurada bajo la forma de “intereses de clases [Klasseninteressen]”: es ésta una *posición de sujeto* donde la clase no es aún *para sí misma* [für sich selbst]. Aunque aquí exista ya una *posición subjetiva de clase*, la *coalición* de los “trabajadores” no está regida por una “representación” de su “propia unidad [eigenen Vereinigung]”; por el contrario, los *trabajadores* están agrupados como

consecuencia de su oposición a la “unidad de la burguesía [Vereinigung der Bourgeoisie]”.

Desde el momento en que la posición subjetiva se organiza mediante una “representación” de su “propia unidad” surge el sujeto definido “como clase para sí misma [als Klasse für sich selbst]”. Llegados a este punto de constitución de las identidades, la “propia unidad” alcanzada por las dos posiciones subjetivas quedan estructuradas a través de la “oposición [Gegensatz]”, mediante la que los sujetos se reconocen *qua* “enemigos [Feinde]”. Resulta de ello que la “totalidad de la sociedad se escinde [ganze Gesellschaft spaltet sich]” en dos *posiciones de sujeto* determinadas por la enemistad: el espacio político se transforma, entonces, en “guerra civil [Burgerkrieg]”.

Entre el estado de disgragación y desconocimiento en que se encuentran los “trabajadores [Arbeiter]” y la “unidad” de los mismos expresada por la noción de “clase para sí [Klasse für sich selbst]” media el desarrollo del proceso de constitución de la subjetividad de corte colectiva. En este “proceso [Bildung]” los diferentes grados de agrupamiento -i. e., las “coaliciones [Koalitionen]”- están organizados mediante un determinado tipo de “representación [Gedanke]”, siendo ésta “común [gemeisame]” a los miembros de la misma: la identidad de sujeto se construye a partir de “representaciones” sociales”, expresado en otras palabras, todo sujeto colectivo define su identidad al emerger en el campo político portando una “representación” específica. En efecto, no hay subjetividad colectiva sin representación, en la medida que es ella quién sostiene la identidad colectiva del agrupamiento humano; consecuentemente, *subjetividad* y *representación* se presuponen mutuamente en el proceso de constitución de las identidades colectivas. Incluso la relación social de características polemógenas se comprende en tanto la misma está mediada por un reconocimiento recíproco de la representación con la que cada sujeto colectivo se constituye como tal. La *representación social* esta supuesta en la “lucha [Kampf]” entre burguesía

y proletariado, posibilitando que se instale el “antagonismo [Gegensatz]” entre clases a la manera de una enemistad especular irreductible. De este modo, en toda sociedad “fundada [begründete]” sobre la “oposición de clases [Klassengegensatz]”, la “constitución [Bildung]” de posiciones subjetivas adoptará la forma de un reconocimiento polemógeno entre representaciones heterogéneas. En este sentido, el campo político se presenta como la arena sobre la cual la lógica amigo-enemigo- se transforma en una “contradicción brutal [brutalen Widerspruch]” entre representaciones colectivas de sujeto.

La lógica de constitución de las identidades políticas reside en el tránsito que se desarrolla desde la *subjetividad del agente*, cuya conducta se desarrolla en la *estructura económica de la sociedad*, -donde las clases son determinadas por la lógica del proceso de valorización del capital-, hacia el *sujeto colectivo* que emerge en el *campo del antagonismo político de clases*. Ya sea una lucha entre *opresores* y *oprimidos* o *burguesía* y *proletariado*, el antagonismo nombra el momento de constitución de una *identidad* a partir de aquella *otra* cuya única característica identitaria es presentarse como la *negación* de la primera, en el campo de las *representaciones sociales*. El antagonismo es la construcción de una representación del espacio político bajo la forma de la *enemistad identitaria especular* entre *sujetos de acción colectiva* dentro del mundo social transformado por el capitalismo industrial. Conflicto político y régimen capitalista son los extremos de una relación mediada a través del antagonismo entre coaliciones de clases, las cuales tienden indefectiblemente a polarizar el espacio de la comunidad, impugnando el recurso de un *tercero* -el estado- que neutralice la bipolaridad. Lo político es el campo de batalla donde se construyen las identidades de los diversos agrupamientos humanos por vía de la posibilidad de *actualizar* un *permanente estado de guerra civil*, suscitado por la amenaza recíproca que cada identidad colectiva representa para la otra.

Si comparamos los diferentes tipos de representaciones que circulan en el *espacio social* y en el *espacio político* podemos afirmar que la *lucha de clases qua lucha política* es un antagonismo exterior al proceso de producción de valor. Las representaciones sociales que caracterizan el proceso de intercambio entre propietarios de mercancías, y cuyo contenido está dado por el conjunto de derechos del hombre y el ciudadano, son sustantivamente distintas a aquellas otras fundadas sobre intereses colectivos de clase, debido a que cada una de ellas supone *identidades de sujeto* completamente diferentes: i.e., el *sujeto individual* del mercado y el *sujeto de acción colectiva* de la política. La concepción de la marxiana abandona la *subjetividad del yo* para interrogarse sobre la *subjetividad colectiva*, desplazando a la primera al espacio de las representaciones de los agentes sociales, quienes en la esfera de la circulación intercambian mercancías y se reconocen como propietarios. La mencionada afirmación lo conduce a rechazar cualquier concepción de la identidad basada en un proceso autoreflexivo e introspectivo; por el contrario las identidades sociales deben pensarse como el producto de un proceso de reconocimiento entre subjetividades antagónicas. Desde esta perspectiva el modelo marxiano de las identidades políticas rechazaría no sólo el polo de una *identidad individual de sujeto* -el *yo individual* de la economía política-, sino también aquel tipo de *identidad comunitaria* que postularía una representación común a la totalidad de los miembros de un cuerpo político -el *yo común rousseauiano*.

Marx introduce, consecuentemente, un elemento central al modelo de indagación de las identidades políticas que desconstruye toda *lógica de la mismidad*: i.e., el antagonismo, noción mediante la cual la identidad aparece siempre a modo de una *identidad situada* en relación a otra que se presenta como su *pura negación*. Sólo mediante la *negación* como *lógica antagónica* se torna posible la construcción de las identidades, en tanto la *interpelación al otro qua enemigo* es *condición* para la conformación de la *identidad propia*. Siendo el espacio político intrínsecamente antagónico

debido a su producción de identidades necesariamente polemógenas, el modelo marxiano de las identidades rechaza toda concepción de la política dirigida al estudio de los problemas del *orden* o de la *paz*, por el contrario, argumenta que el fundamento de lo político reside en la schmittiana distinción amigo – enemigo.

En “los tiempos modernos -leemos en *La ideología alemana*- es el [antagonismo] que existe entre burguesía y proletariado” (Marx & Engels, 1985) aquel en el cual cobra forma el conflicto polemógeno entre los sujetos políticos. Marx iguala nuevamente los conceptos de “antagonismo entre clases”, “coaliciones entre diversas clases” y “lucha política” a los efectos de referirse a la constitución de identidades de sujeto, partiendo de un modelo de relación social en el que las clases sociales despliegan *acciones colectivas recíprocamente referidas* fundadas en la *enemistad*.

El *Prólogo del '59* es el texto que expresa con mayor claridad las dimensiones de la constitución del sujeto político sobre la base de dos niveles de estructuración de las relaciones sociales: las clases nombran, por un lado, la distribución de los agentes entre las *posiciones de sujeto estructurales* de las *relaciones sociales de producción* y, por otro, la constitución de las *posiciones de sujeto colectivo* correspondientes a las *relaciones políticas de enemistad*. Para Marx, “los hombres establecen determinadas relaciones, necesarias e independientes de su voluntad” que conforman “la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la cual se alza un edificio jurídico y político, y a la cual corresponden determinadas formas de conciencia social (...) dentro de las cuales los hombre cobran conciencia del conflicto y lo dirimen” (Marx, 1982f).

Al utilizar la noción de *formas de conciencia social*, Marx tiene en mente aquel tipo de *representación social* que permite la *ligazón* de los individuos entre sí en tanto y en cuanto comparten un mismo *rasgo de significación*: i.e., la representación del interés de clase. Por ende, la guerra civil entre clases sociales supone *formas polemógenas de conciencia social* que

re-presentan el rasgo identitario de los sujetos de acción de acción colectiva. Así, mientras *capital y fuerza de trabajo* son las *determinaciones* fundamentales de las *clases sociales* desde la perspectiva de la estructura económica, *burguesía* y *proletariado* representan las *determinaciones* identitarias de las *clases sociales* en el campo de la constitución de las identidades colectivas. En el pensamiento marxiano, el conflicto violento es un elemento fundante de la identidades políticas en la medida que el principio de conformación de los agrupamientos sociales únicamente allí alcanza su completo desarrollo. El conflicto político es el dominio en el que las clases sociales como agrupamientos humanos devienen *sujetos políticos de acción colectiva*, cuyo principio de cohesión interna se construye a través de una *representación común* basada en *un rasgo de significación* que *interpela al otro* como *enemigo*.

III

Ubicada sobre el campo de los problemas abiertos por la llamada *crisis del marxismo* la indagación de Laclau pretende redefinir teóricamente las identidades colectivas, sometiendo a crítica los postulados sustancialistas de la exégesis marxiana: la “crisis del marxismo” no es sino la crítica dirigida al “paradigma político esencialista del marxismo clásico”. Frente al apriorismo marxiano que considera la conformación de las identidades sociales desde un modelo basado en la correspondencia entre agentes sociales e intereses objetivos, sumado a la interpretación de un antagonismo social centrado en la existencia de un sujeto universal -*la clase social*-, Laclau conduce su trabajo hacia la comprensión de una escena social signada por “la emergencia de nuevos antagonismos” (Laclau & Mouffe, 1987). La difusión de una multiplicidad de identidades nuevas y diferentes a la clase social conlleva necesariamente la reconceptualización de la noción marxiana de

sociedad. "Esta proliferación de luchas se presenta, en primer término, como un *exceso* de lo social en relación a los cuadros racionales y organizados de *la sociedad* -esto es, del *orden social*" (Laclau & Mouffe, 1987). La pluralidad de los conflictos contemporáneos cuestiona "la centralidad ontológica de la clase obrera"; la formación de "una voluntad colectiva perfectamente una y homogénea" desaparece. Significa ello impugnar toda concepción teórica sustentada en "el supuesto de *la sociedad* como una estructura inteligible, que puede ser abarcada y dominada intelectualmente a partir de ciertas posiciones de clase y reconstituida como orden racional y transparente a partir de un acto fundacional de carácter político" (Laclau & Mouffe, 1987). La dispersión del conflicto elimina cualquier intento racionalista por aprehender la diversidad de lo social mediante la utilización del concepto totalidad; noción que permite pensar la articulación de los distintos niveles de las prácticas sociales bajo la forma de una estructura regida desde un centro único que la torna inteligible: -i. e., el devenir histórico-social interpretado en clave contradicción entre *fuerzas productivas* y *relaciones de producción*. La ausencia de un núcleo de sentido omnicomprendensivo obstaculiza, en consecuencia, la pretensión de conocer a priori el significado de las prácticas de los sujetos colectivos. En oposición a las interpretaciones sustentadas en la determinación de los rasgos permanentes de todo orden social, la indagación de los *sentidos* que atraviesan el campo social está dada por el *antagonismo* y la *contingencia* que domina a las identidades de sujeto. Negada la centralidad del conflicto de clases resultante de la emergencia de una pluralidad de antagonismos, es rechazada "toda prerrogativa epistemológica fundada en la presunta posición ontológicamente privilegiada de una *clase universal*". Por ende, al criticarse el concepto de *totalidad social* y, consecuentemente, la existencia de una perspectiva epistemológica privilegiada, "[n]i la concepción de la subjetividad y de las clases que el marxismo elaborara, ni su visión del curso histórico del desarrollo capitalista, ni, desde luego, la concepción

del comunismo como sociedad transparente de la que habrán desaparecido los antagonismos, pueden seguirse manteniendo hoy" (Laclau & Mouffe, 1987).

Los antagonismos sociales muestran una pluralidad de identidades colectivas que han terminado por desbordar los "cuadros racionales y organizados de la *sociedad* ... por disolver el fundamento último en el que se basaba este imaginario político [marxiano], poblado de sujetos universales ..." (Laclau & Mouffe, 1987). Laclau inscribe sus ejes de indagación en el contexto del debate dominado por dos cuestiones teóricas de importancia fundamental: en primer lugar, el problema de los límites del conocimiento de las ciencias humanas y, en segundo término, la discusión sobre la relación entre *sujeto* y *estructura*. En referencia al primero de ellos, sostiene que la erosión de la creencia en la ilimitada capacidad de la razón -expresada en una conciencia moderna que evaluaba todo advenimiento de *lo nuevo qua bueno per se* en el marco de la "promesa de un futuro ilimitado"- ha paulatinamente instalado la "conciencia de los límites de la razón" en el terreno de la historia de las ideas, impactando, a la vez, directamente sobre el cuerpo de una teoría social acostumbrada a representarse a la sociedad como una totalidad esencialista, objetiva y racional. Respecto a la segunda cuestión, se trata de uno de los debates correspondiente al período mencionado en cuanto gira alrededor de la manera de interpretar las relaciones sociales: éstas se pueden comprender desde la *lógica de la estructuras* o, contrariamente, desde la *lógica del sujeto*. Frente a este interrogante de la teoría social, la reflexión de Laclau pretende colocar la discusión sobre la relación entre estructura y sujeto en términos completamente diferentes a los habituales, y a tal fin enuncia dos hipótesis que serán capitales en sus estudios. Laclau postula que tanto la conformación del orden social como la constitución del sujeto son *incompletos*; sus respectivas identidades son *contingentes* y *precarias*, en suma, les resulta imposible adquirir una forma plena y completa: la característica principal de ellas es

su *inconsistencia*. Su formalización de la emergencia de las identidades colectivas inhabilita de igual manera una concepción tanto subjetivista como otra de corte objetivista. En efecto, Laclau no adhiere ni a un pensamiento centrado en el *actor hacedor* del orden institucional, ni tampoco a una versión determinista que asimile al agente a un *efecto de estructura*. Sin embargo, no abandona ninguno de éstos conceptos de teoría social; sujeto y estructura resultarán fundamentales para concebir una modalidad de interpretación de lo social que, escapando al paradigma subjetivista y objetivista, ofrezca no sólo una nueva versión de la articulación de los mismos, sino también una redefinición completamente diferente de las mencionadas nociones. Al repensar la dicotomía de éste clásico par conceptual de las ciencias sociales, Laclau elabora una respuesta en la que formaliza una nueva concepción del sujeto y de la estructura; tarea ésta que supone la *desconstrucción* del modelo marxiano de sujeto mediante el uso de una gama de problemas, enfoques y conceptos pertenecientes a tradiciones teóricas de distinta raigambre, cuya característica común es la crítica a las concepciones esencialistas del sujeto -e.g. la filosofías de Nietzsche y de Heidegger, la lingüística de Saussure y el psicoanálisis de Freud y Lacan.

Cotejada con los planteos de Hobbes y Marx, la estrategia de Laclau postula que tanto el sujeto como la estructura son por definición incompletos; dicho de otro modo, no existe sujeto que pueda aspirar a una identidad plena ni, tampoco, un orden social completamente estructurado sobre sí mismo. En su concepción teórica la representación plena del sujeto y la completa sistematicidad de la sociedad pertenecen al *orden de lo imposible*, a causa de la carencia de estabilidad y consistencia debida al antagonismo inmanente a las relaciones sociales. El programa de Laclau intenta elaborar una teoría de las relaciones entre sujeto y estructura desde una óptica antisustancialista, donde la incompletud, la escisión y la falta definan no solamente las propiedades fundamentales de ambos términos, sino también la posibilidad misma de articulación

entre ellos mismos. Pensar al *sujeto* y a la *estructura* a partiendo de la *lógica de la inconsistencia* supone, pues, impugnar tanto al *sujeto centrado* de la tradición cartesiana como al *devenir teleológico del orden histórico-social* de la tradición hegelo-marxiana.. El interés de Laclau será demostrar la *imposibilidad del orden social* de tornarse un orden objetivo y la *imposibilidad del sujeto* para devenir una identidad completa, afirmando, así, el agotamiento de la concepción teórica asentada sobre una ontología de la presencia, ya sea que ésta adopte la forma de una metafísica o bien de la subjetividad o bien de la estructura histórico-social. Ello desestima la visión de un sujeto que es permanente presencia, sustantivo, autosuficiente y rechaza tanto una *subjetividad individual* centrada sobre sí como una *subjetividad colectiva* producida en la estructura social. Laclau erradica cualquier certeza subjetiva u objetiva que pretenda oficiar de garante último de la identidad del sujeto o de la estructura histórico-social. La estructura social no es una entidad autónoma de dependencia interna que, edificada sobre un fundamento esencialista, otorga sentido a todos y cada uno de los niveles que la componen; en efecto, la sociedad no debe pensarse como una sustancia autónoma, presente y aprehensible racionalmente mediante el descubrimiento de sus leyes rectoras. A diferencia de esto, la sociedad es una estructura contingente, un ordenamiento social cercado por la posibilidad permanente de *dislocación*, por un *des-orden* introducido mediante el *antagonismo social*; así al “renunciar a la concepción de la sociedad como totalidad fundante de sus procesos parciales” se niega la existencia de una esencia social que fija las relaciones entre las partes constitutivas de la totalidad social. La sociedad es, en cambio, la *posibilidad* de construcción de un orden social *completo* y *estructurado*, producto de “intentos precarios y en última instancia fallidos de domesticar el campo de las diferencias ... [que caracteriza] la multiformidad de lo social ... [desestimando la idea de que] el *orden social* [pueda] ser concebido como un principio subyacente” (Laclau & Mouffe, 1987). En esta línea la sociedad *qua* orden estará

siempre jaqueada por un determinado “exceso de lo social” inmanente a ella: tal exceso no es sino el *antagonismo social*, un límite que no cesa en su tarea de dislocar el ordenamiento social. La sociedad no es sino un conjunto de relaciones sociales articuladas de manera precaria, esto es, una “sutura” contingente de la “multiformidad de lo social” carente de esencia. El espacio social es, entonces, el proceso de articulaciones precarias y contingentes de sus elementos, sin referencia a ninguna sustancialidad o fundamento societal.

