

História, Pré-história: para uma crítica da apresentação marxista da história

RUY FAUSTO

O marxismo é uma teoria crítica do capitalismo, que se articula com uma *apresentação* da história. Contrariamente ao que ocorre na ordem do entendimento, a teoria crítica do capitalismo que o marxismo — ou o núcleo do marxismo — representa é logicamente anterior a essa apresentação: por isto, esta não é uma filosofia da história, mas antes um “esquema” de dispersão dos modos de produção. Entretanto, esse resultado não fecha, mas abre, a crítica do marxismo. Se a fratura da teoria geral que a ordem dialética impõe mostra a não pertinência dos limites que a leitura vulgar supõe, o discurso marxista não escapa talvez de outros limites, mais amplos embora, que é preciso discutir. O discurso dialético marxista “nega” os princípios, e os transforma, assim, em pressupostos. Este é o ponto de partida de toda leitura dialética. Entretanto, pelo próprio fato de que os “princípios” permanecem — pressupostos embora —, o discurso posto se manteria talvez preso a eles. Se a hipótese é verdadeira, é como se a “negação” dos fundamentos não alterasse o conteúdo deles (o que *para a dialética*, no interior da qual a posição ou não-posição são determinações, seria um resultado inesperado), nem, essencialmente, os limites que esse conteúdo impõe. Ou, em outros termos: bem estabelecida a distinção entre pressuposição e posição, sem a qual nada se entende, seria preciso ir além dela. De certo modo, abrir os parênteses ou pôr entre parênteses a operação de “negar” os fundamentos. Pensar o conteúdo deles, que, posto ou pressuposto, não deixaria de determinar, de um modo ou de outro, o conteúdo posto. Mas, ao contrário do que acontece com a leitura vulgar que fica aquém das distinções de forma, este movimento de volta ao conteúdo, de análise do conteúdo dos pressupostos, deve nos conduzir à forma, em geral à análise das categorias fundamentais do discurso. Ele deve iluminar o tempo, o uso das categorias modais, como contingência e necessidade, o emprego das noções de forma e de matéria, etc. O privilégio que se atribuirá de novo ao conteúdo nos conduzirá ao nível da forma. Isto para definir um dos movimentos desse texto, mas talvez o que ilumina todo o resto. — A

exigência de pensar o conteúdo dos pressupostos está inscrita, em parte, na filosofia pré-hegeliana e pós-marxista, em parte é uma exigência da política contemporânea. O leitor encontrará aqui os traços de uma e de outra.

1. Sobre a sucessão dos modos de produção

O que dissemos no início se resume assim: a relação entre a teoria crítica do capitalismo e a apresentação dos modos de produção é regressiva e negativa, não progressiva e positiva. Não se vai de princípios a conseqüências, mas de "conseqüências" a "princípios". E a posição de uma camada não implica a posição positiva de outra, mas a sua "posição" negativa. De resto, poder-se-iam distinguir duas camadas, *além* da que representa o núcleo da teoria crítica, isto é, *no interior* do discurso "geral" sobre a história: de um lado, a apresentação da sucessão dos modos de produção; de outro, a distinção entre pré-história e história. Desta última distinção poder-se-ia dizer que ela é pressuposta à apresentação dos modos, até certo ponto como a apresentação dos modos é pressuposta à teoria crítica; o fato de que as referências à diferença entre pré-história e história só raramente aparecem de uma forma expressa na obra da maturidade deve exprimir esse estatuto.¹

A passagem da pré-história do homem foi dogmatizada em forma humanista ou em forma anti-humanista. A apresentação dos modos como teoria geral da história dogmatiza a sucessão dos modos em teoria geral da história como teoria da produção. É esse último aspecto que nos interessa por enquanto. A transformação da apresentação dos modos em filosofia da história representa, desde Engels, uma das formas canônicas da dogmatização do marxismo. A primeira exigência é a de precisar o verdadeiro sentido dessa apresentação, exigência que não é tão nova, mas continua sendo atual. Mas esse trabalho pode nos induzir em erro. É em torno da quase antinomia entre a necessidade de mostrar o rigor de uma apresentação dos modos (excluindo, por ora, salvo exceções, a relação entre história e pré-história) — apresentação cujo rigor é frequentemente escamoteado — e a exigência de mostrar os seus limites (as duas coisas vão juntas, como se verá) que gira essa primeira parte.

(1) Observe-se que a leitura da história como passagem da pré-história à história, pressuposta na obra de maturidade, está posta na obra de juventude. A observação é menos banal do que parece. Esse discurso posto na obra de juventude, no que se refere aos textos que apresentam aquela passagem, já não é humanista, mas um discurso de "supressão" do humanismo. É esse discurso de "supressão", o qual, portanto, já somente *pré-supõe* o homem, que está *posto* em certos textos da obra de juventude.

a) De algumas incompreensões do entendimento

“Ela mesma — escreve Marx nos *Grundrisse* a propósito da fortuna em dinheiro, do papel que ela desempenha na dissolução dos antigos modos de produção — ela mesma é, ao mesmo tempo, um dos agentes daquela dissolução, como aquela dissolução é a condição da sua transformação em capital. Mas a mera existência (*Dasein*) da fortuna em dinheiro e mesmo uma certa supremacia desta não é de modo algum suficiente para que ocorra aquela dissolução em capital. Se fosse assim, Roma antiga, Bizâncio, etc., teriam terminado a sua história com trabalho livre e capital ou, antes, *teriam começado uma nova história (eine neue Geschichte begonnen)*”.² Roma e Bizâncio teriam começado *uma nova história*. “Uma nova história” não é uma história parcial, a composição das histórias parciais constituindo a história universal,³ é parte que fratura o todo, parte sem composição possível. *Por isso*, por causa do escândalo de uma parte que não é parte, a tradução do texto que dá uma edição francesa bem conhecida *recusa a expressão*: “Sans quoi — assim a edição da *Pléiade* dos textos de Marx traduz a última parte do texto citado — l’ancienne Rome, Bizance, etc., auraient terminé ou plutôt commencé *une nouvelle phase de leur histoire* avec le travail libre et le capital”.⁴ Ao contrário da expressão “uma nova história”, a expressão “história de [Roma, etc.]”, história da qual os tradutores afirmam que, com o desenvolvimento do capital, ela inauguraria uma nova fase, remete a uma parte de composição, que o entendimento tolera, não a uma “parte de ruptura”.⁵

(2) *Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie*, Dietz, Berlim, 1953, p. 405, grifo meu.

(3) Nesse sentido, se Habermas tem razão em recusar a tese do caráter meramente heurístico da teoria geral, sua afirmação de que “a teoria do desenvolvimento capitalista, que Marx elaborou nos *Grundrisse* e em *O Capital*, se insere (*fügt sich ein*) no materialismo histórico como *teoria parcial*” é pelo menos ambígua. (J. Habermas, *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Suhrkamp, Frankfurt-am-Main, 1982 (1976), p.144).

(4) Karl Marx, *Oeuvres*, Économie, édition établie et annotée par Maximilien Rubel, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, II, 1968, p. 350, grifo meu.

(5) A tradução que dá J. P. Lefebvre é fiel (ver Marx, *Manuscripts de 1857-1858*, Éditions Sociales, Paris, 1980, vol. I, p. 444). Compare-se essa recusa por parte dos tradutores de uma expressão que remete a uma relação dialética entre parte e “todo”, com a tradução da expressão *Kapitalverhältnis* por *relação capitalista* ou *capitalismo*, evitando *relação-(de)-capital* que introduz a Relação-Sujeito, também ininteligível para a lógica do entendimento (ver a esse respeito nosso livro *Marx: Lógica e Política*, vol. I, Brasiliense, São Paulo, 1983, p. 82). Observe-se que, para esse último caso, não só a tradução do livro II de *O Capital* das *Éditions Sociales*, e a tradução que dá a *Pléiade* do texto “Subordinação formal e real do trabalho ao capital”, de onde provêm as expressões indicadas, mas a própria tradução de J. P. Lefebvre dos *Grundrisse*, incorrem no mesmo “deslize” (ver *Manuscripts de 1857-1858*, op. cit. II, p. 237).