Impugnado el modelo totalizador de la topografía marxiana de base-superestructura y, consecuentemente, el modelo de constitución de las identidades de clase, Laclau propone indagar la conformación de los sujetos sociales según el modelo de la lingüística saussureana, poniendo en contacto el problema de la subjetividad con los aportes del denominado *giro lingüístico*. El estudio de las identidades sociales se instala sobre las coordenadas de las principales tesis de la lingüística debido a que el carácter relacional de la totalidad representada en la lengua, el primado del significante sobre el significado y la naturaleza diferencial de los signos comienzan a ser utilizados en la elaboración de una teoría del sujeto social. Conforme se introduce un modelo diseñado en base a la naturaleza relacional y el carácter diferencial del signo, la constitución de la identidad del sujeto sigue los derroteros de la lógica del significante. Aceptada la concepción antisustancialista de lo social, las identidades sociales de los actores colectivos tomarán la forma de *prácticas articulatorias* cuya lógica no puede referenciarse en ningún fundamento externo a ella misma. Es, contrariamente, en el terreno de las relaciones establecidas entre los diferentes sujetos donde debe buscarse el momento articulador de la diversidad indentitaria de los actores. La sociedad adquiere, paralelamente, la forma de un *sistema relacional de diferencias* articuladas precariamente alrededor de un *punto nodal* dador de “sentido”, que otorga un determinado nivel de *sistematicidad* a la *totalidad social* a través de la *ordenación espacial* de las identidades de los sujetos .

Desconstruído el carácter inmutable, permanente y presente de la topografía marxiana, Laclau postula que es la *inconsistencia* el rasgo dominante de la *estructura* y del *sujeto*; en efecto, la constitución de una *identidad plena* resulta del orden de lo imposible, en virtud de que el sujeto y la estructura social se conforman sobre los contornos de una *falta* inherente a sus respectivas identidades. La *incompletud* que gobierna la lógica del sujeto y del orden social no nombra únicamente la *imposibilidad* de conformación de una identidad plena, sino también la *posibilidad* de constitución de una identidad, incluso cuando ésta sea precaria y parcial, comparada con las identidades de los sujetos universales descriptas en el marxismo. La falta constitutiva localizada en cada uno de los polos que componen la relación conceptual en cuestión es, simultáneamente, la condición de posibilidad para la constitución de sus respectivas identidades. La articulación entre ambos órdenes reviste o la forma de la *sutura -proceso de incorporación* del sujeto a la estructura social por vía de la *identificación*- o, inversamente, el modo de la *dislocación -proceso de desagregación* de los sujetos de la estructura social sobre la que estaban fijados. Es justamente la naturaleza precaria y contingente de la estructura, debida a la *infinitud de lo social*, la dimensión que hace imposible el *cierre* o *sutura* definitiva de la estructura social, evitando, por esta causa, la *esencialización* del orden por vía del descubrimiento de su fundamento. La *imposibilidad de la estructura* por transformarse en un orden completo reside en la *imposibilidad de erradicar el antagonismo social*, límite éste que le sustraе la *objetividad* al sistema social.

El concepto de *antagonismo social* nombra el lugar de una *escisión* del orden social, una *falta* que rehuye ser simbolizada; representa la existencia constitutiva de una “cierta traumática imposibilidad” que hace “vano [el] intento de instituir ese objeto imposible: la sociedad” (Laclau, 1993). Pese a que “todo sistema estructural es limitado”, la sociedad supone el establecimiento de una “cierta fijación de sentido” sin la cual sería también imposible todo tipo de práctica recursiva o *sedimentada*: el

corolario de dicha necesidad de instituir lo social es la *ideología*, esto es, la forma simbólica de la “voluntad de *totalidad* de todo discurso totalizante” (Laclau, 1993). La fisura de lo social es, entonces, aquello que *no cesa de no inscribirse* en el campo socio-simbólico construido por la ideología, práctica discursiva totalizante que siempre *fracasa* en su intención de conformar una estructura plena, permanente y globalizadora. De esta manera, la incorporación de la pluralidad de las subjetividades al campo de la estructura simbólico-ideológica será siempre precaria y contingente en la medida que las *posiciones de sujeto* están expuestas a la *dislocación* de la estructura social, la cual, careciendo de un fundamento esencialista, *fracasa* en el pretensión de instituir un *espacio de representación* objetivo donde los sujetos puedan *identificarse* con un *significante* que los *represente*. Consecuentemente, el *fracaso* de la estabilidad de las *posiciones de sujeto* o de la *sistematicidad de la estructura* resguarda la renovada emergencia del *sujeto como sujeto de la hegemonía*.

Aun cuando sea negada la “sociedad como conjunto unificado por leyes necesarias” y, correlativamente, la conformación de *identidades universales plenas*, no es correcto postular, inversamente, la existencia sustantiva de las *identidades parciales plenas*, que previamente eran definidas como elementos identitarios articulados en la estructura, so pena de incurrir en otro género de esencialismo que postularía el “carácter necesario de la *identidad*” de éstas últimas. Con el propósito de llevar a cabo una completa salida del mecanismo de la *esencialización* resulta necesario afirmar que así como los *elementos* no encuentran su *plena identidad* en el seno de la *estructura*, tampoco logran constituirla a partir de sí mismos, esto es, *como si fuesen entidades autónomas y autocentradas*.

Si la identidad de los elementos escapa no sólo al esencialismo de una *totalidad* que los contiene, sino, a la vez, al sustancialismo de la fragmentación, entonces, habrá que pensar en una lógica que postule la precariedad tanto de la *identidad de la estructura* como de la *identidad de los elementos*. En otros términos, la *sistematicidad* de la estructura y la *dispersión*

de los elementos serán los polos de una lógica de lo social entendida como *práctica articulatoria* constitutiva de las relaciones sociales. La cuestión será, pues, elaborar un enfoque de lo social que nos permita pensar la modalidad mediante la que una “creciente proliferación de diferencias”, que desbordan todo sentido único e inmutable de lo social, puedan ser articuladas mediante una práctica que posibilite “fijar esas diferencias como momentos de una estructura articulatoria estable”.

No existiendo una esencia de la estructura social que transmita e informe su sentido inmanente y último a todos los niveles de lo social, y que, por ende, constituya de modo necesario y apriorístico identidades colectivas universales, debe formalizarse una conformación del sujeto que, partiendo de la *contingencia* e *historicidad* de la multiplicidad de identidades sociales parciales, pueda ser repensada como el producto de la *articulación equivalencial* entre las mencionadas identidades, devenidas ahora en componentes del *sujeto hegemónico*. La constitución del sujeto hegemónico es, entonces, el producto de la práctica articulatoria de identidades particulares y diferenciales, las cuales resultan transformadas e incorporadas como *momentos* a una *totalidad estructurada discursivamente*, esto es, a una *configuración significante*: es el pasaje desde la *lógica de la identidad de los elementos* a la *lógica de la identidad hegemónica*. En efecto, las identidades parciales han pasado a formar parte de una *relación articulatoria significante* sustentada en la “especificidad del momento relacional en que la articulación consiste”.

Nuevamente, la concepción de Laclau rechaza la identidad plena del sujeto y la estructuración completa de la sociedad; ambas realizaciones son del orden de lo “imposible” a causa de la carencia de estabilidad y consistencia resultante del antagonismo social que les es inmanente (Laclau, 1993). Cuestiona la concepción de un sujeto autocentrado y autosuficiente, un sujeto pensado como fundamento del orden normativo -un sujeto con identidad plena- y, a la vez, impugna un sujeto colectivo que, a diferencia del anterior, cobre identidad por efecto

de la estructura -un sujeto cuya identidad deviene plena como resultado de la completud de la estructura histórico-social. Se critican las características de todo sujeto -individual o colectivo, creador o creado- que sea concebido a modo de una identidad consistente, presente y permanente, en suma, de un sujeto cuya identidad adopta las propiedades del *subjectum* o de la *ousía*. Descartadas las identidades universales, plenas y estables -*clases sociales*- y consideradas las identidades particulares, parciales e inestables -*movimientos sociales*- Laclau propone pensar al *sujeto político* partiendo del análisis de las identidades como si éstas formaran parte de un *sistema de diferencias de naturaleza relacional*, partiendo de la idea de “que la negatividad es constitutiva de toda identidad” (Laclau, 1993).

Tomando como punto de partida la naturaleza negativa y relacional de las identidades se desestima absolutamente la existencia de un *referente externo* a su propia articulación, las identidades son modeladas según la *lógica del significante* (Lacan, 1985). Esto implica que cada una de las *identidades* es un significante carente de significación propia, a causa de lo cual demanda articularse a otras *identidades* en una *cadena significante*, a fin de poder encontrar una significación. En este terreno se forma el *sujeto político*, producto de una práctica de articulación operada sobre los significantes identitarios, quienes pierden, en consecuencia, su *rasgo diferencial*, incorporándose a una cadena de equivalencias de significación, en la que el *sujeto hegémónico* tiene la función de *condensar* las multiplicidad de las identidades parciales en torno a un *punto nodal* de sentido universal. El sujeto político hegemoniza las identidades parciales bajo la forma de una cadena asociativa significante, modelando una *serie de equivalencias* mediante *desplazamiento* y *condensación*. La función de *totalización* es cumplida por un *significante* que, al perder su *identidad particular* o *significado literal*, inicia un *proceso de metaforización* que le permite crear la *representación* de la identidad plena de un *orden comunitario completo* y *ausente* si se lo compara con la *dislocación* de la *estructura social* o *satus quo* vigente. La

“función de representación totalizante de ese objeto imposible” -la sociedad plena y ausente- es correlativa al proceso de construcción del sujeto político según reza la fórmula de la “relación hegémónica”. De esta manera, si “[h]egemonizar algo significa encarnar en una cierta particularidad una función universal que necesariamente la rebasa”, entonces, el sujeto político será una identidad o significante particular que a condición de perder su sentido literal puede llegar a *representar el significante de una ausencia*, esto es, de un orden social pleno, a los fines de metaforizar y representar la *oposición* al orden social vigente. El corolario de esta argumentación es, entonces, que en tanto el sujeto político se produce abandonando la *representación de la particularidad de su significación literal* y adquiriendo la *representación de la universalidad de una comunidad completa y ausente* el *sujeto de hegemonía* sólo puede ser portador de una *identidad escindida* (Laclau & Zac, 1994).

El análisis de las identidades políticas requiere -para Laclau- dilucidar dos conceptos fundamentales, a saber: estructura y sujeto, conceptos que se encuentran en una relación de mutua dependencia, formando un nexo de correlación y de reenvíos recíprocos. Expresado en otros términos, no es posible entender la lógica de la estructura sino a partir de la comprensión de la lógica del sujeto y viceversa. Laclau enuncia, entonces, que “la oposición de una sociedad que es, estructuralmente, enteramente determinada y otra que es, en su totalidad, el resultado de la libre creación de los agentes sociales, no es una oposición entre concepciones distintas de la sociedad sino que está inscrita en la propia realidad social” (Laclau, 1993). Esto significa afirmar que la lógica del *sujeto de la falta* debe formalizarse de manera correlativa a la lógica de la *incompletud de la estructura*: i.e., “hay sujeto porque hay dislocaciones de la estructura”; en consecuencia, el centro del análisis recae sobre la “juntura” establecida entre la “falta” del sujeto y la “incompletud” de la estructura.

A los fines de pensar una formalización de la *relación de juntura* entre el sujeto y la estructura, Laclau importa las nociones de *identificación*, *falta*, *real* y *sujeto* del corpus freudolacaniano; momento que marca el pasaje del concepto de “posiciones de sujeto” -de corte posestructuralista- hacia aquella concepción de sujeto desarrollada en consonancia con la teoría lacaniana. El hilo conductor de este tránsito puede relevarse mediante las diferentes dimensiones implicadas en el concepto de “identidad” y la noción de “identificación”, por tanto, cambio de perspectiva que supone la diferencia de género que reside entre la concepción de “identidad” del sujeto *qua* “posiciones de sujeto” y la “identidad” del sujeto *qua* “sujeto de la falta”.

Asimismo reflexionar sobre el sujeto de la falta supone estudiar la emergencia de la subjetividad desde una perspectiva que intente pensar aquello que Laclau denomina la *presencia de la ausencia*: formalizar la constitución del sujeto como el resultado de una falta o carencia inmanente a la propia estructura. En otros términos, Laclau postula que la incompletud o carencia de la estructura es la condición de posibilidad para la constitución del sujeto; aquí está la correlación entre la incompletud de la estructura y la falta en el sujeto, que posibilita a éste último emerger en el lugar de una fisura que presenta el orden social, allí donde un elemento de la misma falta y, por ende, muestra su inconsistencia.

El espacio de la incompletud de la estructura y el tiempo de constitución de la subjetividad son dos dimensiones de una misma operación de constitución del sujeto político-hegemónico. Mientras el concepto de falta mienta una falla estructural del orden social existente como *espacio de efectuación* del nuevo sujeto político, la noción de *real*, por su lado, semeja la idea de una *dislocación imposible* de ser incorporada al orden simbólico debido a que es un *puro sin sentido* carente de todo significante que pueda inscribirlo como tal.

La *incompletud* de la la estructura es completamente heterónoma respecto al *sujeto*, esto es, la *fisura* de primera se torna visible sólo en el proceso de efectuación del segundo; la producción del sujeto, en consecuencia, no es *exterior* a la estructura debido a el primero deviene a través de la *falla* existente en ésta última; no obstante, el sujeto, tampoco, es *interior* a la estructura en cuanto ésta fracasa en su intento por incorporarlo como el elemento faltante que la completaría definitivamente. Si el sujeto no es ni interior ni exterior a la estructura, si no está ni incorporado ni desujetado plenamente respecto de ella, si no existe una característica precisa que escinda a uno y a otro de los elementos mencionados, en suma, si ambos términos no mantienen una relación delimitada y estable -al modo de entidades autónomas y completamente constituidas- será necesario concebir la articulación entre el sujeto y la estructura bajo la forma del *espacio topológico*, a fin de abandonar la espacialidad dicotómica fundada en la consistencia de un *espacio del interior* y un *espacio del exterior*. Expresado esto pueden plantearse las dos principales modalidades de juntura que ligan el *sujeto a la estructura*, entendida la última a la manera de una superficie discursiva de significación sobre el cual se desarrolla el proceso de efectuación del sujeto *qua identidad* por la vía el mecanismo de la *identificación*. Si bien es lícito afirmar respecto del sujeto -sostiene Laclau- que “[...]a dislocación es la fuente de la libertad ... ésta no es la libertad de un sujeto que tiene una identidad *positiva* -pues en tal caso sería tan sólo una posición estructural- sino la libertad derivada de una falla estructural, por lo que el sujeto sólo puede construirse una identidad a través de actos de identificación” (Laclau, 1993).

Rechazada la igualación entre la *identidad de los sujetos sociales* y la *posición ocupada por los agentes en la estructura social* y, consecuentemente, devaluada la lógica del “descubrimiento o re-conocimiento” como mecanismo de conformación de la subjetividad colectiva -características centrales del modelo marxiano-, el problema en cuestión requiere una

indagación de las dimensiones intervenientes en la “construcción” de las identidades políticas y en la “desestructuración de las *identidades sociales*” desde un marco teórico que prescinda de las explicaciones apriorísticas, deterministas y teleológicas. Es en este momento de su desarrollo argumental donde Laclau recurre explícitamente a la trama conceptual del corpus freudo-lacaniano; en primer término, afirma que “[e]l término clave para entender este proceso de construcción es la categoría psicoanalítica de *identificación*, con su explícita afirmación de la falta en la raíz de toda identidad: uno necesita identificarse con algo porque existe una originaria e insuperable falta de identidad” (Laclau & Zac, 1994). A causa de la diferencia entre *identidad* e *identificación* es posible formalizar la “presencia de una ausencia como el núcleo traumático de una escisión constitutiva de *toda* identidad social”. La “falta de ser” coloca al sujeto social en posición de *demandar* a un *otro exterior* a sí mismo un *rasgo indentitario* sobre el cual construir su *identidad propia* mediante el *proceso de identificación*. Este *otro exterior* diferente del sujeto es precisamente el lugar de la idea de *orden*, del espacio “de una cierta regularidad” de significación a la que el sujeto dirige su *demandas* de significación, buscando encontrar un cierto *significante* que pueda llenar esa *falta de ser* que le es constitutiva.

El *orden* no adquiere validez porque representa un contenido de significados particulares sino, contrariamente, en razón de que asume una *función* esencial y correlativa a la *falta de ser del sujeto*; en otros términos, ofrece la “posibilidad de *un orden*” que representa un “principio de *identificación*” para el sujeto. Esta instancia es la contraparte del espacio social caracterizado por prácticas *recursivas* y “*sedimentadas*” generadoras de identidades sociales aparentemente consistentes y estables, que parecieran definitivamente incorporadas a una estructura de significación o encadenamiento significante donde se muestran articuladas en una totalidad discursiva de carácter totalizante.

Cada una de las identidades sociales resultan modificadas a partir de su articulación con otras, formándose así un encadenamiento significante que transforma el significado literal de las identidades parciales al subrogarlas a una *serie metonímica* formada a través del excedente de sentido inherente a todas ellas. De esta forma, producto de la condensación simbólica a la que han sido sometidas las identidades de los sujetos particulares emerge el *sujeto hegemónico*. La condición de la lógica equivalencial, sin embargo, no remite a un sujeto trascendental y apriorístico con capacidad de universalización y, por ende, posibilitador de la constitución de la serie metonímica. Se deduce, entonces, que el proceso de constitución del sujeto político *qua* sujeto de la hegemonía debe ser rastreado en el marco de las identidades de los sujetos sociales existentes, eliminando así cualquier tipo de apriorismo metodológico afincado en la idea de un sujeto universal, y, asimismo, postulando, contrariamente, el carácter particular, parcial, contingente e inestable de las identidades de los sujetos sociales. La *posición unificada del sujeto político* es, pues, el proceso de articulación de un determinado número de identidades de sujeto parciales sobre la superficie de una cadena significante, anudamiento de sentido que se conforma siguiendo la *lógica equivalencial*. El proceso de efectuación del sujeto político *qua* sujeto hegemónico presupone una específica mutación de la identidad de uno de los sujetos particulares, quién realiza una conversión consistente en el desplazamiento de su contenido de significación literal por la *representación de un orden comunitario ausente y pleno*, asumiendo así la *función de universalización*, base de la conformación de una *relación equivalencial*.

El *sujeto político* tiene a su cargo la función de articular a las identidades parciales, representadas y nombradas mediante un *significante*, en una cadena de significación a través del mecanismo de la *identificación*, concepto formaliza el proceso de *ligazón significante* producido entre dos instancias de *representación identitarias* de género diverso, a saber: por un lado, la *instancia de representación de los sujetos particulares* y, por otro, la

instancia de representación universal encarnada por aquél sujeto particular devenido sujeto hegémónico. Ante las diferentes representaciones significantes particulares, el *sujeto político-hegémónico* es un significante específico que se presenta como el *representante de la universalidad*, esto es, el representante de un orden comunitario pleno y ausente. La función de esta representación significante del sujeto político consistirá en ofrecerse como el *superficie de inscripción* de las “demandas de un orden pleno” para cada una de las diferentes identidades significantes de los sujetos particulares. En este momento del proceso de constitución de las identidades colectivas puede comprenderse, en primer término, a las *representaciones identitarias de los sujetos particulares* como significantes de la “demanda de completud” -expresada a través de sus reivindicaciones de grupo- y, en segundo término, a la *representación universal del sujeto político-hegémónico* como el significante de la *completud de un orden comunitario* que “complementará la falta” de ser de los sujetos particulares. A resultas de este *proceso de identificación* las identidades de los sujetos particulares se transformarán mediante la incorporación de un *rasgo identitario de significación del sujeto hegémónico*, al tiempo que cada una de sus identidades será “abrochada” a la cadena significante, organizada en torno a la función universal del sujeto político. El proceso de identificación consiste, pues, en un mecanismo de funcionamiento doble y simultáneo que produce, por un lado, la modificación de las *identidades particulares*, debido a que éstas incorporan un *rasgo significante del sujeto político* y, consecuentemente, son articuladas metonímicamente en una *relación equivalencial* regida por éste mismo sujeto político, y, por otro, la constitución del *sujeto de la hegemonía* a causa de que éste *sustituye el rasgo significante común* de las identidades particulares por la vía de la condensación significante.

En consecuencia, la identidad parcial de los sujetos particulares adopta la forma de una representación significante cuyo significado está escindido entre un *sentido literal* y un *sentido metafórico*, dependiendo de las

relaciones de lucha que cada uno aquellos sujetos establezca con aquel otro que se le presenta como su negación. Al tiempo que el sentido literal de una identidad significante remite al “objetivo concreto de la lucha”, el sentido metafórico “significa también oposición al sistema” (Laclau, 1996) o a la estructura social vigente. El sentido literal marca el “carácter diferencial” de su “demanda” en comparación con las luchas de otros sujetos particulares, mientras que el sentido metafórico “establece la equivalencia de todas esas reivindicaciones en su común oposición al sistema” (Laclau, 1996).

Las condiciones de constitución del sujeto hegémónico no son sino las condiciones de efectuación de un sujeto universal de carácter contingente, siendo éste último el resultado de un proceso de mutación mediante el cual el significante identitario de uno de los sujetos particulares abandona su sentido literal para devenir la representación significante del “puro ser de una plenitud comunitaria ausente”. De esta manera el “excedente metafórico” de cada una de las identidades particulares es articulado en una serie de equivalencias, conformándose, en consecuencia, una *posición de sujeto* unificada y universal. Este es el proceso de efectuación del sujeto hegémónico como *producción de una representación significante* que cobra la forma de un “significante vacío”: i.e., un significante que vaciado de contenido puede “representar la identidad puramente equivalencial de un espacio comunitario” ausente. Lo político nombra, entonces, el mecanismo de efectuación del *sujeto hegémónico* como “significante de la falta”, proponiéndose así como la “superficie de inscripción y el medio de expresión de *todas* las luchas emancipatorias, de modo que la cadena de equivalencias que se unifica en torno a este significante tiende a vaciarlo y a desdibujar su conexión con el contenido concreto (el significado) con el que estaba originariamente asociado” (Laclau, 1996), a fin de que éste pueda encarnar la *representación pura del orden faltante*.

ABSTRACT: This work reconstructs three theoretical models of linkage between the political subject and the social order, as represented by Hobbes, Marx and Laclau. Hobbes affirms that the *political subject*, the sovereign, creates the social and juridical order. For Marx, the *political subject*, the social class, is produced by the social and historical order. Laclau thinks, on his part, that the *political subject*, the subject of hegemony, is neither *maker* nor *creature* of social order, but a process of constitution of a collective and general identity made up from partial and particular identities, that disarray as result of the symbolical desintegration of the social order.

KEYWORDS: political subject, social order, sovereign, social class, hegemony.

Referencias Bibliográficas

- GIDDENS, Anthony. *Consecuencias de la modernidad*. Madrid, Alianza, 1993.
- HABERMAS, Jürgen. *El discurso filosófico de la modernidad*. Buenos Aires, Taurus, 1989.
- _____. *Teoría y praxis*. Buenos Aires, Sur, 1966.
- HOBBES, Thomas. *Leviathan*. Great Britain, University of Cambridge, 1991.
- “Del ciudadano”. In: *Hobbes – Antología*, compilada por Enrique Lynch. España, 1985.
- LACAN, Jacques. “La instancia de la letra”. In: *Lacan – Escritos I*. Buenos Aires, Siglo XXI, 1985.
- LACLAU, Ernesto, MOUFFE, Chantal. *Hegemonía y estrategia socialista*. España, Siglo XXI, 1987.
- LACLAU, Ernesto, ZAC, Lilian. “Minding the gap: the subject of politics”. In: *The making of political identities*, editado por Ernesto Laclau. United Kingdom, Verso, 1994.
- LACLAU, Ernesto. *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*. Buenos Aires, Nueva Visión, 1993.
- Emancipación y diferencia*. Buenos Aires, Ariel, 1996.

- MARX, Karl. "Crítica de la filosofía del derecho de Hegel. Introducción". In: *Obras Fundamentales de Marx y Engels, Tomo I.* México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1982a.
- "El editorial del número 179 de la Gaceta de Colonia". In: *Obras Fundamentales de Marx y Engels, Tomo I.* México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1982b.
- "Observaciones sobre la reciente instrucción prusiana acerca de la censura". In: *Obras Fundamentales de Marx y Engels, Tomo I.* México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1982c.
- "Los debates sobre la libertad de prensa y la publicación de los debates de la Dieta". In: *Obras Fundamentales de Marx y Engels, Tomo I.* México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1982d.
- "Sobre la cuestión judía". In: *Obras Fundamentales de Marx y Engels, Tomo I.* México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1982e.
- "Prólogo a la contribución a la crítica de la economía política". In: *Introducción General a la crítica de la economía política.* México, Cuadernos de Pasado y Presente N° 1, 1982f.
- Miseria de la filosofía.* Madrid, Ediciones Jucar, 1974.
- "Manifest del Kommunischen Partei". In: *Der Staat. Dokumente des Staatsdenkens von del Antike bis zur Gegenwart, Zweiter Band.* Neske, 1977
- MARX, Carlos, ENGELS, Federico. *La ideología alemana.* Buenos Aires, Pueblos Unidos, 1985.
- SCHMITT, Carl. *El Leviathan en la teoría del estado de Tomás Hobbes.* Buenos Aires, Struhart & Cía, 1990.
- El concepto de lo político.* Buenos Aires, Folios, 1984.
- TOURAIN, Alain. *Critica de la modernidad.* Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1993.
- TUCK, Richard. "Estudio preliminar al Leviathan de Thomas Hobbes". In: *Leviathan.* Great Britain, University of Cambridge, 1991.
- WOLIN, Sheldom. *Política y perspectiva.* Buenos Aires, Amorrortu, 1989.

LA ACTUALIDAD DE LAS CATEGORÍAS GRAMSCIANAS PARA EL ANÁLISIS DE LA REESTRUCTURACIÓN PRODUCTIVA EN CURSO

Ruth Sosa

RESÚMEN: El presente artículo tiene como objetivo trabajar algunas categorías gramscianas y actualizarlas como categorías de análisis del capitalismo contemporáneo. Privilegiaremos, aquí, el aspecto concerniente a la restructuración productiva en curso. Como punto de partida intentamos recuperar el concepto de hegemonía presente en las formulaciones de los Cuadernos de la Cárcel. Todavía en este punto ganan relevancia las categorías *crisis orgánica* y *revolución pasiva*. Estas categorías demuestran su eficacia en la comprensión de las crisis del capital y en sus tentativas de resolución así como de la intervención estratégica de las clases subalternas en el proceso de construcción de su hegemonía.

En un segundo momento, y a partir de los elementos previamente trabajados, desarrollamos algunas tesis presentes en los textos relativos a “Americanismo y Fordismo”.

A modo de “conclusión” planteamos que el capitalismo contemporáneo, bajo la fachada ideológica de la “revolución científico-tecnológica” asume una clara estrategia de pasivización cuyo trazo esencial es el transformismo, aspecto distintivo, según Gramsci, para designar a la Revolución Pasiva.

PALABRAS CLAVES: Gramsci; Crisis orgánica; hegemonía; revolución pasiva; capitalismo; fordismo; reestructuración productiva.

El presente artículo se inscribe en la preocupación que objetiva trabajar algunas categorías analíticas del marxista italiano Antonio Gramsci en lo concerniente a un aspecto crucial del capitalismo contemporáneo: la reestructuración productiva en curso.

En las actuales circunstancias, pocos intelectuales se han focalizado en el estudio de la actual coyuntura del capitalismo a partir de los elementos analíticos – estratégicos legados por Gramsci.

En los últimos años, se ha iniciado una interesante discusión al respecto, en el ámbito del Instituto de Filosofía y Ciencias Humanas de la UNICAMP. Un grupos de intelectuales – Edmundo Fernandes Dias, 1996 – 1997; Angela Tude de Souza, 1994; Ruy Braga, 1996 – 1997, entre otros/as – se colocaron el desafío de actualizar la teoría gramsciana para el análisis del capitalismo contemporáneo. Los aportes de estos autores inauguraron una línea casi inédita en el campo de investigación en las ciencias sociales. Así fueron ganando relevancia diversos términos que nos servirán como instrumentos analíticos para una alternativa válida de comprensión de la fase actual del capitalismo.

NOTAS SOBRE EL CONCEPTO DE HEGEMONÍA EM GRAMSCI

Gramsci va a construir su teoría de la hegemonía a partir de cinco conceptos fundamentales: crisis orgánica, revolución pasiva-guerra de posición, bloque histórico y la cuestión en torno a la función de los intelectuales. Estas son categorías intermedias que sirven para pensar la afirmación de la hegemonía. Categorías que son a la vez analíticas y estratégicas en su forma concreta de historicidad.

Gramsci va a explicitar que es preciso saber distinguir en la estructura los *movimientos orgánicos* (considerados relativamente permanentes) y los *coyunturales* (que aparecen como ocasionales,

inmediatos, casi accidentales)¹. Estos fenómenos de carácter orgánico son los que posibilitan una *crítica histórico-social*. Não obstante, en estos análisis histórico-políticos, frecuentemente se comete el error de no saber encontrar la justa relación entre lo que es orgánico y lo que es ocasional. Por eso, es necesario que el problema de las relaciones entre estructura y superestructura sea situado com mayor exactitud y resuelto para llegar, así, a un justo análisis de las fuerzas que actúan en la historia de un determinado período y a la definición de la relación entre éstas. (Gramsci, 1976, p.46)

En este punto, Gramsci va a precisar su comprensión acerca de lo que significa una *crisis orgánica*.

"Se verifica una crisis que, a veces, se prolonga por decena de años. Esta duración excepcional quiere decir que se revelaron (maduraron) contradicciones incurables en la estructura y que las fuerzas políticas que actúan positivamente para conservar y defender la propia estructura se esfuerzan para sanearlas dentro de ciertos límites y superarlas. Estos esfuerzos incessantes y perseverantes (pues ninguna forma social jamás confesará que fue superada) forman el terreno de lo 'ocasional' sobre el cual se organizan las fuerzas antagónicas, que tiendem a demostrar (demostración que, en último análisis, sólo se realiza y es 'verdadera' cuando se torna nueva realidad, cuando las fuerzas antagónicas triunfan; mas inmediatamente se desarrolla una serie de polémicas ideológicas, religiosas, filosóficas, políticas, jurídicas, etc., cuya concreción puede ser evaluada por la medida en que logran convencer y deslocan lo preexistente dispositivo de fuerzas sociales) que ya existen condiciones necesarias y suficientes para que determinados encargos puedan y, por consiguiente, deban ser resueltos históricamente." (1976, p.46)

¹Es necesario aclarar que este tipo de distinciones tales como estructura-coyuntura, así como por ejemplo, Estado-Sociedad Civil; estructura-superestructura, etc., en Gramsci, son estrictamente a nivel metodológico y operacional. El conjunto de estos pares de conceptos constituyen una unidad orgánica.

Por lo tanto, los períodos de crisis orgánica son caracterizados, fundamentalmente, por el aislamiento de determinados grupos sociales en relación a sus representantes, y en este sentido, se determinan situaciones de creciente contraste entre representantes y representados. Se verifica una crisis de autoridad que, en realidad, es una crisis de hegemonía de la clase dirigente o una crisis del Estado en general. Así, la crisis puede originarse porque la clase dirigente falló en un determinado emprendimiento político por el cual pidió o impuso por la fuerza el consentimiento de las grandes masas (como la guerra), o porque amplias masas (especialmente de campesinos y de pequeños burgueses intelectuales) pasaron repentinamente de la pasividad política a un otro nivel de actividad presentando reivindicaciones, que en su complejo desorganizado constituyen una revolución (Gramsci, 1976, p.54-55).

La distinción entre 'movimientos' y hechos orgánicos y movimientos y hechos de 'coyuntura' u ocasionales puede ser aplicada - de acuerdo con Gramsci- a todos los tipos de situación, tanto aquellas en que se manifiesta un proceso regresivo de crisis aguda como en aquellas situaciones de prosperidad o aquellas en las que se verifica una estagnación de las fuerzas productivas.

Una cuestión que nos parece fundamental para tener en cuenta es que toda situación de crisis orgánica abre nuevas posibilidades de embates entre las classes y, consecuentemente, nuevas posibilidades de hegemonía. La situación de crisis orgánica actualiza los movimientos de la estructura a través de una nueva coyuntura, es decir, actualiza las fuerzas en presencia y las formas de antagonismos. Al actualizarse nuevas formas de embates clasistas, la clase dominante incorpora, como efecto de contratendencia, nuevas formas de intervenciones de carácter técnica, política, económica. La clase dominante, con el objetivo de diferenciar las tendencias de las contratendencias, debe controlar, accionar y desviar la contratendencia -en respuesta a la caída de tasa de lucro- para así recomponer, restaurar la unidad de fuerzas productivas y

dispositivos de hegemonía. La situación de crisis orgánica abre períodos de grandes alteraciones históricas como, por ejemplo, el pasaje de un régimen de acumulación para otro como ocurrió en el caso del fascismo en Italia y del fordismo en Estados Unidos. En este sentido, se torna necesario reconstituir aquello que da regularidad y estabilidad a los movimientos de la estructura, comprenda-se, en este punto, las estructuras fundamentales de la propia acumulación capitalista. Aquí entran en juego formas específicas de revolución pasiva que se cristalizan en estrategias de largo plazo.

Las estrategias de largo plazo que las clases dominantes erigen se objetiva en abrir posibilidades (de base real) de salida de la situación de crisis orgánica y, en este sentido, transferir la propia guerra de posición de las clases dominantes para las clases subalternas con el fin de aniquilar toda tentativa -por parte de las masas- de construcción de un bloque social, intelectual y moral (fundamento de toda hegemonía), imponiendo la reproducción del mismo modo de producción (en este caso, modo de producción capitalista) e inhibiendo el aspecto ético-político obligando, de esta manera, al conjunto de las clases subalternas, a retroceder hacia el terreno económico corporativo.

Un trazo fundamental de la teoría gramsciana de la hegemonía se construye a través del Análisis de Situación y Correlaciones de Fuerzas. Este conjunto de notas constituye la reflexión específica del problema de construcción de la hegemonía. Asimismo, estas notas brindan elementos fundamentales para comprender la relación entre revolución pasiva – guerra de posición en la realización de la hegemonía.

En términos analíticos, la correlación de fuerzas se da en tres momentos: 1) La clase existe objetivamente. En la base del grado de desarrollo de las fuerzas materiales de producción se estructuran los agrupamientos sociales, cada uno de los cuales representa una función y ocupa una posición determinada en la producción. Esto permite verificar si en la sociedad existen las condiciones necesarias y suficientes para su

transformación; permite controlar el grado de realismo y de viabilidad de las diversas ideologías que ésta generó durante su transcurso. 2) El momento siguiente es el de la relación de fuerzas políticas. Las clases viven un proceso económico-corporativo, en que están limitadas a sus intentos específicos. A su vez, este momento tiene varios grados que corresponden a los diversos momentos de la conciencia colectiva. El primero, es el momento económico-corporativo, donde el proceso de identificación se produce a nivel de corporación y no de clase. Un segundo momento es aquel donde la clase, aunque no se coloque todavía como objetivo la cuestión estatal, logra tener conciencia e identidad de clase. Un tercer momento, específicamente político es aquel en el que se adquiere la conciencia de que los propios intereses corporativos, en su desarrollo actual y futuro, superan el círculo corporativo, de grupo meramente económico, y pueden y deben tornarse los intereses de otros grupos subalternos. Esta pasa a ser la fase más abiertamente política - segun Gramsci- que señala el pasaje, de forma clara, de la estructura para la esfera de las superestructuras complejas; es la fase en que las ideologías germinadas anteriormente se transforman en 'partido', entran en choque y luchan hasta que una de éstas, o por lo menos una combinación de éstas, tiende a prevalecer e a imponerse, determinando no sólo la unicidad de los fines económicos y políticos sino también la unidad intelectual y moral. 3) El tercer momento es el da la relación de las fuerzas militares. También en este momento se pueden distinguir dos grados: el militar, o técnico militar y el grado denominado político militar. Este momento se manifiesta, fundamentalmente, en dos situaciones bien diferenciadas: el de la creación de un nuevo bloque histórico (la Revolución Francesa, la Revolución Rusa) y el de emancipación nacional.²

² Para profundizar la cuestión de Análisis de Situación y Correlaciones de Fuerzas consultar Gramsci, 1976 (MPE): 43-63

Gramsci colocará posteriormente que “el desarrollo histórico oscila continuamente entre el primer y el tercer momento, con la mediación del segundo” (1976, p.51). En este sentido, “*la realización de un nuevo bloque histórico, de una hegemonía, es la consecución de una posibilidad inscripta en la totalidad social*” (Dias, 1996b, p.14).

El concepto de crisis orgánica es clave para reconstruir el concepto ‘binomio’ *revolución pasiva – guerra de posición*.

Con el objeto de intentar aprehender el concepto de *revolución passiva*, de modo general, podríamos decir, a partir de un primer abordaje, que éste expresa una estrategia política de transición.

Por otra parte, cabe aclarar, que este concepto fue adoptado por Vincenzo Cuoco haciendo referencia a los acontecimientos italianos de 1799, focalizado, específicamente, al primer período del *Risorgimento*. Teniendo en cuenta que el *Risorgimento* constituye el momento inicial de consolidación del capitalismo italiano, Gramsci incorpora la categoría revolución pasiva como un recurso teórico-metodológico con el objetivo de analizar las particularidades del proceso de conformación de la cuestión nacional en Italia.