Do mesmo modo, o texto bem conhecido da introdução de 57 – em que Marx compara o capitalismo com as formas pré-capitalistas e afirma, num contexto que tem de ser entendido, que “na anatomia do homem há uma chave para a anatomia do macaco”⁶ – é objeto, por parte de um crítico, de uma “redução reflexiva” do mesmo tipo: “não é nada seguro – escreve ele a propósito desse texto – que *o adulto permita compreender a criança*, senão precisamente em termos de adulto. Há, em todo caso, *na pressuposição dessa continuidade*, um alinhamento (positivista) de toda *démarche* analítica à das ciências ditas exatas”.⁷ O texto de Marx não indica, entretanto, um desenvolvimento (como o que vai da criança ao adulto), mas um devir (ou, conforme a definição de devir, dois): a morte da forma antiga e o nascimento da forma moderna. Como de costume, o crítico reduz um processo de formação ou de constituição, que o entendimento tem dificuldade em pensar, a um processo de desenvolvimento que se pensa “claramente” e sem dificuldade. Marx explica num outro texto dos *Grundrisse*, onde discute a relação entre dinheiro e capital, que “*dinheiro enquanto capital é uma determinação do dinheiro que vai além da sua simples determinação como dinheiro*” e que “*pode ser considerada como a suprema realização do dinheiro, do mesmo modo que se pode dizer que o macaco se desenvolve em homem (im Menschen entwickelt)*. Mas nesse caso, a forma inferior é posta como o sujeito que usurpa (*als das übergreifende Subjekt*) por sobre (*über*) a mais alta”. E Marx acrescenta: “De qualquer modo, *o dinheiro enquanto capital é diferente do dinheiro enquanto dinheiro*. A nova determinação deve ser desenvolvida”.⁸ Apesar do termo “desenvolvido” (*entwickelt*), ou por causa dele mesmo (desenvolvido *em* homem, *im Menschen entwickelt*), compreende-se o que isto quer dizer: o homem não é o desenvolvimento *de* um antropóide, de tal maneira que se poderia dizer: o homem é um antropóide desenvolvido ou dotado de tais ou tais características (o “de” não pode indicar atribuição, só pode significar “a partir de”). O predicado só convém ao sujeito, se “desenvolvido” significar a negação do predicado “antropóide”; ou, inversamente, “o antropóide é o homem” só é um juízo válido se o sujeito passar no predi-

(6) *Grundrisse*, op. cit., p. 25, 26; trad. Lefebvre, op. cit. I, p. 40; tradução inglesa de M. Nicolaus, Penguin-New Left Review, Londres, 1973, p. 105.

(7) Jean Baudrillard, *Le Miroir de la Production ou l'Illusion Critique du Matérialisme Historique*, Casterman, Paris, 1977 (1973), p. 71, grifo meu.

(8) *Grundrisse*, op. cit., p. 162; trad. Lefebvre, op. cit., I, p. 190-191; trad. Nicolaus, op. cit., p. 250-251.

cado. A observar no texto de 57⁹ — lendo-o também à luz do que Marx escreve em outro lugar, sobretudo em *O Capital* — que o que é essencial na forma inferior se torna inessencial na forma superior. As simples indicações (*blosse Andeutungen*) não remetem às determinações que se transformarão em destroços e elementos (*Trümmer und Elemente*) (observar como as expressões indicam descontinuidade); elas coexistem com estas últimas, mas coexistem quando essas últimas ainda não são “destroços e elementos”, assim como as “significações constituídas” coexistirão com os “restos” não dominados. O que significa não só que as “meras indicações” “se desenvolveram”, mas que elas passam a ocupar agora o lugar central, representam a essência da forma superior, que desloca a forma inferior. O sentido que se atribui ordinariamente ao texto corresponde precisamente à tese que o texto, explicitamente, quer refutar: “O assim chamado desenvolvimento histórico (*die sogennante historische Entwicklung*) baseia-se, em geral, em que a última forma considera as formas passadas como etapas (*Stufen*) [que conduzem] a ela mesma, e como ela [a forma posterior] é raramente capaz e só sob condições bem determinadas de fazer a sua própria crítica [aqui não se trata, naturalmente, desses períodos históricos que aparecem (*vorkommen*) a si mesmos como épocas de decadência] ela as concebe [as formas anteriores] sempre unilateralmente”.¹⁰ Assim, “o desenvolvimento histórico” é, para Marx, não mais do que um “assim chamado desenvolvimento histórico”, e as formas anteriores não são etapas da forma superior. Marx começa aceitando em termos gerais a idéia que vem dos economistas de que o capitalismo permite entender (*Einsicht*) as formas anteriores (é no contexto dessa concessiva inicial que ele se refere à anatomia do homem e do macaco), mas isso para mostrar, num segundo momento, que a validade universal das “categorias da economia burguesa” só é aceitável *cum grano salis*. As formas anteriores podem existir na sociedade burguesa “desenvolvidas, estioladas, caricaturadas”, “mas sempre

(9) “A sociedade burguesa é a organização histórica da produção mais desenvolvida e mais variada. Por isso, as categorias que exprimem as suas relações [que permitem], a compreensão de sua articulação, permitem ao mesmo tempo entender (*gewähren Einsicht*) a articulação e as relações de produção de todas as formas de sociedade desaparecidas com os destroços (*Trümmer*) e os elementos (*Elemente*) das quais ela se edificou, das quais certos restos (*Resten*) não dominados (*unüberwinden*, trad. Lefebvre: *non dépassés*, tradução atenuada) em parte subsistem nela, ou [o que era] meras indicações [*blosse Andeutungen*] se desenvolveu em significações constituídas (*sich zu ausgebildeten Bedeutungen entwickelt haben*)” (*Grundrisse*, op. cit., p. 25, 26; trad. Lefebvre, op. cit., I, p. 39, 40; trad. Nicolaus, op. cit., p. 105, grifo meu).

(10) *Grundrisse*, op. cit., p. 26; trad. Lefebvre, op. cit., I, p. 40; trad. Nicolaus, op. cit., p. 106, grifo meu.

com uma diferença essencial".¹¹ E essa diferença essencial — aqui o decisivo — deve ser entendida como a que é atravessada por uma destruição e geração (por uma destruição e uma geração), uma diferença, pois, que não se dá no interior de um sujeito, mas, para dizer a coisa por ora de forma aproximada, não tem sujeito.¹² Observe-se que a passagem da leitura continuísta a uma leitura descontinuísta é vista como correspondendo ao movimento que vai de uma visão acrítica a uma visão crítica da forma superior. É a distância que se instaura entre a consciência crítica e o seu objeto — distância que não exclui mas, pelo contrário, implica uma reprodução *adequada*, isto é, que o discurso “cole”, mas de um modo científico, ao objeto — é essa distância que torna possível a percepção da descontinuidade entre o capitalismo e as formas anteriores. Inversamente, a ideologia, que não toma distância em relação ao objeto, o insere por isso mesmo num contínuo ou numa simples diferença de “alteração”.¹³

(11) “Os signos indicadores de algo mais elevado (*Andeutungen auf Höheres*) nas espécies animais de ordem inferior só podem, pelo contrário, ser compreendidos quando o mais alto ele próprio já é conhecido. Assim, a economia burguesa nos dá a chave da economia antiga. Mas de modo algum à maneira dos economistas, que apagam todas as diferenças históricas e vêem em todas as formas sociais as formas burguesas. Pode-se compreender o tributo, a dízima, etc, quando se conhece a renda fundiária. Mas não se deve identificá-los. Como de resto, a sociedade burguesa é ela própria só uma forma contraditória do desenvolvimento, relações [que pertencem] a formas anteriores se encontram nela freqüentemente só totalmente estioladas ou mesmo travestidas. Por exemplo, a propriedade comunal. Se, portanto, é verdade que as categorias da economia burguesa possuem uma verdade para todas as outras formas sociais, isto só deve ser admitido (*nehmen*) *cum grano salis*. Elas podem conter as mesmas desenvolvidas, estioladas, caricaturas, mas sempre com uma diferença essencial” (*Grundrisse*, op. cit., p. 26; trad. Lefebvre, op. cit., I, p. 40; trad. Nicolaus, op. cit., p. 105).

(12) “Assim, quando há, de um lado, a realidade do sujeito, e, de um outro lado, a afecção, que se atribui naturalmente ao sujeito, e que mudanças são possíveis para um e para outro, há alteração quando, o sujeito permanecendo idêntico e perceptível, um corpo ou um ser muda nas suas afecções, que elas sejam contrárias ou intermediárias (...) Mas quando o corpo ou o ser muda inteiro sem que dele reste algo de sensível que seja o seu sujeito idêntico, há (...) geração (...) e destruição (...)” (Aristóteles, *De la génération et de la corruption* I, IV, 319 b, texte établi et traduit par Charles Mugler, Les Belles Lettres, Paris, 1966, p. 17).

(13) “A religião cristã só foi capaz de ajudar a compreensão objetiva das mitologias anteriores quando a sua autocrítica, até certo ponto, por assim dizer, *dynamei* se fez (*fertig war*). Assim, a economia burguesa só chegou a compreender a feudal, antiga e oriental, quando começou a autocrítica da sociedade burguesa.” À visão continuísta e identitária corresponde uma segunda possibilidade, ambas no interior da ideologia, possibilidade de certo modo inversa, a de recusar toda racionalidade às formas anteriores: “Na medida em que a economia política burguesa, mitologizando, não se identificou pura e simplesmente com a economia passada, sua crítica das sociedades anteriores, sobretudo da sociedade feudal contra a qual ela tinha ainda de lutar diretamente, se assemelhou à crítica do paganismo pelo cristianismo, ou ainda à do catolicismo pelo protestantismo” (*Grundrisse*, op. cit., I, p. 40; trad. Nicolaus, op. cit., p. 106).

Assim, a leitura da passagem de uma forma a outra em termos continuístas de etapas caracteriza precisamente a visão acrítica que o texto ataca. E é mais ou menos este o significado que se pretende impu-
tar ao próprio texto.