Tanto en sus notas sobre “Análisis de situación, correlaciones de fuerza” como en el concepto de revolución passiva, Gramsci establece una relación com el prefácio de 1859 de la “Introducción a la Crítica de la Economía Política” de Marx:

“*El concepto de ‘revolución pasiva’ se deduce rigurosamente de los dos principios fundamentales de ciencia política: 1) ninguna formación social desaparece mientras las fuerzas productivas que en esta se desarrollaron encuentren lugar para un ulterior movimiento progresista; 2) la sociedad no asume compromisos para cuya solución todavía no tengan surgido las condiciones necesarias, etc.*” (1976, p.75)

Por lo tanto, estos dos criterios de ciencia política formulados por Marx en el Prefacio de 1859 constituyen el fundamento y el recurso teórico-metodológico de la revolución pasiva.

Una primer definición que Gramsci aborda de revolución pasiva es la siguiente:

“Se puede aplicar al concepto de revolución pasiva (documentándose en el Risorgimento italiano) el criterio interpretativo de las modificaciones moleculares que, en realidad, modifican progresivamente la composición precedente de las fuerzas y, por lo tanto, se transforman en matriz de novas modificaciones” (1976, p.77).

En este sentido, el transformismo es concebido por Gramsci como una de las formas históricas de la revolución pasiva.

Otro aspecto del abordaje de Gramsci al respecto es el de la dialéctica innovación – conservación como dinámica del desarrollo histórico, donde lo fundamental es, más allá de los cambios que se incorporen, que los elementos de la tesis son siempre conservados. En este sentido, la innovación conserva el pasado al superarlo.

“La fuerza innovadora desde el momento en que no es un hecho arbitrario, no puede dejar de estar ya inmanente en el pasado, no puede dejar de ser, en cierto sentido, el pasado, un elemento del pasado, lo que del pasado está vivo y en desarrollo; ésta es conservación – innovación, contiene en sí todo el pasado digno de desarrollarse y perpetuarse.” (Gramsci, 1995, p.251)

Asimismo, la revolución pasiva es entendida por Gramsci como dialéctica revolución – restauración:

“... en la oposición dialéctica sólo la tesis desarrolla, en realidad, todas sus posibilidades de lucha, hasta atraer para sí los llamados representantes de la antítesis: exactamente en esta formulación

consiste la revolución pasiva o revolución-restauración.” (1976, p.77-78)

Por lo tanto, lo precedente sería el reflejo de aquello que Gramsci llamó de “dialéctica mutilada”. De aquí deriva, en gran medida, la expresa oposición de Gramsci al reformismo conservador de Croce. Gramsci va a plantear que Croce, opera una mutilación en el método hegeliano porque su “dialéctica” está fundada en una “dialéctica de los distintos” y no en una “dialéctica de los contrarios”. En realidad esto no sería dialéctica en el sentido que la *tesis* no es superada y, por lo tanto, la *síntesis*, al no ser fundada en una “dialéctica de los opuestos” conserva los elementos fundamentales de la tesis que no se ha dejado superar por la *antítesis*.

La revolución passiva, es, por lo tanto, la cristalización de una estrategia restauracionista y reformista en la que las fuerzas antagónicas son absorvidas por el orden hegemónico. Esta estrategia se traduce en el principio “*cambiar para que nada cambie*”, o, en otros términos, “*revolución sin revolución*”. De esta manera, la revolución pasiva revela la inexistencia de cualquier iniciativa popular unitaria y es, en este sentido, una respuesta efectiva y neutralizadora al proceso de lucha de clases.

Por otra parte, la relación que Gramsci establece entre *revolución pasiva* y *hegemonía* es mediado por el concepto clave *guerra de posición*. Así como en la concepción gramsciana la revolución pasiva determina las formas de un proceso de transformación cristalizado en un proceso de carácter reformista y antirradical, la guerra de posición es lo que determina las formas de confrontación de clase en relación a este proceso transformativo. En este sentido, la guerra de posición se materializa como revolución pasiva para las clases dominantes.

La revolución pasiva traslada sus formas de guerra de posición a las masas; lleva una base del consentimiento y de adhesión ideológica de las masas a las clases dominantes. Las clases subalternas, son así

orientadas para el terreno económico-corporativo suprimiendo, como consecuencia, el elemento ético-político de la fuerza antagónica, elemento vital para la construcción de la hegemonía. Se produce, así, una nueva subalternidad de las masas. La guerra de posición asume, por lo tanto, la forma de revolución pasiva para la clase dominante y de contrarevolución para las clases subalternas.

Por lo tanto, podemos pensar, en principio, el proceso de revolución pasiva como – en el caso del Resurgimiento italiano- vía antijacobina de transición para el modo de producción capitalista. Por otra parte, como proceso de transición, esta vez en el interior del modo de producción capitalista -objetivado en dos individualizaciones: el régimen fascista y el régimen fordista. En este sentido, para el caso de la transición en el interior del modo de producción capitalista tendríamos una identificación entre los conceptos de revolución pasiva y de hegemonía o, en otros términos, la hegemonía pasaría a ser “aparente” ya que estaría tomando, en realidad, la forma de revolución pasiva.

La hegemonía es vista por Gramsci como la construcción de un proyecto de clase. Es concebida, asimismo, como una reforma intelectual y moral. La reforma intelectual y moral pasa, necesariamente, por una crítica ao economicismo y a todo tipo de reduccionismo. Es la constitución de una nueva personalidad histórica. Toda reforma intelectual y moral debe, también estar acompañada de un nuevo programa económico. Por lo tanto, el concepto gramsciano de hegemonía está revestido de un gran amplitud, es decir, la hegemonía opera no apenas sobre la estructura económica y sobre la organización política de la sociedad, sino también, sobre los modos de pensar, de hacer y de conocer, sobre las orientaciones ideológicas que mueven a los individuos. La hegemonía es la construcción de una nueva civilización cimentada en una nueva racionalidad.

Una cuestión crucial, es que existe una estrecha relación entre la capacidad de construcción de una visión de mundo y la realización de la

hegemonía. En los términos de Fernandes Dias (1996b, p.10), “*la capacidad que una clase tenga de construir su hegemonía, depende de su posibilidad de elaborar una visión de mundo propia, autónoma.*”

Para llegar a explicitar lo que es la hegemonía, Gramsci parte de la afirmación de que todo ser humano es filósofo. Esa filosofía peculiar a todos los seres humanos está en el propio lenguaje, en el sentido común, en el buen sentido y en todo el sistema de creencias, opiniones, en los modos de ver y de actuar en la vida. Todo ser humano participa de una determinada concepción del mundo, aunque sea de manera inconsciente y acrítica, y es en el propio lenguaje donde se cristaliza esta concepción del mundo inherente a cada uno. Todavía, es a partir del propio lenguaje en donde es posible percibir el grado de complejidad de su concepción del mundo. Así, por la propia concepción, el ser humano *es conformista de algún conformismo*. El problema sería cuál es el tipo histórico de conformismo y de hombre-masa del que el ser humano hace parte. En todo ser humano está presente una conciencia impuesta por el ambiente en que vive. Gramsci se preguntará si es preferible “pensar” sin tener conciencia crítica de esto, de una manera desagregada y ocasional, es decir, participar de una concepción del mundo “impuesta” mecanicamente por el ambiente exterior a partir de los varios grupos en los cuales todos están automáticamente comprometidos desde su entrada en el mundo consciente o si es preferible elaborar la propia concepción del mundo de una manera crítica y consciente y, por lo tanto, en relación con este trabajo del propio cerebro, escoger la propia esfera de actividad, participar activamente en la producción de la historia del mundo, ser el guía de sí mismo y no aceptar del exterior, pasiva y servilmente, la marca de la propia personalidad (1995, p.12).

Entonces, criticar, problematizar, desnaturalizar la propia concepción del mundo significa hacerla unitaria y coherente y elevarla hasta el punto alcanzado por el pensamiento social más desarrollado. Significa, asimismo, criticar toda filosofía hasta hoy existente. En este

sentido, no podemos tener una concepción del mundo criticamente coherente y unitaria sin la conciencia de nuestra historicidad, sin la conciencia de que ésta puede entrar en contradicción con otras concepciones del mundo.

Cabe, en este punto preguntarnos sobre la función de los intelectuales y su misión histórica en el proceso de construcción de la hegemonía.

Para Gramsci, cada clase fundamental tiene sus propios intelectuales. Y va a abordar esta cuestión a partir de su ser social, del lugar que tienen los intelectuales en las relaciones de producción. Los intelectuales se sitúan en un lugar definido en la división del trabajo, ejercen funciones. A su vez, Gramsci distingue el hecho de ser intelectual del hecho de ejercer la función de intelectual.

Una función clave del intelectual sería la de desmistificar el sentido común y colocar dosis de buen sentido, a través de un ejercicio de crítica al sentido común e intentado introducir una visión del mundo más apropiada a la conciencia de las clases subalternas. Un aspecto fundamental del sentido común es el de ser una concepción disgregada, incoherente. Este oculta el ejercicio de dominación de los poderes hegemónicos. Al contrario, el buen sentido sería una filosofía homogénea, coherente, sistemática que elabora un grupo social organizado contra el sentido común.

El problema fundamental de toda concepción del mundo es el de conservar la unidad ideológica de todo el bloque social, el cual está cimentado y unificado justamente, por aquella determinada ideología. Ideología, es entendida por Gramsci, como una determinada concepción del mundo y de la vida que se manifiesta implícitamente en el arte, en el derecho, en la actividad económica, en fin, en todas las esferas de la vida individual y colectiva. Gramsci va a llamar la atención, apuntando al problema desafiante de la construcción de la hegemonía, que una de las mayores debilidades de las filosofías de carácter inmanentistas en

general, consiste precisamente, en no tener la capacidad de crear una unidad ideológica entre lo superior y lo inferior, es decir, entre los “simples” y los “intelectuales”. Si los intelectuales se tornaran los intelectuales orgánicos de las masas, y en este sentido, se hubieran tornado coherente los principios y los problemas que el pueblo colocaba con su actividad práctica, debería verificarse entre los intelectuales y los simples la misma unidad que debe existir entre teoría y práctica, posibilitando así, la construcción de un bloque social y cultural plasmado en una solidez y organicidad cultural y de pensamiento. Por eso, para Gramsci, elaborar un movimiento filosófico sistemático, renovado, unitario y coherente sólo es posible con el permanente contacto cultural com los “simples”. En el contacto intelectuales y masa se encuentra la fuente de los problemas que deben ser resueltos para que esta “filosofía” no quede restringida a una minoría de grupos intelectuales privilegiados. A partir de este contacto, por lo tanto, es que una filosofía tiene condiciones de tornarse histórica depurandose de los elementos intelectualistas de naturaleza individual y se transforma en “vida”, tanto para los intelectuales, como para las masas, y deja de tener un carácter arbitrario para transformarse en una filosofía orgánica.

En este sentido, el rol clave de la filosofía de la praxis, lejos de mantener los “simples” en su filosofía primitiva del sentido común, busca, al contrario, conducir permanentemente a las masas a una concepción de vida superior. El hecho de que la filosofía de la praxis enfatice en el contacto intelectuales-masa radica fundamentalmente – lejos de limitar la actividad científica – en forjar un bloque intelectual y moral que posibilite un proceso de crecimiento intelectual íntegro a nivel de masa y no apenas de pequeños grupos intelectuales. Por eso, la hegemonía, es fundamentalmente, una relación pedagógica por ser, justamente, una experiencia colectiva de emancipación.

Todo el proceso de formación crítica, y por lo tanto, de intervención activa y consciente en el desarrollo histórico es producto de

un proceso social, de una formación de carácter político-ideológico, en la cual, de acuerdo con Gramsci, el partido tiene un papel esencial.

Gramsci va abordar la cuestión de la hegemonía en los siguientes términos:

“La comprensión crítica de sí mismo es obtenida, por lo tanto, a través de una lucha de ‘hegemonías’ políticas, de direcciones contrastantes, primero en el campo de la ética, después en el de la política, alcanzando, finalmente, una elaboración superior de la propia concepción de lo real. La conciencia de hacer parte de una determinada fuerza hegemónica (es decir, la conciencia política) es la primera fase de una ulterior e progresiva autoconsciencia, en la cual teoría y práctica finalmente se unifican. Por lo tanto, también la unidad de teoría y práctica no es un hecho mecánico, sino un devenir histórico, que tiene su fase elementar y primitiva en el sentido de ‘distinción’, de ‘separación’, de independencia apenas instintiva, y avanza hasta la posesión real y completa de una concepción del mundo coherente y unitaria. Es por eso que se debe llamar la atención para el hecho de que el desarrollo político del concepto de hegemonía representa – aparte del progreso político-práctico – un grande progreso filosófico, ya que implica y supone necesariamente una unidad intelectual y una ética adecuadas a una concepción de lo real que superó el sentido común y se tornó crítica, aunque dentro de límites todavía estrictos” (1995, p.21).

A partir de los elementos colocados precedentemente, podemos inferir que hegemonía conforme la teoría gramsciana no implica mero dominio ideológico o mayoría eventual (apropiandonos de los términos colocados por Dias, 1996). Hegemonía significa crítica real de una filosofía.

Según las formulaciones de Gramsci presentes en los Cuadernos de la Cárcel, y conforme a los elementos analizados más arriba, es

posible vislumbrar que una clase fundamental, para convertirse en hegemónica, se puede valer, principalmente, de dos estrategias: una, tal como vimos, el transformismo/reformismo, o, dicho en otros términos la estrategia de revolución-restauración; innovación-conservación. La otra, es la hegemonía propiamente dicha. En la primera estrategia estariamos ante un proceso de “subordinación ideológica” o “consentimiento pasivo” y, por lo tanto, lejos de ser la construcción de una verdadera hegemonía sería una estrategia de revolución pasiva-guerra de posición en la medida en que las clases subalternas son absorbidas al proyecto de la clase dominante. En este caso, la hegemonía tomaría la forma de revolución pasiva. La segunda estrategia, está fundada en el consentimiento activo, es decir, en una voluntad colectiva y popular. Esta es producto de una concepción del mundo que logró ser unitaria, coherente y sistemática, en la medida en que se realizó una fusión de intereses entre “intelectuales” y “masa”.

AMERICANISMO Y FORDISMO EN LA CRÍTICA DE GRAMSCI: HEGEMONÍA O REVOLUCIÓN PASIVA?

Este segundo foco de análisis, estrictamente ligado a procesos reales, más específicamente, a la íntima relación entre procesos productivos y procesos de reproducción social y cultural, Gramsci lo interpreta todavía como parte integrante y constitutiva de las formas de revolución pasiva; como formas de actualización de la racionalidad burguesa. Este conjunto de problemas son abordados en los textos relativos a Americanismo y Fordismo donde el eje de estas notas está puesto en el cuestionamiento de la desigualdad del desarrollo del capitalismo (relación Europa – Estados Unidos de América) y en el surgimiento de nuevas formas de estructuración del sistema capitalista de producción y de consumo.

Gramsci desenmascara la dimensión multifacética que compromete el fordismo como una forma clara de capitalismo que está en la integralidad y en la cotidianidad de la vida americana. En este sentido, nos proponemos indagar cómo Gramsci percibió el fenómeno de este binomio inseparable, ‘americanismo’, como modo de organización de las relaciones sociales, humanas, culturales; ‘fordismo’, como forma particularmente desarrollada de organización del trabajo en el contexto de la producción inmediata (entendido como taylorismo, producción en serie, línea de montaje, trabajo parcelado, etc.)

En el contexto de este dispositivo instrumental de la “filosofía de la praxis” es que Gramsci aborda el fenómeno de “Americanismo y Fordismo”, con el objetivo permanente de recuperar la intervención estratégica del marxismo. Y lo va a abordar llamando la atención con respecto a cuáles serían las condiciones en que se podría operar la hegemonía proletaria, y, al mismo tiempo, cómo se conduciría la ampliación del movimiento comunista en el plano internacional, dada la actual correlación de fuerzas delineadas por aquellos cambios (Souza, 1992, p.3).

Gramsci elabora estas notas en torno a dos grandes problemáticas de carácter estructurales: por un lado, *la emergencia de un nuevo padrón de relaciones industriales y de acumulación en el contexto del capitalismo; por otro lado, las necesidades abiertas por la Revolución de Octubre y la construcción del socialismo en Europa del Este* (Souza, 1992, p.3).

Gramsci va a problematizar estas nuevas estrategias de acumulación del capital a partir del establecimiento de los métodos de control del trabajo taylor/fordista. Así, va a explicitar que el americanismo y fordismo derivan de la necesidad inmanente de organizar una economía programática. Algunas de las cuestiones que se propone problematizar en este conjunto de notas son los siguientes:

sustitución de la actual camada plutocrática por un nuevo mecanismo de acumulación y distribución del capital financiero basado directamente en la producción industrial; el problema

sexual; ver si el americanismo puede determinar un desarrollo gradual del tipo, ya examinado, de las “revoluciones pasivas” características del siglo pasado, o si, al contrario, representa apenas la acumulación molecular de elementos destinados a producir una “explosión”; una transformación de tipo francés; problema de la racionalización de la composición demográfica europea; ver si el desarrollo debe tener su punto de partida en el interior del mundo de la industria y de la producción o si se puede verificar a partir del exterior, a través de la construcción cautelosa y maciza de una estructura jurídica formal que oriente de afuera el proceso de desarrollo necesario del dispositivo de la producción; problema de los llamados “altos salarios” pagados por la industria fordizada y racionalizada; el fordismo como punto extremo del proceso de tentativas sucesivas de la industria para superar la ley tendencial de la caída de la tasa de lucro; el psicoanálisis (su gran difusión durante la posguerra) como expresión de la creciente coerción moral ejercida por el aparato estatal y social sobre los individuos y de las crisis de depresión que esta coerción determina (Gramsci, 1976, p.375 – 376).

Segundo Tude de Souza (1992, p.5), lo fundamental para Gramsci, fue comprender las estrategias de largo plazo emprendidas por las clases dominantes italiana y norteamericana. Estrategias que objetivaban recomponer la unidad entre las relaciones sociales de producción, las nuevas exigencias de acumulación del capital – entonces francamente comprometidas por la caída tendencial de la tasa de lucro³ – y sus dispositivos de hegemonía. En este sentido, el fenómeno de

³ A partir de los estudios de Marx en “El Capital” sobre la “Caída tendencial de la tasa de lucro” Gramsci reformula su hipótesis explicitando que el taylorismo y el fordismo, como métodos de producción y de trabajo, son tentativas progresivas que buscan superar esa ley tendencial, a través de la multiplicación de las variables en las condiciones del aumento progresivo del capital constante. Para mayores detalles, consultar GRAMSCI, 1995 CDH: 246 -247)

americanismo y fordismo pueden ser interpretados como una respuesta capitalista de contratendencia a la caída tendencial de la tasa de lucro, como la más orgánica e intencional salida capitalista de la Grande Depresión de los años 30, de sistemática intervención en el proceso de producción inmediata, en fin, como un proceso de desarrollo de la hegemonía a partir directamente de la fábrica. En este contexto de crisis orgánica en Occidente, la clase dominante objetiva reconducir al movimiento operario como también al conjunto de las clases subalternas, al terreno de las luchas económico-corporativas.

Por lo tanto, el americanismo y fordismo son entendido por Gramsci como una reformulación del orden político, económico y social (instalada en el interior del modo de producción capitalista) a partir de decisiones estatales y corporativas. Estas nuevas estrategias son implementadas, en principio, por sectores del patronato industrial para sanear los conflictos económicos y culturales que germinaron en la sociedad americana en el período de la posguerra. Se crea, así, en primer lugar, un nuevo modelo de relaciones industriales que tiene por objetivo reconstituir el trabajador colectivo conforme a las nuevas exigencias de la racionalidad productiva y sus demandas por control, eficiencia y racionalidad. Gramsci *atribuye a los conceptos de americanismo y fordismo un carácter analítico y estratégico* (Souza, 1992) para designar determinadas situaciones en que *la clase dominante organiza toda la vida nacional (social, cultural) construyendo en torno del Estado un sistema de dispositivos (privados, semipúblicos y públicos) que constituyen las diversas proyecciones de la función de dirección política en la sociedad civil* (Gramsci, 1976).

Por otra parte, el conjunto de movimientos iniciados por Ford con respecto a la línea de montaje van a ser juzgados por Gramsci como transformaciones que todavía están en su fase inicial y como “modificaciones moleculares”, de carácter progresivo, que se originan a partir del desarrollo de las fuerzas productivas, en el contexto capitalista americano. En las palabras de Gramsci:

“Mas en realidad, no se trata de novedades originales, se trata solamente de la fase más reciente de un largo proceso que comenzó con el propio nacimiento del industrialismo, fase que apenas es más intensa de que las precedentes y se manifiesta bajo formas más brutales, pero que también será superada con la creación de un nuevo nexo psico-físico de un tipo diferente de los precentes e, indudablemente, superior. Se verificará, inevitablemente, una selección forzada, una parte de la vieja clase trabajadora será impíadosamente eliminada del mundo del trabajo y tal vez del mundo tout court.” (Gramsci, 1976, p.397)

El americanismo fue visualizado por Gramsci como revolución pasiva en el sentido que hubo una restauración/reestructuración del capital con el objetivo de contener el movimiento operario, para así mantener el dominio de la clase dominante, es decir, el dominio del capital. La clase operaria es incorporada al proyecto de la clase dominante a través de un conjunto de transformaciones, sea en lo cotidiano de las clases subalternas, sea en la reformulación de los mecanismos de representación sindical (reformulación del sindicalismo a través de la quiebra de los sindicatos de oficios) hasta lograr que el proletariado piense en la lógica del capital.

Americanismo y fordismo se constituye en una ‘hegemonía’ sobre la base de la restauración – reorganización de la producción. En este sentido, es una cristalización de la estrategia de ‘guerra de posición’. Si bien hubo un conjunto de reformulaciones y transformaciones producto de la intervención del Estado y del papel de los monopolios, es preciso dejar claro que la ‘síntesis’ de ésto no fue un nuevo ‘automatismo’ ni tampoco un nuevo ‘mercado determinado’. La nueva dinámica instaurado por el americanismo no hizo más que reproducir, con algún grado de transformismo, formas preexistentes de las relaciones de las fuerzas sociales.

El fenómeno de americanismo y fordismo fue producto de un proceso de racionalización que tuvo como objetivo intervenir para modificar la relación existente entre el conjunto de las camadas sociales con el proceso de producción, reformular y tornar más sana la composición demográfica, redefinir los términos de la división internacional del trabajo, optando por la más lucrativa de las posibilidades que esta división puede ofrecer; en síntesis, era preciso, definitivamente, la formación de una nueva clase dirigente (De Felice, 1978).

Una de las tesis que va a desarrollar Gramsci en este conjunto de textos es que “*la racionalización determinó la necesidad de elaborar un nuevo tipo humano conforme un nuevo tipo de trabajo y de producción.*”(Gramsci, 1976, p. 382). Con la fuerza de la persuasión, el fordismo crea un nuevo tipo de trabajador, fundamentado en las condiciones políticas, económicas y culturales existentes al interior de la vasta formación de la sociedad americana. Es ésta justamente, la hipótesis que va a atravesar “americanismo y fordismo” vislumbrando este fenómeno como una nueva “filosofía” – a partir de los nuevos métodos de trabajo – que penetra las múltiples dimensiones de la vida americana. Así, el americanismo reformula, no apenas las prácticas dentro de la fábrica, sino también reformula las condiciones de existencia de los sujetos comprometidos en este contexto.

Racionalizar la producción significa racionalizar el modo de vivir, es decir, disciplinar el cuerpo e instalar la vida de la fábrica al conjunto de la sociedad. No cabe duda, que el fin último de este conjunto de reformulaciones en la estructura del proceso productivo es la propia valorización del capital. Tal es la razón por la cual industrias como Ford se interesaban por las “relaciones sexuales de sus operarios” y por la “posición de sus familias”. Dirá Gramsci:

“La apariencia de ‘puritanismo’ asumido por este interés (como en el caso del prohibicionismo) no debe llevar a evaluaciones erradas; la verdad es que no es posible desarrollar el nuevo tipo de hombre solicitado por la racionalización de la producción y del trabajo, mientras el instinto sexual no sea absolutamente reglamentado, no sea también éste, racionalizado.”(1976, p. 392) *“Los nuevos métodos exigen una rígida disciplina de los instintos sexuales (del sistema nervioso), un reforzamiento de la ‘familia’ en sentido amplio (...), la reglamentación y la estabilidad de las relaciones sexuales.”*(1976, p. 394-395)

Así, el conjunto de “iniciativas puritanas” propugnadas primero por Taylor, y posteriormente por Ford, va a tener como finalidad conservar fuera del ámbito del trabajo, un determinado equilibrio psico-físico que impida el colapso fisiológico del trabajador, exprimido por los nuevos métodos de producción. Gramsci va a hablar en términos de creación de un nuevo *nexo psico-físico*. A este respecto, Fernandes Dias (1996b, p.66) dirá: *“Fabricar el nuevo trabajador supone la creación de un nuevo hombre, es decir, la destrucción activa de una personalidad histórica”*. Es, asimismo, neutralizar todo el potencial emancipatorio que traen las clases subalternas.

Según Fernandes Dias (1996b, p.66), la experiencia americana taylor/fordista profundizó considerablemente formas preexistentes de subordinación del trabajo al capital y se instauró con el propósito de quebrar el poder de resistencia del conjunto de trabajadores. En este sentido, la destrucción de los sindicatos de oficios, que era la expresión corporativa de la propiedad de los oficios calificados, era una necesidad vital para el capitalismo americano.

El fordismo es concebido por Gramsci como un arma política habilmente usada por la clase dirigente para neutralizar y anular las organizaciones de combate de la clase operaria. Se construye un nuevo perfil de trabajador colectivo a partir del cual se erige una nueva clase

operaria y una nueva clase media. Esto trae como consecuencia una nueva configuración de las relaciones entre intelectuales y masa en el proceso de construcción de la hegemonía burguesa.

Todo modo de producción precisa de un aparato ideológico que legitime sus formas de proceder. Gramsci va a ser explícito en este aspecto cuando plantea que “*la americanización exige un determinado ambiente, una determinada estructura social (o la voluntad de decidirla y de crearla) y un determinado tipo de Estado.*” (1976, p.388). De esta manera, es importante resaltar la previsión de Gramsci con respecto de la manera como el fordismo dependía, fundamentalmente, de la asunción de los estados nacionales en lo concerniente a su rol de reglamentación social. Gramsci va a agregar: “*El Estado es el Estado liberal, no en el sentido de la efectiva libertad política, sino en el sentido más fundamental de la libre iniciativa y del individualismo económico que alcanza a través de medios propios, como ‘sociedad civil, a través del propio desarrollo histórico, el régimen de la concentración industrial y del monopolio.’*” (1976, p.388)

El fordismo, conforme plantea Gramsci, fue aquella forma de hegemonía que supo combinar coerción (*liquidación del sindicalismo operario de base territorial*) y consenso (*altos salarios, beneficios sociales diversos, propaganda ideológica y política habilísimas*) para finalmente basar toda la vida nacional en la producción:

“*La adaptación a los nuevos métodos de producción y de trabajo no se puede verificar a través de la coacción social... La coerción debe ser sabiamente combinada con la persuasión y el consentimiento, y esto puede ser obtenido en las formas adecuadas de una determinada sociedad, por una mayor retribución que permita un determinado nivel de vida, capaz de mantener y reintegrar las fuerzas desgastadas por el nuevo tipo de trabajo.*” (1976, p.404-405).

Gramsci va a resaltar que la industria americana que paga altos salarios disfruta del monopolio que le fue proporcionado por la primacía

en la implantación de los nuevos métodos de trabajo. Por lo tanto, a los lucros de monopolio corresponden los salarios de monopolio. Pero el monopolio será necesariamente, primero limitado y, luego eliminado por la difusión de los nuevos métodos en su integridad y, como consecuencia, los lucros elevados y los altos salarios desaparecerán.

Americanismo y fordismo son concebidos por Gramsci como revolución pasiva y como modernización conservadora. Este recrea una ‘nueva racionalidad’ sobre la matriz de la ‘vieja racionalidad’.

Finalmente, Gramsci va a plantear el problema en términos de si existiría en América una nueva civilización, una nueva cultura. Como respuesta a este asunto él va a recalcar que el fenómeno de americanismo y fordismo no puede ser considerado como una nueva civilización por el simple hecho de que nada cambió radicalmente en la estructura de las relaciones entre los grupos fundamentales. Americanismo y fordismo no llega a ser más que un *prolongamiento orgánico y una intensificación de la civilización europea*, que adquirió una *nueva piel* en el contexto americano. Este fenómeno, por lo tanto, fue concebido por Gramsci, como una de las experiencias más claras y elevadas de revolución pasiva.

A MANERA DE CONCLUSIÓN: REESTRUCTURACIÓN PRODUCTIVA Y PASIVIZACIÓN

El período de transición 1960 – 1970 fue revelando un conjunto de elementos que nos permiten caracterizar el momento actual del capitalismo como un período de crisis orgánica en sentido gramsciano. Durante el transcurso de las dos últimas décadas, la crisis del capitalismo como sistema mundial de producción, ha engendrado profundas transformaciones tanto en la esfera de la producción inmediata como en la esfera de la reproducción social. Así, en el capitalismo contemporáneo, se han perfilado cambios en las formas de organización estatal y

reformulaciones del conjunto de las estrategias políticas, económicas y sociales.

La crisis orgánica contemporánea es producto de un proceso de agotamiento de los fundamentos económicos, sociales, políticos y filosóficos del consentimiento y de la integración de las clases subalternas al orden ‘hegemónico’ característico del período de possegunda guerra hasta los años 70. La compleja crisis actual que se inaugura oficialmente como “crisis energética” en mediados de los años 70, rompe con el compromiso *Welfare State*. Como salida a la crisis, el capitalismo contemporáneo busca liberarse del conjunto de conquistas sociales que fuera obligado a aceptar como medida de contratendencia frente al avance de los movimientos que tenían como horizonte la alternativa socialista. Así el capitalismo redefine, actualmente, el conjunto de las relaciones clasistas.

El fin del llamado “socialismo real” fue un determinante clave en esta crisis. Para el conjunto de las clases trabajadoras, la derroca de los países del Este Europeo significó el fin de una sociabilidad alternativa y de una referencia classista internacional. El capitalismo ‘triunfante’ – visto desde el sentido común – se está tomando la atribución de introducir cambios en el sistema sin importarle el costo de esas transformaciones. Políticas de ajustes en las áreas de salud, educación, asistencia social, así como también recorte en las políticas que fueron producto de conquistas históricas reivindicada con sangre por el conjunto de las clases trabajadoras. Las políticas de corte neoliberal y la “reestructuración productiva” en curso constituyen las estrategias fundamentales de esta fase del capitalismo lo cual se cristaliza muy claramente en una estrategia de recomposición/restauración de la vieja institucionalidad. La creciente intervención del gran capital se realiza actualmente de manera directa o indirecta por medio de los intelectuales orgánicos colectivo del sistema como la OECD, el FMI y el Banco Mundial. El Estado se convierte en un ‘Estado Mínimo’ mas ‘mínimo

necesario' para la progresiva conformación del 'mercado máximo'. El reformismo es, una vez más, el trazo relevante de la época en que vivimos.

Dirá Braga (1997a, p.175) en obra donde hace un análisis de la crisis contemporánea:

"La reacción del capital asume un aspecto esencialmente 'restauracionista'. La principal tarea de las clases dominantes pasa a ser la de erigir contratendencias para retardar las consecuencias de la tendencia a la caída de la tasa de lucros. En ese proceso, se debe intensificar los métodos de trabajo, modificar las formas de vida operaria, multiplicar el desarrollo de las fuerzas productivas, y principalmente, engendrar las bases políticas y sociales de una iniciativa que permita a las clases dominantes presentar sus intereses particulares como universales, es decir, válidos para todas las clases. La capacidad hegemónica, política y cultural de la burguesía radica en su estrategia de absorber las bandera de lucha de los adversarios históricos, integrando a su propia racionalidad importantes elementos de la concepción y necesidades del nuevo protagonista, asimilando elementos de su programa y parte de sus intelectuales, vía el proceso de 'transformismo'."

Varios son los autores⁴ que están procurando analizar un nuevo automatismo para el capitalismo contemporáneo en crisis. Para estos autores, el capitalismo estaría engendrando a partir de su proceso de crisis y reestructuración, las bases materiales y sociales viabilizadoras de

⁴ Principalmente Aglietta "Regulación y crisis del capitalismo" Siglo XXI Madrid, 1979; Piore y Sabel "The Second Industrial Divide" Basic Books New Yord, 1984; Hirst y Zeitlin "Reversing Industrial decline?" St. Martin Press. New Yor, 1989; Kern y Schumann "El fin de la división del trabajo", Ministerio de Trabajo y Seguridad Social. Madrid, 1989, (Kern y Shumann analizan esta cuestión más estrictamente ligada a la esfera de la producción inmediata), entre otros.

un “nuevo padrón de acumulación”. Estaríamos, por lo tanto, frente a significativas transformaciones tanto en la esfera productiva como en la reproductiva, cuyos componentes serían: nuevas industrias de sustentación basadas en nuevas tecnologías (automatización, robótica, informática, microelectrónica, teletransmisión); un nivel mayor de racionalización de los procesos productivos así como también nuevas formas de gestión, de organización y de control del proceso de trabajo; nuevos padrones de demanda y de consumo colectivo. Estas serían las tendencias más claras de recomposición del orden hegemónico – cristalizado en las formas de dominación y subalternidad renovadas – de la actual coyuntura.

Los adeptos a la reestructuración productiva enfatizan un nuevo tipo de trabajo creativo y calificado que prescinde de la concentración en la fábrica. Un trabajo que es hecho frente a la computadora, artesanal y de calidad. Así el trabajador tendría la impresión de mayor autonomía y libertad. Este trabajador es considerado un “artesano electrónico” y por el hecho de desempeñarse en su local de trabajo tendría la sensación de ser un “ciudadano en el mundo del trabajo”. Se trataría, por lo tanto, de un trabajador polivalente, preparado.a para dominar la totalidad de su oficio y para tomar decisiones en lo cotidiano del proceso productivo. Se afirma, consecuentemente, que se recuperaría la subjetividad del trabajador y se ‘des-construiría’, progresivamente, el trabajador mecánicista y repetidor de gestos monótonos. A partir de la generalización de algunas experiencias bien sucedidas en lo concerniente a los nuevos métodos de trabajo, va ganando relevancia un discurso que propugna que acabó la contradicción fundamental entre capital y trabajo; que terminaron las luchas de clases en función de esta nueva “elite” de trabajadores que surgen y que se sienten partícipes del proceso productivo. Conforme a esta visión, *concepción* y *ejecución* finalmente se unen. En este sentido, este “nuevo paradigma productivo” estaría exento de la alienación intrínseca al modelo fordista.

La llamada “Revolución Científico-Tecnológica establece que estarían surgiendo nuevos métodos de trabajo alternativos al modelo taylor/fordista. La tesis fundamental de este “nuevo padrón de acumulación” indica caminos para la consolidación de una producción flexible con capacidad de responder a la variabilidad y a la complejidad creciente de una demanda creada por la apertura al mercado internacional. Ejemplos de este tipo de métodos “flexibles”, originados en Japón, son los denominados “Círculos de Control de Calidad”, Sistema Just in Time/Kanban”, entre otros.

Se produce, por lo tanto, una nueva *integración pasiva*, del conjunto de las clases trabajadoras, al orden comandado por el gran Capital. La *autonomía*, lejos de estar en función del trabajo y de la posibilidad de una vida emancipada, sólo existe en función del Capital.

Las formas que históricamente asumió la subsunción del trabajo al capital (de forma clara con el taylor/fordismo así como también en las formas conocidas hoy bajo el rótulo de “padrón de acumulación flexible”) están identificadas al progresivo control – por parte de los capitalistas – sobre el proceso de trabajo. De esta manera, la actual subordinación del trabajo al capital se manifiesta en la constitución de una nueva eficacia de la racionalidad capitalista a partir de técnicas de gestión del capital sobre la fuerza de trabajo. Tal es el caso de los llamados “Círculos de Control de Calidad”; “Just In Time/Kanban”, etc.

Dirá Fernandes Dias (1997, p.114-115):

“Todo esto aparece como una “revolución” científico-tecnológica lo que legitimaría el capitalismo y negaría la necesidad de los antagonismos clasistas, decretando la superfluidad de las clases trabajadoras. Al mismo tiempo en que lleva la descalificación del trabajador al máximo y caracteriza su dispensabilidad, ese proceso tiene la apariencia de recuperación y reintegración del saber operario. Todo eso marcado por la tentativa de tornar desnecesaria la actividad sindical en la

perspectiva clasista y con eso, posibilitar que la hegemonía capitalista nazca en la cotidianidad del acto del trabajo”.