Observações sobre os juízos do tipo "o capital é o dinheiro que se desenvolveu" ou "o homem é um antropóide que se desenvolveu"

Como o nosso objeto é ao mesmo tempo lógico, conviria que nos detivéssemos um momento para analisar os juízos do tipo daqueles que acabamos de indicar — "o homem é um antropóide que se desenvolveu" ou "o capital é o dinheiro que se desenvolveu", etc. Esses juízos, para serem válidos, devem ser considerados como pertencentes a um tipo diferente dos juízos que a lógica do entendimento conhece. Mas eles representam, por outro lado, uma forma diversa daquela que, em oposição à lógica do entendimento, e com base na lógica hegeliana mas de um modo mais ou menos livre, pudemos indicar em textos anteriores.¹⁴ Nos casos que consideramos aqui, como nos juízos que indicamos em textos anteriores, o sujeito contradiz o predicado. E também se poderia dizer que, como no caso do que chamamos de juízo de reflexão¹⁵ (mas não para o que chamamos de juízo do sujeito¹⁶), o sujeito

(14) Ver *Marx: Lógica e Política*, vol. 1, op. cit., sobretudo p. 27-31, 113, 158, 169-171, 188-189. Entre o juízo "o capital é dinheiro que se desenvolveu" e o juízo "o homem é um antropóide que se desenvolveu" há diferenças. No primeiro, o predicado "dinheiro" se tornará forma fenomenal do capital, o que não é o caso de "antropóide" no segundo exemplo. Essa diferença se deve em parte ao fato de que se trata de um devir que é passagem a um Sujeito, em parte à natureza desse sujeito (que é o capital). Como num outro exemplo que virá mais adiante, para simplificar faremos abstração dessas diferenças.

(15) Um juízo de reflexão no sentido que demos ao termo é um juízo que liga um sujeito ainda não constituído aos predicados que esse pré-sujeito tem durante a gênese que lhe corresponde. (Também durante a pós-história, mas simplifiquemos.) Se consideramos o que se chama de história só como a pré-história do homem, o juízo "o homem é o escravo", (ou "o homem é o proletário" ou "o homem é o capitalista") é um juízo de reflexão. Também, para dar um exemplo biológico, durante o processo de constituição anterior ao nascimento, o juízo "o homem (a criança) é o embrião".

(16) Chamamos de "juízo do sujeito" um juízo em que o sujeito só é posto pelo movimento de negação dos predicados, e em que estes são (não se tornarão) a forma de manifestação do sujeito, que é um sujeito-processo. Exemplo disto é o juízo "o capital é dinheiro" ou "o capital é mercadoria". O sujeito "capital" é posto pela negação do dinheiro pela mercadoria, ou pela negação da mercadoria pelo dinheiro. *Aliás, a rigor a negação aqui é interproposicional mais do que intraproposicional.* É o juízo "o capital é dinheiro" que é "negado" pelo juízo "o capital é mercadoria" ou vice-versa. Este tipo de juízo deve por isso mesmo ser a última forma de uma teoria dialética do juízo (ele é de resto o juízo do Sujeito) e deve assim representar a passagem à apresentação dialética das relações interproposicionais. Sobre esse juízo ver *Werke*, 23, *Das Kapital*, I, Dietz, Berlin, 1972, p. 169, e nossos comentários em *Marx: Lógica e Política* I, op. cit., sobretudo p. 29-31 e 188-189. Voltaremos a tudo isto em outro lugar, de forma mais sistemática.

é pressuposto e o predicado posto. Mas “pressuposto” não significa aqui, como no caso do juízo de reflexão, um sujeito em potência. “Pressuposto” é aqui o ponto de partida, o ponto a partir do qual o predicado se desenvolverá, ou melhor, surgirá. Nesse sentido, é mais exato dizer que no juízo que consideramos aqui — e que chamaremos de *juízo do devir* — diferentemente do que ocorre no juízo de reflexão — *sujeito e predicado estão postos, mas só estão postos no momento em que eles são expressos*. Se eu disser “o antropóide com tais ou tais características é o homem” (ou “o homem é o antropóide com tais características”, aqui a inversão só altera a direção do movimento), *o sujeito é posto enquanto não passamos do sujeito à cópula: a cópula indica a morte do sujeito e o nascimento de um outro que o predicado exprime*. No caso do juízo de reflexão, não há posição do sujeito. No juízo de reflexão, o predicado não só nega o sujeito enquanto se exprime como predicado (como ocorre no juízo do devir); nele a negação é de certo modo retroativa, ou ela já está lá, ela significa que o sujeito *já era pressuposto* no momento em que foi enunciado. No juízo do devir, pelo contrário, isto não ocorre: *é com a posição da cópula e do predicado que o sujeito deixa de ser posto*. Há posição, negação e posição, enquanto no outro caso, há pressuposição, “negação” e posição. Mas se se quiser conservar a noção de pressuposição, é preciso distinguir dois sentidos na noção de pressuposição. Pressuposição é, por um lado, pressuposição à forma *constituída*, sentido que é propriamente o da existência em potência em relação à existência em ato. Neste caso, o sujeito se opõe ao predicado propriamente como uma pressuposição “negada”, “suprimida” no sentido hegeliano. Mas há também pressuposição entendida como ponto de partida, como *pré-suposto*, anterior não só ao ser, à forma constituída, mas também à gênese dele (se houver gênese¹⁷), de qualquer modo pressuposto ele

(17) No caso de uma emergência brusca, não há a rigor gênese. Mas, se quisermos distinguir gênese (ou história de constituição) de pré-história, há sempre pré-história (entendida pelo menos como história da forma anterior, ou como parte dessa história, a parte que é anterior à gênese da nova forma, quando houver gênese interior à forma antiga. Ver a nota seguinte).

mesmo exterior a qualquer gênese.¹⁸ Neste caso, considerando a sua forma geral, há propriamente negação do sujeito, que permanece, entretanto, como o pressuposto que desaparece.¹⁹ É deste segundo caso que se trata no exemplo em questão. As distinções que introduzimos parecem importantes. Resumindo: deixando de lado, por ora, o juízo do Sujeito, distinguimos um juízo de reflexão, que exprime a relação, *no interior* de uma *gênese*, entre o sujeito pressuposto e o predicado posto (“o homem [a criança] é o embrião”), – de um juízo do devir, que corresponde ou deve corresponder ao *übergehen* (passagem) da lógica do Ser de Hegel. Neste caso, sujeito e predicado não estão ligados-separados: a cópula nos dois casos, mas diferentemente, os separa – pela presença pressuposta de um sujeito e a presença posta de um predicado no interior de uma *gênese*, mas ligados – separados – pela morte (do sujeito) e o nascimento (do predicado). É o próprio devir (se devir significa, como assumimos aqui; desaparecimento e nascimento, ou duas vezes o devir, se ele significa desaparecimento *ou* nascimento) que liga – separa – sujeito e predicado. No juízo de reflexão se trata antes de um conter no interior de uma *gênese* (também de uma pós-história), relação entre a “essência” não constituída e a aparência numa *gênese*; se no juízo de reflexão a cópula representa a ligação entre “essência” (com aspas porque ainda não

(18) Além do caso da *gênese* que exclui a idéia de devir (que deixa de fora toda idéia de morte da forma anterior, essencial ao devir enquanto desaparecimento e nascimento), o caso da ontogênese, como veremos, – a *gênese* pode ou não ser interior à forma anterior (ao seu momento final). A *gênese* de uma espécie, se se pode falar de *gênese* nesse caso, parece ser desse tipo. A *gênese* lógica do dinheiro em *O Capital*, a forma do valor, é interior à história lógica da mercadoria, ou, pelo menos, das mercadorias. Já a *gênese* das formas sociais na apresentação da história dos *Grundrisse* é externa, pelo menos se, como parece, a noção de transição é rigorosa. A *gênese* se faz aqui no interior de um social sem dúvida, que não é porém a forma anterior mas uma “forma” de transição. Voltaremos mais adiante a isto tudo.

(19) Há ainda certa ambigüidade *no interior de cada um dos dois casos* considerados, no que se refere ao uso da noção de pressuposição. Tanto que, em se tratando do pressuposto exterior à *gênese* como do pressuposto à forma constituída (pressuposto que é a potência em sentido próprio), o termo “pressuposição” se pode empregar para a forma implícita (ou que ainda não é), mas também para a forma explícita, posta, pois esta é, evidentemente, pelo mesmo movimento, *pressuposição à posição* da forma pressuposta. A tendência a chamar de pressuposição a forma posta (enquanto pressuposição da posição da forma pressuposta) ocorre mais facilmente no caso do devir, exatamente porque aí a forma implícita só num sentido derivado pode ser dita “em potência” (ele está a rigor duas vezes em potência). No outro caso, é mais natural chamar de pressuposição a forma implícita, que está aqui propriamente “em potência”. Foi assim que fizemos no texto, e isto corresponde ao que é expresso nos dois tipos de juízo. De qualquer forma, essa aparente ambigüidade, que exprime na realidade um movimento “contraditório” do objeto, não elimina a diferença entre os dois casos.

constituída ou já decomposta) e a aparência *no interior* da gênese (ou de uma pós-história), aqui a cópula representa o *devoir*.