Los principios fundantes del proceso de subordinación del trabajo al capital son mecanismos que objetivan garantizar el aumento de la productividad a través de la progresiva disminución de los costos, de la eliminación de las “porosidades” (o tiempos muertos) y del conjunto de fallas y errores que se presentan en la esfera de la producción inmediata y, fundamentalmente hoy con más claridad, el capital se propone ejercer un control instrumental sobre la subjetividad de los trabajadores. La reestructuración productiva en curso trae consigo -de manera implícita- un instrumento mediante el cual las clases dominantes objetivan recomponer la subalternidad política de las clases subalternas/trabajadoras a través de una recomposición/reformulación política de las formas de enfrentamiento entre las clases.

El fordismo revolucionó el uso de las fuerzas productivas y las relaciones de producción industriales durante la primera mitad del siglo XX. No obstante, cabe resaltar que la revolución del fordismo trascendió la esfera productiva: este ha generado también, según vimos en páginas anteriores, la correspondencia antropológica que requería la industria en masa. Así la racionalización fordista le dió sobrevalor a dos dimensiones del ser humano: como *productor* autómato de mercancías, característico de la fábrica taylorizada y como *consumista*. Así, esta reducción del *homo sapiens* al *homo oeconomicus*, misión histórica del sistema productor de mercancías, ha orientado las potencialidades y necesidades del ser humano en función de la reproducción ampliada del capital. Así, el fordismo, conforme ha demostrado el propio Gramsci, fue aquella forma de hegemonía caracterizada como Revolución Pasiva que, a través de los mecanismos de coerción y consentimiento que implementó, posibilitó una extraordinaria expansión del capital y, simultáneamente, una retirada de las clases trabajadoras para el terreno económico –

corporativo, abandonando la perspectiva clasista de construcción de la hegemonía⁵. Actualmente, la “reestructuración productiva” en curso apunta en el mismo sentido: el capital con su envolvimiento manipulatorio y cooptante genera el discurso según el cual se recupera la subjetividad del trabajador y se convierte en partícipe activo del proceso productivo, neutraliza, una vez más, el potencial emancipatório de las clases subalternas. La transformación del perfil del trabajador/trabajadora se convierte, nuevamente, una necesidad del capital. Para crear las condiciones de esta nueva fase del sistema productor de mercancías, cristalizado en la llamada “reestructuración productiva” se hace imprescindible, para el capital, desestructurar las identidades y los referenciales de clase así como también reformular las relaciones de trabajo vigentes. Así, el “nuevo proyecto” construye la “solidaridad por la productividad” y ‘des-construye’ la “solidaridad de clase” que tiene un carácter esencialmente reivindicativo. La “autonomía” del trabajador sólo existe en función del capital. El discurso del “fin de los conflictos” entre capital y trabajo va ganando fuerza progresivamente. Hay, por lo tanto, una nueva integración pasiva al orden fetichista del capital.

Así, en la actualidad, la estrategia de la Revolución Pasiva se manifiesta fundamentalmente, en dos dimensiones de la esfera política: por la *hegemonía neoliberal a nivel del Estado* y por llamada “reestructuración

⁵ “Carente de referencias clasistas, la mayoría del movimiento social organizado, a escala planetaria, tiende, cada vez más, a integrarse pasivamente al orden, o sea: permanece prisionero de concepciones económico-corporativas, reduciendo sus intervenciones en las luchas sociales, privilegiando el campo corporativo, para intentar articular una defensa en el plano del empleo, de mejores salarios, etc. Y, en el campo de la política, lo actual es (y debe ser, desde el punto de vista del Capital) tomado como el único horizonte posible. Negociar a cualquier precio pasa a ser la idea dominante, la idea ‘moderna’.”(Fernandes Dias, 1997 b: 119)

productiva" en el sistema de las fuerzas productivas (Braga, 1997a, p.272). Las transformaciones en curso son presentadas como inexorables, como si la mano invisible de Adam Smith decidiera el curso fatal de la historia.

ABSTRACT: The objective of this article is to consider some gramscians categories and to update them as categories of analysis of contemporary capitalism. We will regard the aspect concerning the actual productive restructuring as the most important topic in this work.

First, we intend to recover the concept of hegemony contained in the formulations of Prision Writting Book. We will consider still at this point, *organic crise* and *passive revolution* categories. This categories are effectives to understand the crises of capital and its tentatives of resolution, just as the estrategic intervention of subordinated classes to construct its hegemony.

We develop, at a second moment by also using previous elements, some thesis included in texts of "Americanism and Fordism".

Finally, we raise that the contemporary capitalism -under the ideological appearence of "tecnico-scientific revolution" – assumes a passive estrategy wich esential feature is the transformism, a distinctive aspect, according with Gramsci, to name the Passive Revolution.

KEYWORDS: Gramsci; organic crise; hegemony; passive revolution; capitalism; fordism; productive restructuring.

BIBLIOGRAFIA

- ANNUNZIATO, F. R. "Il fordismo nella critica di Gramsci e nella realtà statunitense contemporanea" in *Revista Crítica Marxista* No. 6. 1989
- BOLOGNA, S./ RAWICK, G.P./ GOBBINI, M./ NEGRI, A./ FERRARI BRAVO, L./ GAMBINO, F. "OPERAI E STATO. *Lotte operaie e riforma dello stato capitalistico tra rivoluzione d'Ottobre e New Deal*. Feltrinelli Editore. Milano, 1980.

- BUCI-GLUCKSMANN, C. *Gramsci e o Estado, Paz e Terra*. Rio de Janeiro, 1985.
- _____. “Sobre os problemas políticos da transição: classe operária e revolução passiva” In Ferri, F. (Instituto Gramsci) *Política e História em Gramsci*, Vol. I . Civilização Brasileira. Rio de Janeiro, 1978.
- BRAGA, R. *Restauração do Capital: Um estudo sobre a crise contemporânea*. Xamã. São Paulo, 1997 (a).
- _____. “A trajetória regulacionista entre a ruptura e a resignação. Elementos críticos.” *Relatório de pesquisa*. Mimeo. 1997 (b)
- BRAVERMAN, H. *Trabalho e Capital Monopólistico*. ZAHAR Editores. Rio de Janeiro, 1981.
- BURAWOY, M. *A transformação dos regimes fabris no capitalismo avançado*. Revista Brasileira em Ciências Sociais No. 13. Junho de 1990.
- CHOMSKY, N. / DIETERICH, H. *La sociedad global. Educación, mercado y democracia*. Oficina de Publicaciones. Universidad de Buenos Aires. Buenos Aires, 1996.
- CORIAT, B. *Ciencia, Técnica y Capital*. H. Blume ediciones. Madrid, 1976.
- _____. *El taller y el cronómetro. Ensayo sobre el taylorismo, el fordismo y la producción en masa*. Siglo XXI editores. Madrid, 1985.
- _____. *Pensar pelo avesso*. Revan / UFRJ . Rio de Janeiro, 1994.
- CLARKE, S. “Crise do fordismo ou crise da social democracia? In: *Revista Lua Nova* No. 24. Setembro, 1991.
- _____. “New utopias for old: Fordist dreams and Post-Fordist fantasies” In: *Revista Capital & Class* N. 42. Winter, 1990
- DE FELICE, F. “Revolução passiva, fascismo, americanismo em Gramsci. In Ferri, F. (Instituto Gramsci) *Política e História em Gramsci*, Vol. I . Civilização Brasileira. Rio de Janeiro, 1978.
- DIAS, E. F. “As transformações do mundo do trabalho: revolução científico-tecnológica e/ou nova dominação?” Mimeo. Campinas, 1995.

- ____ “Cidadania e racionalidade de classe” In *Revista Universidade e Sociedade*. No. 12 São Paulo, Junho de 1996 (a)
- ____ “Hegemonía, racionalidade que se faz história” in *O Outro Gramsci*. Xamã Editora. São Paulo, 1996 (b).
- ____ “Americanismo e Revolução Russa: formas da revolução passiva” In: *Revista Universidade e Sociedade*, No.13. São Paulo, Julho de 1997.
- FORD, H. *Minha vida e minha obra*. Companhia Editora Nacional. Rio-São Paulo, 1926.
- GRAMSCI, A. *Concepção dialética da história*. Civilização Brasileira. Rio de Janeiro, 1995.
- ____ *Maquiavel, a política e o Estado Moderno*. Civilização Brasileira. Rio de Janeiro, 1976.
- ____ *Os intelectuais e a organização da cultura*. Civilização Brasileira,. Rio de Janeiro, 1978.
- ____ “Pasado y Presente” Granica, edições. Buenos Aires, 1982.
- TAYLOR, F. *Princípios de Administração Científica*. Atlas. São Paulo, 1980.
- TRONTI, M./ PANZIERI, R./ BOLOGNA, S./ SOHN-RETHEL, A./ PALLOIX, C. *Processo de trabalho e estratégias de classe*. Zahar Editores. Rio de Janeiro, 1982.
- SOUZA, A. T. “A Crise Contemporânea e a Nova Ordem Mundial” In: *Revista Universidade e Sociedade* No. 6. Fevereiro, 1994.
- ____ “Sobre o americanismo e fordismo de Antonio Gramsci”. IFCH UNICAMP. *Textos Didáticos* No. 5. São Paulo, Fevereiro de 1992.

EMBALAGEM: UM PROCESSO SOCIAL NA DIFERENCIACÃO DE MERCADORIAS

Lucas Frazão Silva

RESUMO: A embalagem é a cristalização de um esforço social na construção de um processo de diferenciação do produto. O embelezamento da mercadoria, que é enfeitada (ou queira-se, enfeitiçada), visa convencer o consumidor a reconhecer-se nela e representa a mágica de realização da mercadoria. Este universo rico e colorido, incorporado por um objeto técnico especial - a embalagem - conformado entre as necessidades e os desejos do consumidor, e vinculado a ele através da marca e da propaganda desta marca, lubrifica e dinamiza a circulação das mercadorias. Considerando-se especialmente interessante este processo econômico, social e cultural de distribuição e realização de mercadorias no setor de alimentos, diferenciando produtos similares e substituíveis entre si, demonstrando versatilidade e competência em atingir o consumidor final, este estudo se propõe a contribuir para o entendimento da dinâmica deste processo.

UNITERMOS: Embalagens, Tecnologia, Diferenciação

INTRODUÇÃO

O espaço sócio-econômico que delimita o universo dos produtos pode ser analisado de diversas maneiras distintas das exclusivamente comerciais e financeiras. A maneira como se procede para organizar um sistema de suporte às atividades de compra e venda guarda segredos ainda a serem melhor entendidos. O jogo comercial, uma atividade quase lúdica da

concorrência entre produtos e o ato de revelação da mercadoria expressa na forma como ela é apresentada, denotam vários elementos para conformação de uma opinião sobre cada mercadoria transcendendo às questões de preço.

O termo que se dará sacramentando o sucesso de determinadas mercadorias vencedoras em um universo de mercadorias disponíveis, será o resultado da maneira como se fará sua inserção no mundo dos compradores. Este mundo não é apenas um espaço concreto (e conhecido por mercado), mas também um enorme conjunto de expectativas, que depois de devidamente balizadas desaguarão no ato da compra. Será a realização da mercadoria através da idealização do consumo.

A tendência ao consumo foi apreciada por autores que procuravam entender a dinâmica econômica interpretando um espaço onde se exercitam os mais diversos conjuntos de interesse. O produto disponível ao consumidor está regido por uma série de condições sócio-econômicas que irão delimitar sua propensão a ser consumido.

Cada unidade de consumo, a mercadoria, representa um mundo particular que se manifesta no próprio objeto, e transcende este objeto se manifestando também nas idéias que compõe o que se pensa do objeto, conjugando uma série de fatores que irão determinar as possibilidades de sucesso do produto. Embora sabendo-se da conceituação marxista que diferencia produto de mercadoria, sendo a mercadoria a realização ou venda do produto, neste trabalho as duas denominações referem-se ao conjunto de produtos ou mercadorias do setor de alimentos, oferecidas cotidianamente no varejo ao consumidor.¹

¹Uma observação metodológica importante, em uma tentativa de contribuição à análise do papel cumprido pelas embalagens (e portanto pelas mercadorias) na sociedade, é a de que além delas se subdividirem em expressões de conteúdo e forma, reservam aspectos, que podem ser técnicos e relacionados com estados e conservação, manuseio, armazenamento e transporte de alimentos, até àqueles de outra natureza e relacionados à imagem e a marca subjacente.

Associada à expectativa do consumidor diante daquilo que ele consome como auxiliar na medida de decisão, devemos também considerar que a venda do produto está relacionada com condições subjetivas para que se efetue a troca, complementando assim esta “racionalidade” do consumidor diante do produto.

Estas outras condições foram observadas nos seguintes termos: “a troca depende então mais da confiança do comprador no produto (através da imagem de sua marca, dos argumentos e da autoridade do vendedor, da veracidade e coerência pressupostas das promessas publicitárias, dos pareceres de peritos, líderes de opinião, dos conselhos de amigos...) e do poder da empresa que o fabrica (e/ou vende) no mercado (presença, força, renome, competências técnicas, mercadológicas) do que das forças tradicionais do mercado neoclássico (atores econômicos interessados e dessocializados, produtos homogêneos com mudança vagarosa de suas propriedades, maior pertinência do preço como traço diferencial nas escolhas econômicas e na regulação das quantidades ofertadas e procuradas)” (Zozzoli, 1994, p.139).

O consumidor, mesmo dotando suas decisões de um certo nível de racionalidade, de fato é traído por um componente “instintual” no ato da compra (troca de trabalho - na forma de salário - por mercadorias) que acaba determinando a transação. O “mercado” dá um padrão de racionalidade à escolha, que é costumeiramente conhecido como liberdade de escolha. O consumidor pode escolher à vontade, entre diversas mercadorias aquela que melhor vai lhe servir. Pelo menos este é o discurso mais conveniente e usual.

O REFERENCIAL MARCÁRIO NA EMBALAGEM

Mesmo que o material de embalagem cumpra todas as exigências técnicas necessárias, no que respeita principalmente à conservação do

alimento, o produto embalado precisa ser impresso com cores e formas que identifiquem aquela mercadoria em relação ao seu universo similar e concorrente. Parte desta impressão gráfica e registrada é a marca.

Cada marca é uma marca, um símbolo particular, que embora interrelacionado com o universo concorrente, é especialmente elaborado e cuidadosamente oferecido aos consumidores. Construída em um espaço social e cultural e generalizada na medida do poder de abrangência da empresa de origem (até mesmo por todo o planeta), a marca carrega todo um conjunto de promessas e responsabilidades transferidas por aquela empresa. A marca (bem como o objeto técnico embalagem) é uma iniciativa, um referencial, e portanto “(...) a marca não constitui mais uma informação que vale por si só como puro signo da garantia de um saber ou de maneira mais abrangente como signo da natureza das coisas. Seu valor existe enquanto tem gente que lhe confere confiança. Essa maneira de medir legitimidade da marca pela crença ou a fé lembra o funcionamento da legitimidade carismática. O que reforça a idéia homológica de que a marca pode ser tratada como uma pessoa” (Laufer & Kapferrer, 1989 *apud* Zozzoli, 1994, p.82).

Entendendo-se como um avanço e uma distinção do conceito de personificação (por receber um tratamento pessoal de afeto e admiração) a pessoalização da marca remete a questão em discussão para elementos de respeito mútuo e compromissos comuns, onde pode-se reportar a conceitos de lealdade, confiança e segurança.

O produto vem incorporado “como objeto especificado pela sua marca, carregado de conotações diferenciais de status, de prestígio e de moda. É este o 'objeto de consumo'. Pode ser uma geladeira, um vaso ou outra coisa qualquer,... o objeto não ganha sentido nem numa relação simbólica com o sujeito (o 'Objeto') nem numa relação operatória com o mundo (objeto-utensílio); só ganha sentido na diferença com outros objetos, segundo um código de significações hierárquicas. Só isto, sob pena das piores confusões, define o objeto de consumo” (Baudrillard, 1972, p.60).

O objeto de consumo definido acima por Baudrillard, é aqui entendido como parte do objeto técnico embalagem. A transferência do processo de ideação – do objeto técnico abstrato ao objeto técnico concreto – pode manifestar uma série de problemas decorrentes das limitações da criação, mesmo não anulando o grau de coerência do objeto idealizado.²

A pessoalização da marca, como intencionalidade de construção de um elemento diferenciado para consumo, tem que conhecer um objeto adequado para encarnar todo o “espírito” de luta do produto. Parece que não é somente a marca, devido à sua fluidez, que realiza esta concretude, mesmo porque a marca se faz reconhecível também no design e na construção do conceito da embalagem. O que justificaria plenamente buscar a perfeição do conceito na construção da embalagem, para expressar o mais perfeitamente quanto possível a referência da marca.

Entendendo a embalagem como o resultado de um processo de criação, onde sua eficiência e desempenho serão em parte verificadas no sucesso do produto (ressalvando todas as limitações decorrentes da criação), ela pode ser interpretada como um objeto técnico, com funções e características tecnológicas particulares, onde a marca colabora na construção do fetiche da mercadoria.

O consumidor é atingido por um sinal, muitas vezes bastante conhecido, que passa a mobilizar elementos internos de sua integridade pessoal. O sinal ou o conjunto de sinais, a marca cravada no objeto técnico embalagem (contribuindo na concepção e construção deste objeto técnico), vai entrar em contato com todo o universo interno do consumidor, e toda uma gama de possibilidades devem ser instantaneamente balizadas para que

²Um motor à explosão ao ser projetado incorpora imperfeições decorrentes das limitações dos seus criadores, que serão verificadas quando de sua aplicação em veículos diversos. O grau de adaptabilidade, convertido em eficiência técnica, vai ser o resultado da interação do motor consigo mesmo e com o meio.

se efetive a transação, a troca. Aí reside pistas para se entender o caráter misterioso da realização da mercadoria.

Na análise que se pode fazer partindo da utilidade funcional do alimento, é importante perceber que “enquanto 'necessidade funcional', a fome não é simbólica; o seu objetivo é a satisfação; o objeto-alimento é insubstituível. Mas sabe-se que comer pode satisfazer uma pulsão oral, ser um substituto neurótico da falta de amor. Nesta função segunda, comer, fumar, colecionar objetos, memorizar obsessivamente podem equivaler-se: o paradigma simbólico é radicalmente diferente do paradigma funcional. A fome enquanto tal não significa satisfazer-se. Quanto ao desejo, esse significa-se ao longo de toda uma cadeia de significantes. E desde o momento em que é desejo de algo perdido, em que é falha, ausência sobre o qual vêm inscrever-se os objetos que a significam – que é que pode querer dizer tomar os objetos pelo que são? Que significa a noção de necessidade?” (Baudrillard, 1972, p.67-8).

À medida em que procuramos entender e redefinir o conceito de necessidade,³ o mesmo movimento é acompanhado pela redefinição do modelo de liberdade do consumidor. Aos pouco fica sugerido que a reificação da mercadoria é um conceito que deve ser interpretado, pois “não é (...) a mercadoria que está a serviço de nossas necessidades e sim, as nossas necessidades e que estão submetidas, controladas e manipuladas pela vontade e inteligência do universo das mercadorias!” (Carone, 1987 *apud* Zozzoli, 1994, p.151).

A dinâmica do produto passa a ser assumida pelo próprio produto, e o sujeito é analisado constantemente, é lido e relido pelo objeto, invertendo-se as posições. O objeto da mercadoria é o sujeito da compra. A ação, que na verdade é uma interação, parte da mercadoria. Pode-se então começar a vislumbrar as questões de demanda, a partir de um novo prisma,

³“O público não compra obrigatoriamente o que necessita mas o que deseja” (Seragini, 1982, p.14).

anterior ao ponto de vista de quem compra, mas de dentro da mercadoria, do ponto de vista do objeto do desejo, de como ele “lê” as expectativas do consumidor e procura a partir daí se conformar (ou tomar a forma) da maneira como o produto possa ser melhor recebido. A mercadoria não pode ser avaliada somente pelo que vai além do conteúdo, que seria a forma, mas também precisa ser avaliada pelo que vai além da forma e do conteúdo, pois cada consumidor fará a sua particular interpretação daquilo que está sendo apresentado.

O consumidor será “observado” pelo objeto e antes que este consumidor se manifeste, o objeto do desejo deverá estar preparado para oferecer aquilo que o possível comprador imagina que possa receber, mesmo que neste comprador ainda não tenham aflorado, ao nível da consciência, suas necessidades mais íntimas. A marca, a embalagem e a publicidade (enfim, todos os elementos de referência diante do produto) remetem o consumidor a um universo especial, uma realidade virtual, com representações que vão adiante da forma e do conteúdo. O comprador, diante da incerteza da maioria das coisas e situações que o cercam, busca através da segurança destes elementos, a qualidade e a certeza que estão garantidas neste universo virtual criado justamente para acomodar e conter (no sentido de conteúdo e assimilação de impacto) a ansiedade e as suas frustrações.

A COMUNICAÇÃO DO SISTEMA: A PUBLICIDADE

As orientações dos elementos até agora discutidos precisam de algum modo serem transmitidas ao público. Tais orientações se configuram na mensagem que reforçaria as características do produto. A propaganda, este conjunto de mensagens, além dos signos e dos valores representadas basicamente pela marca e pela embalagem, precisa ser veiculado de maneira ampla e geral. São as mensagens comerciais, os anúncios que vão atingir

diretamente o consumidor realizando um trabalho de base para sustentar e conduzir a trajetória do produto, desde a sua distribuição até sua venda ao público.

Convém lembrar a capacidade da embalagem personificar o novo (mesmo que de novo), de representar uma diferença visual (e emocional) aos olhos do consumidor, na tentativa de tornar novo o velho. Como o caso dos achocolatados em pó, por exemplo o Nescau,⁴ com um rótulo interativo com as crianças, no intuito de convencer as crianças a insistir na recompra de um produto tradicional e muito conhecido. Assim, lutando conscientemente contra o desgaste de sua própria imagem, por mais forte e consistente que ela possa ser.

Por este e outros motivos discutidos neste texto pode-se dizer que “o discurso publicitário não é um discurso sobre o objeto, mas um discurso que fala daquilo que se pretende relacionar ao objeto, aquilo que é exterior a este último. Neste sentido, é fundamental compreender a difusão publicitária de um produto, ou de uma ‘marca’, não como mercadoria que se encerra em si, a partir de suas características e qualidade que lhes são intrínsecas, mas sim, enquanto uma totalidade significativa. Não está em jogo, prioritariamente, o valor-de-uso, tendo em vista que o produto é obliterado pela marca. Por outro lado seu valor-de-troca se torna fluido a medida que, através do discurso publicitário, o objeto encontra-se autonomizado de seu contexto produtivo e do sistema de circulação de mercadorias. É na verdade outro elemento que se torna relevante no processo de consumo e em sua veiculação publicitária: seu valor-signo. Aí reside, por assim dizer, o conteúdo sócio-cultural de sua expressão. Dizer

⁴O Nescau é um achocolatado em pó, preparado pela Nestlé Industrial e Comercial Ltda. Seu rótulo, em determinada promoção, apresentava uma gravura para ser assinalada pelas crianças, em pontos específicos, que devem ser retornadas ao fabricante, para concorrer a prêmios estipulados e escolhidos pelo consumidor. Aparentemente dá uma noção de liberdade de escolha e participação ao consumidor.

isto significa afirmar que: o processo de consumo esta referido, no interior do discurso publicitário, ao consumo de signos que de uma forma ou de outra, se associam a 'marca' do produto" (Retondar, 1995, p.19-20).

É a propaganda (e o design) tentando quebrar o tédio do cotidiano das pessoas (uma vida melhor é oferecida, e até mesmo embrulhada para presente), através de um pacote de bolacha, uma caixa de bombons, uma cerveja ou uma caixa de sabão em pó. Já que para a maioria das pessoas o carro novo não é possível, o sonho é transformado, adaptado e concretizado no ato de passear no supermercado. O consumidor sonha no varejo porque para muitos não é possível sonhar no "atacado" – resta-lhes consumir "pequeno" impossibilitados de consumir "grande". Pequenos sonhos procurando substituir o grande pesadelo da realidade das economias periféricas.

A mídia trabalha os elementos constitutivos do arcabouço do processo de criação. Estes elementos carregados de valores e imersos em um contexto social condicionante vão ser utilizados para produzir um efeito maior e diferente (daquele cotidiano) quando representados em propaganda, podendo-se afirmar que "(...) a publicidade retrata, através dos símbolos que manipula, uma série de representações sociais sacralizando momentos do cotidiano. Sua presença contrasta fortemente com a mentalidade científica e racional da nossa sociedade, pois nela acreditamos que os animais possam conversar conosco ou que os objetos adquiriram vida. Aí, nesse jogo de representações, o cotidiano se faz vivo, se faz sensação, emoção, mágica. O discurso publicitário fala sobre o mundo, sua ideologia é uma forma básica de controle social, categoriza e ordena o universo. Hierarquiza e classifica produtos e grupos sociais. Faz do consumo um projeto de vida" (Rocha, 1990, p.26).

O ato da compra começa a se realizar muito antes da apresentação física do produto. A mercadoria de fato é um convite, e convites normalmente são enviados com antecipação. Consumir é um processo, é uma trajetória, onde o ato concreto da venda pode ser interpretado como a

interseção entre a trajetória de realização do produto e a trajetória de necessidade de satisfação do consumidor.

A TRANSFORMAÇÃO DO PRODUTO NO OBJETO DO DESEJO:

Pode-se dizer que o produto é uma transformação do conteúdo e da forma. Isto é, a mercadoria (o que se mercadeja) não possui somente uma dimensão concreta e tangível, mas também uma dimensão fluida e mutante, que é parcialmente estabelecida no encontro entre dois universos: o da criação e do consumo. Inicialmente é preciso considerar que todas as embalagens não recebem a responsabilidade de transformarem-se num objeto sedutor. Existem embalagens mais simples, para produtos de alta rotatividade e mais genéricos, como o açúcar, o arroz e o feijão, que são discretas, com a principal função de acondicionar e proteger o conteúdo por curto espaço de tempo.

A embalagem como conceito, ou seja, como o resultado de uma análise e interpretação de um problema ou de uma solicitação de mercado, recebe além de uma forma e colorido bonitos (ou de um desenho diferente) a incumbência de “traduzir graficamente o posicionamento de um produto”, conforme colocação do Sr. Vitor, da Seragini Design⁵.

Por posicionamento de um produto entende-se a localização comercial e espacial daquele produto em relação aos seus concorrentes; nesta procura-se observar qual o preço praticado em relação aos demais, a faixa de renda alvo, o tipo de consumidor que se pretende atingir, enfim

⁵As informações aqui contidas são resultado da reflexão do autor após entrevista concedida pelo Sr. Vitor Romano de Andrade, *designer* da Seragini Design, empresa especializada na criação gráfica, conceitual e estrutural de embalagens, em 09/04/96. Também foram extremamente importantes as colocações do Sr. Lincoln Seragini, presidente da referida empresa, na mesma data.

todas as características que possam informar onde (e como) os fornecedores devam colocá-lo à venda.

Este conjunto de informações depois de colhido, organizado e traduzido pela agência será a base da construção de um novo design, ferramenta utilizada para manter o produto atualizado e competitivo. Cada tipo de mercadoria tem seu “código” próprio e especial para veicular determinado segmento do setor, devendo ser “interpretado em sua essência e posteriormente traduzido na embalagem da maneira mais clara, rápida e evidente”, como auxílio na venda do produto.

Na realidade a construção do objeto técnico denominado embalagem se dá a partir da observação das principais informações que deverão ser passadas ao consumidor, bem como da exata localização das metas que se pretende atingir com o produto. Este ponto é fundamentalmente importante para se entender a dinâmica deste objeto técnico, porque apesar do diálogo que ele assumirá com os outros objetos técnicos similares ou não, a partir de sua apresentação ao mercado, o melhor ou o pior desempenho do produto vai depender das definições anteriormente desenvolvidas, durante a construção do conceito-embalagem, que está assentada na qualidade do levantamento da dados feito anteriormente. Ou seja, a proposta de construção da embalagem, deve contemplar níveis de coerência e honestidade, no sentido de incorporar o mais fielmente possível as intenções do fabricante e as possibilidades e limitações do produto, tanto mais fidedignas e claras quanto possível.

A embalagem também pode ser interpretada como obra de arte⁶ mesmo sabendo-se, conforme já dito anteriormente, que não deva ser

“...pode-se dizer que o objeto estético não é propriamente um objeto, mas muito mais um prolongamento do mundo natural ou do mundo humano que está inserido na realidade que o leva; ele é um ponto remarcado de um universo; este ponto resulta de uma elaboração e se beneficia da tecnicidade, mas não está alocado de maneira arbitrária no espaço; ele representa o mundo e focaliza suas forças, (...) se mantém em um *status* intermediário entre a objetividade e a subjetividade pura” (Simondon, 1969, p.187).

entendida exclusivamente como obra de arte, por sua determinante influência na distribuição e comercialização de mercadorias. Nesta direção podemos inferir que ela é na realidade um meio entre a produção artística e a realização econômica da mercadoria⁷. Na alquimia da mercadoria (essa tentativa constante de transmutar materiais em “ouro”) é reproduzida a verdadeira alquimia da Idade Média, quando sob o pretexto de transformar elementos diversos em ouro, estava-se buscando o elixir da vida eterna⁸. É este “elixir”, esta possibilidade de ser eterna que a mercadoria busca consolidar na marca e na embalagem.

Este símbolo marcado (e registrado) na embalagem, transcende ao produto e procura estabelecer um diálogo permanente e duradouro com o consumidor, até o ponto de construir um estado de coisas no qual o conceito de necessidade possa ser introjetado pelo sujeito e associado a um produto que será considerado indispensável e insubstituível⁹.

A construção de um sistema de necessidades pode começar a ser melhor entendida a partir da finalidade da ordem de produção, e “é claro que a petição de princípio em que se funda a legitimidade da produção, a saber, que as pessoas se vêem a posteriori, e como que miraculosamente, a ter necessidade daquilo que é produzido e oferecido no mercado (e

⁷Esta característica foi comentada por artistas da Pop Arte, que é uma corrente artística que percebe o poder da “coisa” sobre o observador, desta maneira: “os métodos correntes na publicidade, a sublimação, e a venda (à força) invadem a nossa intimidade,... é como levar uma martelada; uma pessoa fica paralisada. Mas o efeito pode ter como consequência fazernos entrar noutra realidade” (Reeves, J., 1963 *apud* Lippard, 1973, p.127). Os mecanismos de entrada nesta outra realidade é que podem explicar os segredos do sucesso de uma mercadoria.

⁸Interessante notar que uma marca de refrigerantes busca eternizar-se enquanto produto, com uma política de marketing, principalmente na televisão, onde ao término de sua apresentação dispara: “Sempre Coca-Cola”.

⁹“A embalagem tem a mágica função de dar um 'psi' ao comprador. Além disso, deve fazer com que a compra seja renovada, impulsionando o consumidor a ficar fiel à sua marca (posicionamento).” (*in revista Embalagem*, 1974, nº 3, *apud* Farina, 1982, p.178).

portanto, para que se tenha necessidade disso, seria necessário que já existisse neles a postulação virtual), esta racionalização forçada mascara muito simplesmente a finalidade interna da ordem de produção. Qualquer sistema, para se tornar fim de si, deve afastar a questão da sua finalidade real. Através da legitimidade falseada da necessidade e das satisfações, é toda a questão da finalidade social e política que é recalculada. ...É por isso que a ciência econômica, que poderia muito bem dispensar nos seus cálculos o conceito de necessidade, uma vez que opera ao nível da procura quantificada, precisa imperiosamente dele (do conceito que tal sujeito compra tal ou tal objeto em função das suas escolhas e preferências) como suporte ideológico" (Baudrillard, 1972, p. 69-70).

A sociedade de consumo representa bem este modo servil e subserviente do consumidor em relação ao produto. A "dominação" do produto se estabelece, ou se mantém viva, provavelmente devido à fragilidade (ou às particularidades) do consumidor individual, que quando expressa no coletivo pode ser objeto de políticas específicas de realização da mercadoria. As relações sociais de produção são o espelho de uma série de intenções, espontâneas ou não, dos indivíduos que compõem o tecido social, embora a decisão coletiva não seja simplesmente a somatória das decisões individuais. No coletivo as decisões passam por mecanismos de condução de *mass média* que transcendem a opinião particular de cada pessoa sobre o que irá consumir.

Na realidade é comercializado o material egóico do produto¹⁰ (como a transferência do material egóico do comprador captado e transferido no ato de criação do conceito-embalagem), que abrange todos os seus diversos aspectos, como sua marca, sua imagem comercial, sua identificação em relação aos demais. Enfim, o ato da troca é a coroação do

¹⁰ O material egóico do produto deve ser aqui entendido como a personalidade da mercadoria. Aquilo que ela possa significar, transmitir. Enfim toda a sua força e sentido, revelada e percebida pelo comprador no ato da troca.

exito de um trabalho que identificou (o mais perfeitamente quanto possível) a intenção inconsciente de consumo, personificada e personalizada no objeto técnico a ser vendido.¹¹

O mercado de mercadorias tangíveis, tomadas basicamente no varejo, se constitui de uma interrelação de coisas e imagens dos diversos produtos e das suas respectivas correspondências com referenciais individuais e coletivos dos possíveis compradores. Quando Marx diz que “a riqueza das sociedades onde rege a produção capitalista configura-se em ‘imensa acumulação de mercadorias’, e a mercadoria, isoladamente considerada, é a forma elementar dessa riqueza....e a mercadoria é, antes de mais nada, um objeto externo, uma coisa que, por suas propriedades, satisfaz necessidades humanas, seja qual for a natureza, a origem delas, provenham do estômago ou da fantasia” (Marx, [1867] 1987, p.41), já estava sendo observada pelo autor a dimensão de uma “coisa”, misteriosa, com a função prescipua de satisfazer “necessidades humanas”.

Marx já tratava desde então de lidar com uma dimensão da natureza humana que apenas começava a se revelar naquele momento histórico em que escrevia. Era ali registrada a necessidade de realização ou da satisfação da fantasia. Abre-se desta maneira o debate para a “veia” misteriosa da mercadoria. O produto do trabalho humano pode assumir uma teatralidade onde passa a representar um conjunto de elementos, não podendo ser analisado apenas por aspectos nitidamente econômicos, como escassez e preços.

A mercadoria, o bem ou o serviço a ser trocado (ou comprado, referindo-se ao caráter exclusivamente comercial), depende de um elemento novo, algo associado ao instinto. Pode-se dizer que “na realidade, tem-se constatado que as compras que obedecem a um impulso são mais freqüentes que as pré-calculadas. Quando um consumidor entra num

¹¹“É o ego emocional do produto que permite sua distinção e perenidade na comunicação” (Zozzoli, 1994, p.189).

supermercado com a finalidade de efetuar uma determinada compra ou compras necessárias para vários dias, acaba adquirindo mercadorias não-previstas. Pesquisas realizadas nos pontos de vendas dos supermercados demonstram que um consumidor compra duas vezes mais que o previsto. Calculando que o consumidor compre mais um produto necessário devido à inesperada presença de uma promoção, está comprovado que um terceiro artigo é adquirido por um impulso indeterminado em que, na maioria das vezes, a cor tem sua grande responsabilidade. Em todo esse processo de compra, o indivíduo se detém no supermercado, em média, 30 minutos. E a força que o impele à compra, provém, em última análise, da capacidade persuasiva que a embalagem colorida possui" (Farina, 1982, p.180).

Na reificação da mercadoria, no momento de sua realização, quando a mercadoria passa a fazer parte de um universo dotado de valor, acontece a sua alienação (não só em relação ao detentor da força de trabalho, no seu sentido clássico), o seu desprendimento da realidade tangível, ocupando status superior ao imediatamente anterior à transformação.

A cristalização de valor-trabalho na mercadoria – quando o trabalho é incorporado ao produto, transformando a matéria, através da ação do trabalho (manual, intelectual ou artístico) e transmitindo elementos de diferenciação à mercadoria – foi definida da seguinte maneira por Marx: "a mercadoria é misteriosa simplesmente por encobrir as características sociais do próprio trabalho dos homens, apresentando-as como características materiais e propriedades sociais inerentes aos produtos do trabalho; por ocultar, portanto, a relação social entre os trabalhos individuais dos produtores e o trabalho total, ao refleti-la como relação social existente, à margem deles, entre os produtos do seu próprio trabalho. Através dessa dissimulação, os produtos do trabalho se tornam mercadorias, coisas sociais, com propriedades perceptíveis e imperceptíveis aos sentidos. A impressão luminosa de uma coisa sobre o nervo ótico não se apresenta como sensação subjetiva desse nervo, mas como forma sensível de uma

coisa existente fora do órgão da visão...Há uma relação física entre coisas físicas. Mas, a forma mercadoria e a relação de valor entre os produtos do trabalho, a qual caracteriza essa forma, nada têm a ver com a natureza física desses produtos nem com as relações materiais dela decorrentes. Uma relação social definida, estabelecida entre os homens, assume forma fantasmagórica de uma relação entre coisas” (Marx, [1867] 1987, p.81).