Num texto dos *Grundrisse* cujo objeto é particularmente difícil de fixar (pois ele visa, por um lado, às relações entre trabalho e tempo livre, suposto o fim do capitalismo, mas, ao mesmo tempo, considera o processo de negação do capitalismo ou, se se quiser, lê o capitalismo no ponto de vista da sua negação, de tal modo que o discurso *passa* das categorias do capitalismo às noções que só serão postas para além dele), Marx escreve: "(...) (...) A economia de tempo de trabalho é igual ao aumento do tempo livre, isto é, tempo para o pleno desenvolvimento do indivíduo, o qual ele mesmo como a maior força produtiva reage sobre a força produtiva do trabalho. Do ponto de vista do processo de produção imediato, ela [a economia de tempo de trabalho] pode ser considerada como produção de *capital fixo*, sendo esse *capital fixo* o próprio homem (*dies capital fixe being man himself*)".²⁰ A discussão de um texto como este ultrapassa os limites dos problemas dessa primeira parte, porque ele introduz direta ou indiretamente a passagem pré-história/história do homem, que por enquanto (salvo exceções) pusemos entre parênteses — isto é, ele introduz não só a relação entre modos de produção em geral, a única coisa que consideramos propriamente até aqui, mas a relação entre o capitalismo e o comunismo, tal como o pensava Marx. Entretanto, pode-se tomar capitalismo e comunismo simplesmente como dois modos de produção, e assim o problema é reduzido aos limites da discussão. Nesse caso, cabe analisar aqui essa frase insólita (insólita já na sua forma externa — no texto ela contém palavras em três línguas diferentes) "o capital fixo é o homem". Se tomarmos as significações "capital fixo" e "homem" no seu solo próprio — ali onde elas podem ser postas — e se interpretarmos a frase no sentido de uma das direções do texto, o de "desenvolver" a "negação" da "economia burguesa" até "seu último resultado", a frase *serve como exemplo de um juízo do *devoir**. O sujeito "capital fixo" pertence ao capitalismo, "homem" é do domínio do pós-capitalismo. Um indica o lugar privilegiado do *aumento da produtividade* no capitalismo — "a existência do capital fixo" é a "existência" "*kat'exoken*" "do capital, "como capital produtivo";²¹ o outro indica o lugar, o sujeito do *aumento do tempo livre*, significação correspondente-contraditória do aumento da produtividade no capitalismo. O juízo "o capital fixo é o homem" — como o juízo "o (princípio do) aumento da produtividade é o (princípio do) aumento do tempo livre" — opera assim um salto de um modo de produção ao

(20) *Grundrisse*, op. cit., p. 599; trad. Lefebvre, op. cit., II, p. 199, Marx grifa "capital fixo".

(21) *Grundrisse*, op. cit., p. 603, trad. Lefebvre, op. cit., II, p. 203.

outro. O sujeito “capital fixo” deve desaparecer na cópula para que o predicado “homem” possa aparecer. “Capital fixo” morre quando digo “é”, ao mesmo tempo que no mesmo “é”, ou no limite dele. Nasce o predicado posta entre parênteses a diferença entre pré-história e história do homem, isto é, supondo que se trata simplesmente da distinção entre conceitos que pertencem a dois modos de produção quaisquer, — “capital fixo” e “homem” se pressupõem assim, mas só no sentido em que a forma constituída pressupõe a *precondição exterior à sua gênese*. Nessas condições, o exemplo não é diferente dos outros exemplos que demos do juízo do devir. Supondo uma sucessão que se faz *sobre o fundo* de uma pré-história do homem (mas sem pôr a passagem da pré-história à história), o juízo do devir é o que une — separa — *predicado posto a predicado posto*. Mas se pusermos a passagem do *último* predicado²² posto ao seu sujeito antes pressuposto e agora posto, isto é, se lermos o juízo “o capital fixo é o homem”, no contexto da emergência da história a partir da pré-história, teremos uma forma de juízo diferente de *todas* as que consideramos até aqui. Passamos então de um predicado posto de um sujeito pressuposto, à posição desse sujeito. Vamos de posição a posição como no juízo do devir, só que a segunda posição é a de um sujeito que era antes pressuposto no sentido primeiro e próprio da potência, o que não é o caso, como vimos, do juízo do devir. Mas esse juízo não é também o juízo de reflexão. O juízo de reflexão exprime a relação entre “essência” e aparência no *interior* de uma gênese, isto é, de um processo em que se passa de potência ao ato. Mas no juízo de reflexão, sujeito e predicado *não* estão ligados como a potência e o ato, ou, mais precisamente, o ato que o predicado representa não é o do sujeito que está em potência mas o da sua negação. O juízo de reflexão é, pois, interior à da passagem da potência do ato, mas não exprime ele próprio essa passagem. O juízo que exprime essa passagem é aquele a que nos referimos agora. Poderíamos chamá-lo de *juízo da transição*.

A diferença entre o juízo de reflexão e o juízo do devir nos parece interessante também porque ela distingue um processo cujo tipo tem algo a ver como o de uma *ontogênese* — ou mais exatamente uma *embriogênese* (já que a ontogênese vai do ovo à forma adulta; incluindo também o que chamamos de desenvolvimento) — e um processo do tipo de uma *filogênese* (digamos *filogênese* em sentido estrito, já que aqui também seria preciso distinguir de um modo geral processo pré-histórico, *filogênese* em sentido estrito, de processo histórico, digamos “evolução”). Evidentemente, só nos interessa aqui a forma desses processos. A diferen-

(22) De um modo mais geral, isto vale para todos os predicados que constituem a gênese da nova forma quando ele ocorre no interior da forma antiga. Ver nota 17.

ça entre os dois casos — ontogênese e filogênese — (pelo menos considerados na sua relação com a nossa problemática) parece estar: 1) na distinção entre o caráter necessário do primeiro processo, em oposição ao caráter contingente ou quase contingente do segundo; 2) no fato de que precisamente no primeiro caso se trata da passagem de um ser em potência a um ser em ato, enquanto que no segundo se trata propriamente da passagem de ser a ser através do nada. Portanto, processo que vai do ser ao nada (de uma espécie) e do nada ao ser (de outra espécie). A diferença entre os dois processos desse segundo ponto de vista está, pois, em que neste segundo caso a morte da forma antiga tem de ser introduzida no processo, o que não é o caso para a ontogênese. O ovo ou o embrião não é uma outra *forma* que desaparece. O ovo *vem* de uma outra forma que desaparecerá ou mesmo desaparece uma vez que o ovo foi produzido. Mas esse desaparecimento é de qualquer modo exterior ao processo. É o desaparecimento do ovo e do embrião — que *não são formas* mas somente *pré-formas* — que neste caso faz parte do processo que se descreve.²³ Cito neste contexto o etólogo Konrad Lorenz, que insiste na necessidade de bem distinguir os tipos de processo. Mas Lorenz parece reunir num mesmo movimento a diferença entre processo ontogênético e processo filogenético (diferença que é a única que nesse contexto ele propriamente tematiza),²⁴ e a diferença entre a pré-história e história, a qual atravessa os *dois* processos. Para nós, importa manter as duas distinções. O que é interessante é que a linguagem — e nesse sentido o problema mesmo — de Lorenz não é muito diferente da que se

(23) A distinção entre filogênese e ontogênese se insere, assim, na diferença geral entre devir e gênese. Vejamos mais de perto que particularidades essas formas biológicas parecem introduzir. Deixamos de lado por ora a questão da necessidade e da contingência. Já vimos que a ontogênese é gênese que exclui ou deixa de fora o devir, enquanto este inclui a morte da forma anterior. A ontogênese (enquanto gênese, pois ela é gênese e desenvolvimento) é gênese que exclui assim a idéia de devir. Quanto à filogênese, que corresponde ao devir, ela é um devir do tipo daqueles em que a pré-história (ou eventualmente a gênese, pois um devir pode conter uma gênese) da forma posterior é história da forma anterior. Salvo erro, o que precede uma espécie é uma outra espécie. A gênese não é aqui externa à forma anterior. Na teoria da história dos *Grundrisse*, já indicamos mas voltaremos ainda a isto, a gênese, sem ser estranha ao devir (como na ontogênese) é, entretanto, externa a ele. — Mas os biólogos introduzem casos mais complexos de filogênese, que não vamos discutir por razões óbvias, que parecem se aproximar em alguma medida da forma de passagem dos *Grundrisse*.