Na troca podem ser encobertos aspectos sociais do trabalho, que são “dissimulados” pelo produto, mas são revelados outros aspectos sociais importantes, como a disputa pela posse de bens alienados (ou alienantes), que poderiam explicar parte da dinâmica social de poder e dominação, de exploração do homem pelo homem e também dos mecanismos de posse a ele associados. Trata-se de uma “dissimulação” (na expressão de Marx), de fato cheia de subjetividade, mas com sutilezas que talvez tenham sido propositamente deixadas de lado. Talvez não se trate de uma estrita relação entre coisas. Ou se são coisas, trata-se de coisas personificadas ou até mesmo pessoalizadas.

A quantidade de trabalho socialmente necessária para a fabricação do produto a ser comercializado não pode responder totalmente as questões de formação de valor agregado no caso de mercadorias embaladas com arte e eficiência. Pode-se dizer que o perfil artístico do design de embalagem, complementando as qualidades particulares do produto a ser vendido, passa a agregar valor em um nível cada vez maior. Diferencia aquela iniciativa, garantindo um nível de circulação e viabilizando a realização da mercadoria, reiterando assim a capacidade de colocação do produto¹².

¹² Por esta nova “qualidade” identificada pelo consumidor, muitas vezes expressa na embalagem, pode-se dizer que “(...) um cliente atribui valor a um produto em proporção à capacidade percebida de ajudar a resolver seus problemas ou atender suas necessidades, tudo mais é derivativo” (Levitt, 1979, in Coleção Harvard de Administração; *apud* Zozzoli, 1994, p.210).

Atualmente mercadorias com elementos de diferenciação independentes da “quantidade de trabalho”, medido em horas ou qualquer outra medida quantitativa, deixaram de ser uma pequena parte de artigos disponíveis no mercado. Mercadorias “artisticamente” diferenciadas através de suas embalagens e de suas marcas são dominância no sistema geral de trocas.

A maneira como é reconhecida esta diferenciação, o modo de sinalização entre as partes, ou seja, como identificado por Porter, “os compradores utilizam indicações como publicidade, reputação, embalagem, o profissionalismo, a aparência e a personalidade dos empregados do fornecedor, a atratividade das instalações e as informações fornecidas nas apresentações de vendas, para inferirem o valor que uma empresa cria ou irá criar. Denomino estes fatores utilizados pelo comprador para inferir o valor criado por uma empresa sinais de valor” (Porter, 1986, p.128).

Interessante observar que o critério de seleção eleito pelo comprador para aquisição deste ou daquele produto, ao que parece, não passa por um processo de escolha diretamente associado ao conteúdo ou à utilidade imediata daquele bem que se compra. O consumidor também é influenciado fortemente por um conjunto de fatores “laterais” ao produto que sobredeterminam o ato de venda. O fornecedor passa a fornecer não somente a mercadoria, mas toda sua complementariedade, que abrange desde as instalações do posto de venda, até opiniões ou comentários sobre a unidade de produção responsável (ou aquela empresa que “assina” o rótulo ou a embalagem, mesmo que a produção seja terceirizada) pela produção ou pela comercialização daquele bem.

A quantidade de trabalho incorporada na mercadoria embalada, para ser apreciada, solicita que se leve em conta o grau de diferenciação do produto que foi garantido após a veiculação da propaganda, e anteriormente trabalhada através do fenômeno marcário e graficamente bem representada na embalagem.

O produto agroalimentar pode ser consumido in-natura (como frutas, legumes e verduras), semi-elaborado (por exemplo carnes com cortes especiais), ou industrializado (caso das massas, pastas, óleos, sucos, etc.). Estes produtos são oferecidos ao consumidor em diversos graus de sofisticação dependendo do nível de renda que se pretenda atingir¹³, mas nem sempre a renda é determinante para se delimitar níveis esporádicos de consumo.

Como referencial para se compreender a realidade buscando elementos de essência que transcendam aspectos de aparência dentro do cotidiano, Baudrillard (1991, p.39), destaca (extraíndo da obra de Shakespeare) que “o mais pobre dos mendigos possui ainda algo de supérfluo na mais miserável coisa”. A classe social a que pertence o consumidor não oferece elementos suficientes para se compreender, na essência, as tendências particulares que orientam os indivíduos a consumir determinados tipos de produtos.

O produto-alimento vai sendo fantasiado, vestido, embrulhado, transfigurado, ou seja, convenientemente embalado de maneira a cumprir um papel mais amplo e profundo no mundo das mercadorias. Os materiais que envolvem os produtos-alimentos devem representar aspectos de saúde e beleza que possam ser transferidos para o produto sob forma de diferenciação.

O vidro é um caso interessante na referência destes materiais, pois “no fundo não é um recipiente é um isolante, é o milagre do fluido fixo (...), indestrutível, imputrescível, incolor inodoro...” (Baudrillard, 1993, p.48), sendo o caso do recipiente que garantiria a assepsia e a “transparência” do

¹³ No caso do Brasil, há que se considerar que estamos tratando de uma população consumidora carente e de baixo nível de renda, com perspectiva de qualidade de vida questionável. Talvez seja este perfil mesmo que dê sustentação para políticas de colocação de produto, com metodologias importadas de países ricos, e ao sucesso destas em países de terceiro mundo, como nosso caso.

produto comestível a ser vendido. O vidro ou outras embalagens transparentes representa a figura da vitrine dentro da vitrine, se superpondo e destacando através da cor e do brilho a aparência do alimento.

A embalagem visa colaborar com questões práticas e objetivas que vão desde o transporte, armazenamento, estoque e manuseio do produto, até atender solicitações de requinte como a esterilização e assepsia, contribuindo na conservação do conteúdo. Enfim, existem também nuances técnicos de tratamento de produtos, como respaldo de processos de produção químicos e mecânicos, que não podem ser deixados de lado quando se procura entender configurações de trajetórias específicas de objetos tecnológicos – produtos-alimento embalados – oferecidos ao consumidor.

As “necessidades pessoais” parecem não apresentar diferenças de fundo entre ricos e pobres. A intenção de comprar (fundamentada nos conceitos de vida “pequeno-burgueses”, lembrando Marx) é genérica e permeia toda a sociedade. Não existe sociedade dual, dividida, onde dois modos de produção capitalistas, um para ricos e outro para pobres (onde se estabeleceriam universos diferentes) – o modo de produção é generalizado. O capitalismo está presente em todos os segmentos da sociedade e pode ser entendido como a consolidação de um conjunto de idéias (de referenciais) que sustentam as relações inter-pessoais e mercantis. O que varia, são as características permanentes, a intensidade e a duração dos níveis de consumo de cada classe de renda observada.

Os consumidores satisfazem suas necessidades (orgânicas, pessoais, profissionais, afetivas, imaginárias, etc.) em diferentes graus de inserção, mas sempre dentro da mesma lógica de pensar e sentir, comum a toda a sociedade, constituindo-se o consumo em uma expressão do espírito geral da sociedade. A economia do consumo reserva uma analogia interessante com a economia do sentimento (se é que pode-se chamar assim os mecanismos internos de auto-regulação que nutrem e sustentam o caráter do indivíduo), onde cada pessoa realiza no gestual da compra também a

dimensão não tangível da mercadoria, que vai além da forma e do conteúdo, conforme discutido anteriormente.

Conforme Lash e Urry: “ Neste sentido Marx estava errado ao caracterizar valor de uso como particular e concreto, e valor de troca como geral e abstrato. Para Baudrillard valor de troca é um simulacro do valor de uso. Mas o pós-moderno ‘valor-signo’ é ainda mais abstrato que o modernista valor de troca. É como Baudrillard diz, um ‘simulacro do simulacro’”. (Lash & Urry, 1994, p.14).

Desta maneira, analisado-se as diversas “faces” do valor de uso, pode-se ainda dizer que (tomando todos os cuidados com a delicadeza da afirmativa), o valor percebido é na realidade o valor subjetivo de uso que determinado bem representa para seu comprador. A utilidade ou a fantasia da utilidade desaguando no mesmo ponto, a troca. O uso sendo interpretado como algo além do útil. A mercadoria, mesmo que reificada, tornada coisa, é uma coisa extremamente necessária, em muitas das vezes, para o funcionamento geral do sistema econômico. Até mesmo por acomodar expectativas e frustrações.

O OBJETO DO DESEJO COMO PRODUTO E REFERENCIAL HUMANO

Enfeita-se o produto com a finalidade de colocá-lo em evidência em relação aos demais. No senso comum costuma-se dizer que a propaganda é a alma do negócio. A embalagem é a representação da propaganda, pois ela exerce a função de interligação entre o mundo concreto e o mundo emocional. No mundo concreto a embalagem satisfaz condições técnicas específicas de cada produto, contribuindo na sua conservação e distribuição. No mundo emocional a embalagem é a cristalização do esforço de divulgação do produto e de convencimento do consumidor da “força” e da qualidade daquilo que ela vende. A embalagem faz a interligação entre estes dois mundos, colocando condições técnicas necessárias de cada produto (e

intrínsecas ao conteúdo alimentar embalado) em diálogo com as condições emocionais externas a ele (localizadas no universo de compradores), sendo assim, o resultado da combinação entre exigências e expectativas.

A embalagem entendida como um conjunto tecnológico, ao ser apresentada ao público vai sendo revelada por uma série de pressupostos construídos ao longo do tempo como noções de qualidade e superioridade. Estas noções deverão ser assimiladas causando efeitos no comprador (aparentemente paradoxais) – de contemplação e ação imediata – acompanhando o ato de realização/venda da mercadoria. O papel exercido por ela entre os diversos tipos de mercadorias pode ser ponderado pela sua efetiva finalidade. Ao se embalar eletro-eletrônicos, artigos de vestuário, e outros duráveis ou semi-duráveis, ela exerce funções de proteção mecânica ou embelezamento temporário como veículo de auxílio à circulação da mercadoria.

Nestes casos, e principalmente no caso dos eletro-eletrônicos, a embalagem final é a própria caixa permanente do produto. O design é fundamental e permanece junto ao produto acompanhando-o em suas funções básicas, uma geladeira, por exemplo, tem como função básica conservar com eficiência os alimentos – seu design deve transmitir esta eficiência – permanecendo associado à mercadoria enquanto acontece a sua depreciação. Os automóveis por sua vez se constituem em suas próprias embalagens.

No caso específico da indústria de alimentos o fenômeno embalagem deve ser trabalhado com especial cuidado, pois envolve desde a conservação do produto, observando ainda questões relativas à higiene e saúde, até a possibilidade de ser um veículo adequado para utilização como imagem, pelas agências de publicidade e propaganda. A embalagem no caso dos alimentos é exigida em sua plena potencialidade, demonstrando toda sua elasticidade, aplicabilidade e condição de incorporar a alma do produto. Ela chama para si toda a responsabilidade pelo armazenamento e circulação da mercadoria sendo quase uma expressão do valor agregado ao produto.

As noções de beleza, durabilidade, inviolabilidade, praticidade e segurança, provavelmente devem ser satisfeitas por serem expectativas gerais do conjunto de compradores, simbolizando o que gostariam que se generalizasse por todo o seu modo de vida. O consumidor espera ansiosamente e exige profundamente que algo em sua vida, muitas vezes bastante atribulada, possa transmitir sinais de confiança que serão acolhidos em sua alma e retribuídos na realização da compra. O processo de escolha do comprador pode ser baseado em mecanismos de apropriação e acumulação de bens, que embora vinculados, não apresentam clara delimitação econômica.

O consumidor – analisado constantemente pelo produto – representa o elo mais delicado da cadeia. Depois de lido e traduzido no campo de suas ansiedades e expectativas mais “guardadas”, passará a ser desnudado e colhido por feixes de mercadorias (são feixes por atuarem quase em conjunto, como bebidas, queijos e embutidos), que o levarão ao pedestal de comprador. Os indivíduos são eleitos senhores de si pelas mercadorias, virtualmente com plenas possibilidades de opção, adquirindo as mercadorias que “racionadamente” julgarem mais oportunas e necessárias.

ABSTRACT: The package is a *crystallization* of a social effort in constructing a differentiation of the product. The objective the adornments of a product is to persuade the consumer to recognize himself and it represents the magic succeed of the merchandise.

This coloured and rich universe is incorporated by a special technical object - the package - delimited by the consumer's needs and desires. This universe is linked with the mark and the mark's publicity that increase the power of the product. This economic, social and cultural process of distribution and succeeding in the food sector is very interesting and it permits to differentiate between similar and replaceable products and it is competent and versatile to seduce the final consumer .

This article is to contribute to the understanding of the dynamics of the process.

KEYWORDS: Package, Technology , Differentiation

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BAUDRILLARD, J. *A Sociedade de Consumo*. Rio de Janeiro: Edições 70, Brasil, Ltda, 1991. 213 p.
- _____. *Para uma Crítica da Economia Política do Signo*. São Paulo: Livraria Martins Fontes Editora Ltda, 1972. 278 p.
- _____. *O Sistema dos Objetos*. São Paulo: Editora Perspectiva S.A., 1993. 231 p.
- FARINA, M. *Psicodinâmica das Cores em Comunicação*. São Paulo: Editora Edgard Blücher Ltda, 1982. 274 p.
- LASH, S. & URRY J. *Economies of Signs & Space*. London: Sage Publications, 1994. 360 p.
- LIPPARD, L. R. *A Arte Pop*. Lisboa: Gris Impressores, 1973. 240 p.
- MARX, K. *O Capital: Crítica da Economia Política*. Livro I. Volume I. São Paulo: Editora Bertrand brasil - DIFEL, 1987. 579 p.
- PORTER, M. E. *Vantagem Competitiva: criando e sustentando um desempenho superior*. Rio de Janeiro: Editora Campus, 1986. 512 p.
- RETONDAR, A. M. *A Imaginação Publicitária*. Campinas: UNICAMP, 1995. 152 p. Dissertação (Mestrado em Sociologia). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Universidade Estadual de Campinas.
- ROCHA, E. P. G. *Magia e Capitalismo: um estudo antropológico da publicidade*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1990. 162 p.
- SERAGINI, L. *O Universo da Embalagem*. Cadernos da Escola Superior de Marketing. São Paulo: Editora Referencia, 1982.
- SIMONDON, G. *Du Mode D'existence des Objets Techniques*. Paris: Aubier-Montaigne, 1969, 265p.
- ZOZZOLI, J. C. J. *Da Mise en Scène da Identidade e Personalidade da Marca: um estudo exploratório do fenômeno marca, para uma contribuição a seu conhecimento*. Campinas: 1994. 327 p. Dissertação (Mestrado em Multimeios). Instituto de Artes. Universidade Estadual de Campinas.

NORMAS PARA APRESENTAÇÃO DE ORIGINAIS

INFORMAÇÕES GERAIS

A Revista *TEMÁTICAS* publica trabalhos originais dos alunos de pós-graduação em Ciências Sociais do IFCH/UNICAMP, na forma de artigos, resenhas, comunicações e traduções. Só serão aceitas resenhas de livros que tenham sido publicados no Brasil, nos dois últimos anos, e no exterior, nos quatro últimos anos.

Prioritariamente, os trabalhos devem ser redigidos em português ou em espanhol. O *Resumo* e os *Unitermos*, que precedem o texto, escritos no idioma do artigo, os que sucedem o texto, em inglês (*Abstract/Keywords*).

É permitida a reprodução parcial ou total dos trabalhos da Revista *TEMÁTICAS* em outras publicações ou sua tradução para outro idioma, desde que citada a fonte original.

PREPARAÇÃO DOS ORIGINAIS

Apresentação. Os trabalhos devem ser apresentados em disquete e acompanhados do *printer* (cópia impressa, fiel, do disquete), em um dos seguintes programas: *Word 4.0*, *Word 5.0*, *Word Perfect*, *Word for Windows*, não

devendo exceder 12.000 palavras. O Conselho Editorial se reserva o direito de não considerar a publicação de trabalhos que ultrapassem os limites estabelecidos.

Estrutura do trabalho. Os trabalhos devem obedecer à seguinte seqüência: folha de rosto com *Título; Autor(es)* (por extenso e apenas o sobrenome em maiúscula); *programa e área* aos quais está(ão) vinculado(s), vínculo docente, endereço residencial e telefone para contato; no corpo do texto: *Título, Resumo* (com máximo de 200 palavras); *Unitermos* (com até 7 palavras tiradas do *Thesaurus da área*, quando houver); *Texto; Abstract e Keywords* (versão para o inglês do Resumo e Unitermos); *Referências Bibliográficas* (trabalhos citados no texto), *Bibliografia* (indicar obras consultadas ou recomendadas, não referenciadas no texto, se houver).

Referências Bibliográficas. Devem ser dispostas em ordem alfabética pelo sobrenome do primeiro autor e seguir a NBR 6023 da ABNT.

Abreviaturas. Os títulos de periódicos deverão ser abreviados conforme o *Current Contents*.

Exemplos:

- Livros e outras monografias:

FIGUEIREDO, A.C., FIGUEIREDO, M. *O plebiscito e as formas de governo.* 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1993, 98 p.

- Capítulos de livros:

JOHNSON, W. Palavras e não palavras. In: STEINBERG, C.S. *Meios de comunicação de massa.* São Paulo: Cultrix, 1972, p.47-66.

- Dissertações e teses:

BITENCOURT, C.M.F. *Pátria, Civilização e Trabalho. O ensino nas escolas paulistas (1917-1939)*. São Paulo, 1988. Dissertação (Mestrado em História) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.

- Artigos de periódicos:

LESSA, S. Lukács: Trabalho, objetivação, alienação. *Trans/Form/Ação*, São Paulo, v.15, p.39-51, 1992.

Citação no texto. O autor deve ser citado entre parênteses pelo sobrenome, separado por vírgula da data de publicação (Torres, 1978). Se o nome do autor estiver citado no texto, indica-se apenas a data entre parênteses: “Segundo Schaff (1992)...” Quando for necessário especificar página(s), esta(s) deverá(ão) seguir a data, separada(s) por vírgula e precedida(s) de p. (Delouya, 1994, p.54). As citações de diversas obras de um mesmo autor, publicadas no mesmo ano, devem ser discriminadas por letras minúsculas após a data, sem espaçojamento (Marx, 1984a) (Marx, 1984b). Quando a obra tiver dois autores, ambos são indicados, ligados por & (Lamounier & Meneguello, 1986) e quando tiver três ou mais, indica-se o primeiro seguido de et al. (Weffort et al., 1988).

Notas. Devem ser reduzidas ao mínimo e colocadas no pé de página. As remissões para o rodapé devem ser feitas por números arábicos, na entrelinha superior.

As opiniões e conceitos emitidos nos trabalhos, bem como a exatidão das referências bibliográficas, são de inteira responsabilidade dos autores.