(24) A distinção entre o que é história de..., e o que vem antes da história, num processo que não é da ordem do devir, é um problema agudo em lógica (dialética) e em teoria da história, porque há muita confusão a respeito disto. Mas este não deve ser o caso em biologia (para a ontogênese). Observe-se que, para nós, num processo desse tipo, há também descontinuidades (na gênese, na passagem da gênese ao desenvolvimento e também até certo ponto no desenvolvimento), mas são descontinuidades de uma ordem diferente das que se encontram num devir.

impõe numa investigação lógico-dialética: “As palavras ‘desenvolvimento’, (*Entwicklung*) e ‘evolução’ (*Evolution*) não são melhores [do que ‘descendência’]”. Estas palavras também datam de uma época em que não se sabia nada do processo criador da evolução e em que só se conhecia o surgimento (*Entstehung*) do indivíduo (*Einselwesen*) a partir do ovo ou da semente. [Ora], o frango se des- envolve (*ent-wickelt*) do ovo e o girassol [se des-enlvolve] de uma semente, em sentido literal, isto é, que nada se produz a partir do germe que não estivesse pré-formado e incluído nele. É totalmente diverso o que se passa no crescimento da grande árvore da vida. A forma ancestral é, sem dúvida, a *pressuposição* (*Voraussetzung*) indispensável para o surgimento dos seus descendentes mais evoluídos. Entretanto, ninguém poderia deduzir dela esses últimos, sem prevê-las [a partir] das (*aus*) propriedades dela. Que dos (*aus*) dinossauros vieram a existir (*geworden sind*) pássaros, ou, dos macacos, homens, é um resultado único e histórico do devir (*Werden*) filogenético. As leis que regem o conjunto da vida orientam esse resultado, em sentido geral na direção de *qualquer coisa de superior*, mas no que se refere a todos esses detalhes, ele é determinado pelo *assim chamado acaso* (*vom sogennanten Zufall*), isto é, por uma multidão de causas secundárias que, por princípio, nunca se podem apreender completamente. É um ‘acaso’ nesse sentido se dos (*aus*) ancestrais primitivos surgiram na Austrália eucaliptos e cangurus, [e] na Europa carvalhos e homens”.²⁵ E a partir daí, Lorenz critica a linguagem continuísta que substitui o “é” do devir por um “é” de inerência: “no mundo dos organismos, a relação entre cada forma superior e a forma inferior de que ela se originou é essencialmente a mesma que existe entre os processos e as estruturas do [que é] vivo e do [que não é] vivo. *Assim como (so wenig) a asa da águia, que se transformou para nós no símbolo de todo esforço para adiante não é ‘só propriamente’ (seigentlich nur) um membro anterior de réptil, tampouco o homem só ‘é propriamente’ um macaco.* [Com efeito, ele o é, mas é também mais: ele é *essencialmente* mais]”.²⁶ O problema não é aqui, evidentemente, o da falsa introdução de uma identidade lá onde há diferença, o que seria banal, mas o da maneira de pensar essa diferença. Em *Le Hasard et la Nécessité*, Jacques Monod insiste também sobre a necessidade de distinguir os dois processos, reservando à ontogênese

(25) Konrad Lorenz, *Das Sogennante Böse, Zur Naturgeschichte der Aggression*, Dr G. Borotha Schoeler Verlag, Viena, 1964 (1963), p. 341; *L'Aggression, une histoire naturelle du mal*, tr. francesa de Vilma Fritsh, Flammarion, Paris, 1969, p. 218. Grifo meu, tradução modificada.

(26) K. Lorenz, *Das Sogennante Böse*, op. cit., p. 344, tr. fr., op. cit., p. 220, 221. A última frase só existe na tradução, feita talvez sobre outra edição do original alemão. Grifo meu.

termos como “potência e ato”, “expresso e não expresso”, “revelação” (observar de novo a coincidência com a linguagem filosófica e, em particular, com a linguagem de Aristóteles e de Hegel): “A essência desses processos epigenéticos consiste, pois, em que a organização de conjunto de um edifício multimolecular complexo estava contida *em potência (en puissance)* na estrutura dos seus constituintes, mas só se revela, só se torna *atual*, pela sua reunião (*assemblage*). / (...) A estrutura realizada não estava em nenhum lugar, enquanto tal, preformada. Mas o plano da estrutura estava presente nos seus próprios constituintes. Ela pode, pois, se realizar de maneira autônoma e espontânea, sem intervenção externa, sem informação nova. A informação estava presente, mas *não expressa (inexprimée)* nos constituintes. A constituição epigenética de uma estrutura *não é uma criação, é uma revelação*”.²⁷

Assim, retomando a ordem de nossos problemas, não basta distinguir pré-história (ou para a gênese, mais precisamente, história de constituição), por um lado, e história por outro, ou devir (no sentido geral de pré-história) e alteração conforme o modelo de *Sobre a Geração e a Corrupção* e outros textos de Aristóteles.^{27a} A distinção é, sem dúvida, essencial e, como escrevemos em outro lugar, uma boa compreensão de Aristóteles teria evitado muitos mal-entendidos a propósito do problema do humanismo, por exemplo. Mas, para além dela, é preciso distinguir formas diferentes da relação pré-história (em sentido geral) e história. Ou formas diferentes de pré-história. Há, por um lado, o processo que vai da pressuposição potência em sentido próprio à posição como ato, ao qual fizemos corresponder o juízo de reflexão. Por outro, o devir (morte e nascimento), ao qual fizemos corresponder o juízo do devir. Na medida em que os dois casos remetem a modelos biológicos (embora os modelos biológicos introduzam certas especificidades), vê-se que o problema que propõe a apresentação da história por Marx obriga não só a distinguir modelos biológicos de modelos não-biológicos (o problema está também aí), mas obriga a distinguir entre diferentes modelos biológicos, porque há mais do que um. De fato, no contexto da discussão desse problema, talvez não se tenha dado suficiente atenção ao fato, banal mas essencial, de que há pelo menos dois modelos biológicos muito diferentes de uma pré-história. O modelo aristotélico da potên-

(27) Jacques Monod, *Le Hasard et la Nécessité, Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne*, col. Points, Seuil, Paris, 1970, p. 117. Grifo “não expressa” e “em potência”.

(27a) A distinção que Plotino estabelece na segunda *Enéade* entre dois tipos de potência, aquela em que a passagem ao ato não implica destruição do ser em potência, e aquela em que implica, remete a uma diferença análoga à que consideramos (ver Plotin, *Enéades*, II, 5, trad. de Emile Bréhier, Les Belles Lettres, Paris, 1924, II, p. 76-77).

cia e do ato é um deles. O outro é o que erradamente se chama de “evolucionista”. A confusão vem, pelo menos em parte, do fato de que a noção de pressuposição pode ser empregada nos dois casos. Ela indica tanto o pressuposto anterior a uma gênese, como o que é interior a ela, ou coincide com ela. *Essa diferença que é a origem de muitas dificuldades deve exprimir a genealogia complexa do marxismo: o marxismo deve tanto ao modelo aristotélico da potência e do ato, como ao modelo dito evolucionista.* Repetimos que os dois introduzem descontinuidades, mas não descontinuidades da mesma ordem.²⁸

Observemos que na apresentação da história de Marx, sobretudo a dos *Grundrisse*, combinam-se devir e gênese de uma forma original. E se introduzem, em parte por isso mesmo, modos formalmente originais de devir e de gênese. Deixemos de lado, por enquanto, a questão da necessidade ou contingência dos processos. A gênese não é, nos *Grundrisse*, nem o equivalente formal da gênese de tipo ontogenético (porque é preciso supor um devir, a morte da forma anterior), mas também não é uma gênese interior a um devir (como parece ser o caso de uma gênese filogenética),^{28a} isto é, não é a gênese que coincide com o final de uma história anterior. A gênese nos *Grundrisse* pressupõe a forma anterior, ou antes a sua morte, o seu *limite*. O limite é o destroço, o elemento a que se reduz a forma anterior no fim de sua história ou mais exatamente — para introduzir uma noção que para simplificar pusemos entre parênteses — no final da sua pós-história. Mas a gênese é externa, não obstante. Assim, há primeiro desaparecimento de uma forma e depois nascimento de outra. Devir e gênese estão ligados, portanto, de um modo original. A gênese não é nem estranha ao devir nem interior a ele (à forma anterior). É aqui propriamente que se pode distinguir *pressuposto anterior à gênese*, pressuposto à forma constituída, e *pressuposto à gênese* (porque há gênese independente) pressuposto à história da constituição da forma em questão. O limite não é o germe, mas aquilo a partir do que nasce algo que poderia ser o equivalente do germe (mas há outras distinções relativas à necessidade e à contingência dos processos que

(28) O importante é que é justamente o “modelo” dito evolucionista que introduz as descontinuidades mais radicais. A mal afamada influência do “evolucionismo do século XIX” sobre o marxismo — na medida em que se visa com isto à biologia — explica, talvez, o que o marxismo tem de menos evolucionista (porque o chamado evolucionismo não é, na realidade, um evolucionismo), e, em geral, a ela, talvez, se deva o que o marxismo tem de melhor.

(28a) É também em geral o caso das gêneses lógicas no interior de *O Capital*. Mas há diferenças de forma entre os dois casos.

b) Em que medida a apresentação de Marx seria, apesar de tudo, limitada

Mas voltemos ao texto da introdução de 1857. A frase “a economia burguesa dá a chave para a economia antiga” não é, apesar de tudo, ambígua? Vimos que o texto ganha força se, como é preciso fazer, se introduzirem as rupturas. Mas essas rupturas são suficientemente radicais? Examinemos o problema mais de perto, servindo-nos também de outros textos, sobretudo “Formas que precedem a produção capitalista”. Se o discurso sobre a história que se encontra nas “Formas...” é uma apresentação e não uma teoria geral, é porque ele indica uma generalidade que reúne não uma diversidade, mesmo se extrema, dessa generalidade que inclui o positivo e o negativo dessa generalidade: ela mesma e o seu outro, o que vai além e rompe os limites dessa generalidade. Reflitamos um pouco sobre a passagem em que Marx afirma que os antigos não se preocuparam em saber “qual forma de propriedade fundiária é a mais produtiva, qual a que cria a maior riqueza”, e que aquilo que lhes interessava era saber que “modo de propriedade cria os melhores cidadãos” (*Staatsbürger*).³⁰ Uma afirmação como esta (a que não visa à “ideologia” dos antigos ou visa a ela na medida em que diz o que eles eram efetivamente) caracteriza a sociedade antiga pela forma econômica, ou nega a possibilidade dessa caracterização? Vemos que a resposta é positiva porque ela é negativa, ou que o positivo passa no negativo. Essas duas maneiras de formular a resposta indicam de resto duas direções: a que acentua o positivo (mas a forma

(29) Para terminar, uma observação que pretende ser mais do que uma curiosidade, na medida em que ela mostra como certos discursos ideológicos no interior da esquerda têm como condição um “achatamento” (*aplatissement*) da dialética, no sentido dos exemplos considerados. Certas tendências dentro da esquerda afirmavam ou afirmam ainda que a “a URSS é um Estado revolucionário degenerado”. A frase só é válida se “degenerado” (entendido não como um processo de degenerescência mas como predicado de um ser que *percorreu* um processo de degenerescência) for posto – o que significa, se a expressão “degenerado” for posta como destruindo (pois se trata de um devir) a expressão “Estado revolucionário”. Mas, nesse caso, não temos mais o direito de pronunciar a frase. De fato, se a pronunciarmos, fazemos de “Estado revolucionário” o sujeito e de “degenerado” o seu predicado. Fazendo abstração das diferenças de conteúdo e do fato de que o movimento é aqui descendente, incorreremos em erro idêntico ao da frase “o homem é um antropóide desenvolvido”. A frase – que se auto-anula – só pode passar por uma forma válida de nomear um Estado e mesmo um tipo de Estado (com todas as implicações práticas desse ato de nomear) graças a essa “redução reflexiva”, ou anfíbolia reflexiva, que ao mesmo tempo nega o sujeito pelo predicado no nível do conteúdo, e o deixa subsistir como sujeito no plano da forma.

(30) *Grundrisse*, op. cit., p. 387; trad. Lefebvre, op. cit., I, p. 424.

contraditória da expressão impede que implique um fechamento) e a que acentua o negativo. A análise da sociedade grega a partir da “idéia” da produção mostra que lá a produção não é primeira. Ou o que vem a ser o mesmo, a produção não é produção pela produção. Mas que significa esse movimento? Ele pode significar que, no caso da sociedade antiga, mas que é o de todas as sociedades não-capitalistas, o “econômico” passa no não-econômico. A teoria geral da história em termos de produção se transforma em apresentação geral da história *a partir* da produção — mais precisamente, a produção como conceito geral é fraturada pelo fato de que, para o caso dos gregos e outros, a produção passa em não-produção. É o que já exprimia Lukács em *História e Consciência de Classe*, mas aqui acentuamos o movimento de negação que do universal econômico vai ao particular não-econômico. A intenção de significação “economia” é preenchida por significações que não são “econômicas”, por um conteúdo que não é “econômico”. O conteúdo da economia antiga não é “econômico”. Mas há também uma outra possibilidade de leitura. A que absorve o particular negativo no geral positivo. Assim, como gostam de dizer os epígonos, a economia é sempre determinante, embora não seja sempre dominante. A negação do econômico pelo conteúdo que o explica dá lugar, nessa versão, a uma conservação do econômico como sujeito fixo, fundante. Em lugar da negação do sujeito, tem-se uma espécie de delegação de poder do sujeito, que permanece igual a si mesmo. Simplesmente, em vez de “dominar” sempre diretamente, ele determina sempre quem domina, às vezes ele mesmo, às vezes um outro. Temos, assim, o fechamento da abertura, como, no caso anterior, a abertura do fechamento. Aqui o positivo reabsorve o negativo, lá, ao contrário. Ora, se a primeira direção é mais interessante, porque ela é ao mesmo tempo a que mais dialetiza o objeto e a que parece melhor corresponder a ele, a segunda não é, entretanto, estranha ao próprio Marx. Esta remanência da explicação econômica universal poderia ser discutida a partir de mais de um ponto. Um deles é um texto bem conhecido de uma nota de *O Capital*. À idéia de que o “modo de produção determinado e as relações de produção que (...) lhe correspondem, em suma, [de que] ‘a estrutura econômica é a base real sobre a qual se eleva uma superestrutura jurídica e política e à qual correspondem formas de consciência social determinadas’ de que ‘o modo de produção da vida material condiciona em geral o processo de vida social, política e espiritual.’ ” — um crítico objeta que “tudo isto é justo para o mundo atual (*heutige Welt*), em que dominam os interesses materiais, mas não para a Idade Média em que dominava o catolicismo, nem para Atenas ou Roma em que domi-

nava a política”.³¹ Marx começa observando que é estranho supor que alguém desconheça “essas maneiras de falar sobre a Idade Média e a Antiguidade universalmente conhecidas” (veremos que essa imputação de falta de novidade reaparece, e que ela tem interesse para a discussão) e acrescenta: “é claro (*soviel ist klar*) que nem a Idade Média podia viver do catolicismo, nem o mundo antigo da política. O modo (*die Art und Weise*) pelo qual eles ganhavam a sua vida (*ihr Leben gewannen*) explica pelo contrário porque lá [é] a política e aqui o catolicismo [que] desempenhava o papel principal. De resto, basta um pequeno conhecimento, por exemplo, da história da república romana, para saber que a história da propriedade fundiária constitui a sua história secreta. Por outro lado, já D. Quixote cometeu o erro de supor que a cavalaria andante era compatível com todas as formas econômicas da sociedade”.³² Limitamo-nos aqui à primeira parte do texto, deixando de lado a referência à *luta* de classes, pois, por enquanto, tratamos do problema apenas tal como ele se coloca no plano propriamente estrutural.³³ A justificação da anterioridade universal da “base econômica” se faz, nesse texto, através do conceito de *vida* (“É claro que nem a Idade Média podia viver do catolicismo nem o mundo antigo da política”). É preciso primeiro viver para depois fazer política ou ter religião: (como já se disse) este é o argumento reduzido à sua maior banalidade. Na sua fraqueza, ele é interessante porque mostra de que maneira a ruptura da generalidade é reinterpretada na generalidade. Este deslizamento se faz substituindo a noção de produção — que nos remete à posição valor e valor de uso — pela noção de vida. Ora, valor é fim positivo da produção, no sentido de que a produção como produção ocorre quando ele é a finalidade, ele é fim econômico. Valor de uso é a finalidade negativa da produção, consumo, finalidade que pelo menos abre o espaço de uma região não-econômica. Se “produção” remete assim a valor, emblema da produção pela produção, e ao oposto a valor — valor de uso, finalidade de uma produção que não se faz vistas à produção mas visando-se a *outra coisa*, a noção de vida — além de não ter no contexto quase nenhum valor explicativo: que a vida seja o *pressuposto* de toda *atividade* humana não implica que a “maquinaria da produção da vida” seja necessariamente a base (*Grundlage*) de todo o edifício *social* — a noção de vida não permite um desdobramento negativo num predicado oposto (valor de uso) ao predicado não oposto (valor), e assim oposto também ao sujeito (produção), como a noção de valor. A noção de vida bloqueia a dialetização da “teoria” geral. (Ela não

(31) *Werke*, 23, *Das Kapital*, I, op. cit., p. 96, n. 33; *Pléiade*, op. cit., I, p. 617, nota.

(32) *Ibid.*

(33) Trataremos da *luta* de classes no final deste texto.

efetuará esse bloqueio se passasse, por exemplo, a algo como a morte [se se pensassem sociedades em que a produção da morte é primeira], assim como a produção [pela produção] passa em valor de uso [produção com vistas ao seu outro]. mas como se sabe a noção de morte é mais ou menos estranha ao discurso de Marx.)

Poderíamos considerar o mesmo problema a partir da própria introdução de 57. Marx afirma que a economia burguesa dá a chave (primeiro, a propósito do macaco e do homem, ele diz *uma* chave) para a compreensão da economia antiga. E exemplifica dizendo que só se pode compreender o tributo a partir da renda fundiária moderna. Já vimos de que maneira deve ser pensada essa superposição, mas tentemos analisar mais de perto os seus momentos, para ver o que falta, se falta alguma coisa. A superposição deve revelar uma oposição que é de uma tripla natureza. Embora por uma abstração que não tem a mesma objetividade da da economia moderna, é possível até certo ponto pensar isoladamente as economias pré-capitalistas e compará-las com a economia capitalista.³⁴ Aparecerão assim, em primeiro lugar, diferenças num plano estritamente econômico: por exemplo, para o caso do tributo e da renda, o tributo é uma quantidade fixa, a renda não é. Em segundo lugar, a oposição aparece precisamente enquanto diferença entre as duas abstrações. Uma delas aparecerá como uma abstração propriamente objetiva. A outra, como resultado da operação que separa o "econômico" de um tecido de relações que contém elementos extra-econômicos, de natureza pessoal ou política.³⁵ No caso da renda e do tributo seria necessário distinguir ainda um terceiro nível da oposição. *Uma vez integrado no conjunto das relações em que se insere*, o tributo aparecerá eventualmente ocupando uma posição central no sistema, enquanto que a renda aparece como uma relação descentrada e segunda na economia do capital: ela é uma parte da mais-valia, reatribuída ao proprietário da terra. A negação do econômico em econômico-político é aqui ao mesmo tempo descentração e recentração, quando se passa de uma forma a outra. Mas

(34) Sobre esse ponto ver Moses Finley, *The ancient Economy*, Chatto & Windus, London, 1973; *L'Économie Antique*, Minuit, Paris, trad. francesa de Max Peter Higgs, 1975, sobretudo o cap. 1.

(35) Ao criticar a noção de vida, indicamos duas anfíbolias. Um *pressuposto* (a vida) se transforma em *base* (e talvez em fundamento). Em segundo lugar, a distância que vai entre a vida em geral e a atividade em geral é transposta para a distância entre a maquinaria social de produção da vida e o que vai além dessa maquinaria social. Esta última transposição é problemática, exatamente porque (mais do que para a relação vida e atividade em geral) a distinção entre a maquinaria social da produção da vida e o que ultrapassa essa maquinaria social pode ter sentidos *essencialmente* diferentes ou, no limite, poderia não ter sentido, conforme a sociedade considerada.

em que medida esse triplo deslocamento está no texto? O que parece trazer uma insuficiência, que vai se refletir em textos como o da nota citada de *O Capital*, é a afirmação de que a economia burguesa dá a chave da economia antiga, ou que se pode compreender o tributo se (*wenn*, também “quando”, é verdade) se conhece a renda. Interpretada da maneira mais dialética, isto é, introduzindo a negação da maneira mais rigorosa, isto quer dizer que da significação “renda” passamos a uma outra significação — “tributo” — que se revela sob dois ou três aspectos como o *oposto* da significação “renda”. Que é o oposto que ilumina o oposto. Mas com isto não ficamos, apesar de tudo, presos ao outro, ao contrário? Se, embora de um modo contraditório, fazemos do capitalismo a chave para a compreensão dos outros modos, não encadearíamos, de toda maneira, a diversidade dos modos à pressuposição “*economia*” ou “*produção*”, que o capitalismo carrega consigo? Na realidade, às vezes Marx fica aquém do limite do seu pensamento, e, por outro lado, esse limite se revela estreito. Embora distinguindo, e radicalmente, os conteúdos, o texto da introdução de 57³⁶ parece, entretanto, fixar as significações “*economia*”, “*articulação*” (*Gliederung*), “*relações de produção*”, como se as diferenças de conteúdo não arrastassem as determinações formais à diferenciação, isto é, à negação. “A *economia* burguesa dá (...) a chave para a *economia* antiga.” “A sociedade burguesa é a organização histórica da *produção* mais desenvolvida (...) as categorias que exprimem as suas *relações*, [que permitem] a compreensão de sua *articulação*, permitem ao mesmo tempo entender a *articulação* e as *relações de produção* de todas as formas de sociedade desaparecidas (...)”. A estrutura formal permanece a mesma. É como se a segunda negação que assinalamos na comparação entre a renda e o tributo fosse além da negação que o texto põe. Mas mesmo a noção de valor de uso, que, como vimos, introduz a ruptura, se ela desloca a noção de produção (pela produção), só *abre o campo* do não-econômico mas não mais do que isto. Ela só conduz ao limitar do não-econômico. A contradição que introduz rompe o esquema geral, mas esta ruptura permanece de certo modo ligada à oposição subsumida pelo esquema geral. Tudo se passa como se, — embora indo muito mais longe do que supõe a leitura vulgar, e mesmo dizendo o contrário do que ela lhe imputa — a apresentação marxista da história instaurasse uma dispersão que não é ainda suficientemente radical. Poder-se-ia perguntar se não seria o caso de substituir a noção de modo de produção (que aparece como um conceito geral e totalizante

(36) Sem dúvida, se trata de uma introdução, que, de resto, Marx abandonou, mas que as dificuldades reapareçam em outros lugares, inclusive em textos excepcionais como o das “Formas...” ao qual voltaremos logo em seguida, mostra que o problema não está só nisto. Sobre o caráter de anti-introdução da introdução de 57, Ver *Marx: Lógica e Política*, vol. I, op. cit., p. 86, n. 59.

lá onde a produção passa no seu contrário) pela noção de formação social, quando “modo de produção” é empregado designando a forma social no seu conjunto, ou pelo menos a sua essência. Aliás, no prefácio à *Contribuição à Crítica da Economia Política*, Marx emprega a expressão não no sentido de uma sociedade singular, mas no de uma forma social. E quando emprega a noção de “modo de produção”, a remete a “formação social econômica” (*ökonomische(n) Gesellschaftsformation*).³⁷ Mas o peso que tem nesse texto e em outros a noção de produção, induz o deslizamento. Entretanto, se poderia objetar a uma tal substituição que, se a noção de “modo de produção” parece estreita e por isso mesmo reabsorve a negação da produção, a noção de “formação social” parece também eliminar a negação, mas pela razão oposta, por ser um conceito suficientemente geral, mas, por isso mesmo, ao mesmo tempo mais vazio do que “modo de produção”. No fundo, seria preciso diversificar de um modo negativo, por exemplo, pressupondo “formação social” e pondo algo como “modo de *dominação* asiático” ou ainda “modo de *dominação* burocrático” e “modo de *produção* capitalista”, etc. Há, de qualquer maneira, alguma coisa de excessivo em expressões como “modo de produção feudal” ou “modo de produção antigo” quando designam a totalidade ou pelo menos a essência da formação social feudal ou antiga, como é freqüentemente o caso. (Para o capitalismo, onde a produção se autonomiza e porque se autonomiza condiciona o todo, a expressão levanta menos problemas.) Com efeito, na expressão “modo de produção feudal”, “feudal” nega “modo de produção”.

c) Ainda sobre capitalismo e pré-capitalismo em Marx

Mas deixaremos de lado, por um momento, a crítica de Marx, para voltar à exposição do esquema clássico que dá o texto das “Formas...” nos *Grundrisse*, além de outros textos. A riqueza e o rigor do texto das “Formas...” justificam que se o retome ainda uma vez. Interessa-nos repensar a diferença entre capitalismo e pré-capitalismo tal como a estabelece Marx, para estudar algumas das suas implicações lógicas. Uma questão preliminar: como é para outros problemas, as diferenças entre capitalismo e pré-capitalismo podem ser expostas em linguagens mais,

(37) “Em grandes traços, os modos de produção asiático, antigo, feudal e burguês moderno podem ser considerados como épocas da formação social econômica” (...) (...) “Com esta formação social se encerra por isso (...) etc.” (W. 13, op. cit., 1972, p. 9. *Contribution à la Critique de l'Économie Politique*, tr. francesa de Maurice Husson e Gilbert Badia, Editions Sociales, Paris, 1957, p. 5. Na versão da *Pléiade* (op. cit., I, p. 274) “formação social” é traduzida uma vez por “formation” e a outra por “système social”. Voltaremos ao texto do prefácio.

ou menos filosóficas. As diferenças entre os *Grundrisse* e *O Capital* são em parte dessa ordem. Até certo ponto, uma linguagem mais filosófica permite dialetizar mais os conceitos — e, exatamente porque os conceitos filosóficos são mais homogeneizantes, a contradição e as oposições em geral se impõem — mas o risco de um deslizamento numa dialética abstrata em sentido pejorativo está presente. Às vezes, o que se ganha sintaticamente, dialetizando os conceitos, não compensa o que se perde no plano semântico. A tarefa que se propôs a chamada dialética materialista foi a de introduzir foi uma sintaxe dominada pela idéia de contradição, mas sem homogeneização semântica. Quando se trata de retomar o problema da lógica dialética — e as circunstâncias parecem exigí-lo — é inevitável atribuir certo privilégio à linguagem filosófica, e nesse caso os *Grundrisse* passam na frente de *O Capital*. É como se a diversificação e a particularização semânticas que opera o marxismo, *O Capital* sobretudo, estivessem sempre a ponto de ameaçar a sintaxe dialética. Para evitar o risco inverso, o da homogeneização semântica, apesar ou por causa do movimento dialético, utilizaremos, assim, na medida do possível, mais de uma linguagem, solução que não é a melhor, mas evita certos perigos.

A diferença entre o capitalismo e o pré-capitalismo é, de um modo geral, a que separa um modo de produção que visa à valorização do valor e modos de produção cuja finalidade é a produção de valores de uso.³⁸ Essas diferenças se explicitam em diferentes pontos:

(38) Ver *Grundrisse*, op. cit., p. 375 (trad. Lefebvre, op. cit., I, p. 411), 384 (trad., I, p. 421), 402 (trad., I, p. 440) e 407-412 (trad., I, p. 446-451). Seria interessante comparar a distinção tal como ela é exposta por Marx, nos *Grundrisse* sobretudo, com a que permeia um livro como *A Economia Antiga* de M. Finley. Finley não está longe de Marx. Mas insistindo sobre a noção de aquisição, por influência weberiana, talvez, ele dá uma visão da sociedade antiga que se separa de Marx num ponto. Se Marx acentua a conexão do econômico com o político e a preponderância do valor de uso, o resultado é em geral o privilégio do *finito* em relação à tendência ao infinito que caracteriza o capital. Finley acentua, como Marx, a conexão economia-política e o privilégio do valor de uso, mas ele diz “aquisição”, e esta aparece como tendência a adquirir *cada vez mais* riqueza. Ver, por exemplo, M. Finley, *The Ancient Economy*, op. cit., 144 (trad. fr., p. 194), p. 122 (tr. fr., p. 162), p. 103 (tr. fr., p. 136). Marx conhece, sem dúvida, o infinito do valor de uso ou, pelo menos, o do valor convertido em valor de uso: “(...) enquanto riqueza de gozo (*geniessender Reichtum*), ele [o valor que se torna autônomo enquanto tal] toma, na época da Roma imperial, por exemplo, a forma de uma dissipação sem limites (*grenzenlosen*) que tenta elevar o próprio gozo à ilimitação imaginária (*eingebildete Grenzenlosigkeit*), comendo saladas de pérolas, por exemplo, etc.” (*Grundrisse*, op. cit., p. 181; tr. Lefebvre, op. cit., I, p. 211). Mas situações como esta aparecem em Marx como processos de dissolução da cidade antiga. Como forma que a define em oposição ao capitalismo, Marx privilegia a forma primeira da cidade antiga, aquela em que o indivíduo não procura “adquirir riqueza” “mas (...) subsistir, assegurar a sua própria reprodução como membro da comunidade” (*Grundrisse*, op. cit., p. 380; tr. Lefebvre, op. cit., I, p. 416).

1) A primeira diferença é aquela, fundamental, para qual chamava a atenção Lukács, em *História e Consciência de Classe*: "(...) a construção (*Aufbau*) da sociedade segundo castas, estados, etc., traz consigo que na estrutura objetiva-econômica (*in der objektiv-wirtschaftlichen Struktur*) os elementos econômicos estão *inextrincavelmente (unentwirrbar)* unidos aos elementos políticos, religiosos, etc."³⁹, que "as categorias econômicas e jurídicas são concretamente (*sachlich*) segundo seu conteúdo *imbricadas uma nas outras [de um modo] inseparável (dem Gehalte nach unzertrennbar ineinander verflochten)*".⁴⁰ Nos *Grundrisse*, essa interconexão aparece essencialmente no fato de que, nas sociedades pré-capitalistas, de um modo geral, a propriedade da terra (pode ser também a posse) está ligada à condição, e mais geralmente, a uma relação extra-econômica.⁴¹ A diferença entre essa situação e a que existe no capitalismo, onde a condição de cidadão e a de proprietário estão separadas, aparece nos *Grundrisse* expressa (e ao mesmo tempo oculta, isto é, expressa na sua identidade e contradição) pela noção de *pressuposição*. Nos dois casos se introduz a noção de pressuposição, mas em cada um deles a expressão toma um sentido que é diferente *em essência*. Nas formações pré-capitalistas, a relação é simplesmente confirmada pelo processo; no capitalismo, ela é recriada. Ou, se se quiser — introduzindo a noção de posição —, nas formações pré-capitalistas, a relação é reposta; no capitalismo, ela é re-posta. Com efeito, se pode falar em reposição nas formas pré-capitalistas (visamos em particular à formação antiga), mas, nesse caso, a relação reposta deve ser pensada como já pressuposta. A metáfora que Marx utiliza no caso é a da reprodução da pele e a dos "órgãos sensoriais".⁴² (Em outros textos, Marx escreve de um modo

(39) G. Lukács, *Geschichte und Klassenbewusstsein*, Luchterhand, Darmstadt, 1976, p. 132. (*Histoire et Conscience de Classe*, tr. fr. de K. Axelos e J. Bois, Arguments, Les Editions de Minuit, Paris, 1960, p. 78), citado por Finley, *The Ancient Economy*, op. cit., p. 155, tr. fr., op. cit., p. 207.

(40) G. Lukács, *Geschichte und Klassenbewusstsein*, op. cit., p. 136 (tr. fr., op. cit., p. 81). Citado por Finley, op. cit., p. 50, tr. fr., op. cit., p. 61.

(41) Sobre esta ligação ver *Grundrisse*, op. cit., p. 379 (tr. fr. op. cit., I, 415), 380 (tr. fr., I, 416), 380/1 (tr. fr., I, 417), 389/90 (tr. fr., I, 427), 393 (tr. fr., I, 430), 396 (tr. fr., I, 434). E também Finley, *The Ancient Economy*, op. cit., p. 163, tr. op. cit., p. 218; e Perry Anderson, *Les Passages de l'Antiquité au Féodalisme (Passages from Antiquity to Feudalism)*, tr. fr. de Y. Bouveret, Maspéro, Paris, 1977, p. 47 e 62.

(42) "(...) O indivíduo (...) não aparece de princípio (*von vornherein*) como simples indivíduo que trabalha, nessa abstração, mas ele tem pela propriedade da terra, um modo de existência objetivo pressuposto à sua atividade e que não aparece como simples resultado dessa última, mas é igualmente um pressuposto da sua atividade, como a sua pele e seus órgãos sensoriais, que ele reproduz sem dúvida, mas que por sua vez são pressupostos a esse processo de reprodução" (*Grundrisse*, op. cit., p. 385, tr. fr., op. cit., I, p. 422, Marx sublinha "modo de existência objetivo" e "pressuposto").

simplificado que, num caso, as pressuposições são pressupostos do trabalho; no outro, elas são resultado do trabalho).⁴³ Seria possível, de resto, distinguir três casos principais: o do modo oriental, em que a pressuposição é efetivamente anterior. Aqui, a relação entre a comunidade e o indivíduo é de *substância a acidente*: "(...) a comunidade (*Gemeinde*) é a substância, na (*an*) qual o indivíduo só aparece como acidente (...)"⁴⁴ E a perda da propriedade só é possível por influências 'totalmente externas'.⁴⁵ Em segundo lugar, o da forma clássica, em que a comunidade não é substância mas um *universal*.⁴⁶ Aqui a propriedade "é a relação (*Verhalten*) posta (*gesetzt*) pela comunidade proclamada e garantida enquanto lei (*Gesetz*)" "mas só é efetivada (*verwirklicht*) pela própria produção" que opera a "posição efetiva" das condições objetivas que pertencem ao indivíduo.⁴⁷ A reposição da universalidade pode não ocorrer e o indivíduo pode perder a propriedade.⁴⁸ No caso do capitalismo, a pressuposição não é nem a comunidade como substância, nem a comunidade como universal, a que corresponde o indivíduo objetivo, singular universalizado (cuja universalização efetiva exige entretanto reposição) — mas o indivíduo subjetivo, abstraído da comunidade. A comunidade dos cidadãos é *pressuposta à pressuposição* do processo — é o pressuposto de um pressuposto — e enquanto ela põe o direito civil, põe o indivíduo como indivíduo da sociedade civil, como não-membro da

(43) "A *apropriação* real pelo processo de trabalho se efetua na base dessas *pressuposições* que não são elas mesmas os *produtos* do trabalho, mas aparecem como suas *pressuposições* naturais ou *dívinas*" (*Grundrisse*, op. cit., p. 376, tr. fr., op. cit., I, p. 412). "(...) *apropriação* não pelo trabalho mas como pressuposto ao trabalho" (*Grundrisse*, p. 384, tr. fr., I, p. 421). "(...) relação (*Verhalten*) de proprietário — não enquanto resultado, mas enquanto pressuposição do trabalho, isto é, da produção — (...)" (*Grundrisse*, p. 395, tr. fr., I, p. 433).

(44) *Grundrisse*, p. 384, tr. fr., I, p. 421. O texto aparece em forma negativa num parágrafo relativo à forma germânica. Marx se refere evidentemente à forma oriental.

(45) "Na forma oriental, esta *perda* (*Verlieren*) quase não é possível, senão pelo jogo de influências totalmente exteriores, pois o membro individual da comuna nunca entra em relação livre com ela, a qual poderia fazer com que perdesse o seu laço (objetivo, econômico) com ela" (*Grundrisse*, p. 394, tr. fr., I, 432).

(46) "(...) o universal que, enquanto tal, é uma *unidade que é* (*seiende Einheit*), tanto na representação como na existência da cidade e das necessidades urbanas desta, em oposição às necessidades do indivíduo, ou ainda, no seu território urbano que constitui sua existência (*Dasein*) particular, em oposição à existência (*Dasein*) econômica particular do membro da comuna" (*Grundrisse*, p. 384, tr. fr., I, p. 421). O texto opõe a unidade da formação antiga, *unidade que é*, à unidade germânica que, segundo Marx, só existiria na reunião dos indivíduos. Nesse último caso, o universal é mediado pelo individual, mas como indivíduo sujeito.

(47) Ver *Grundrisse*, p. 393, tr. fr., I, p. 430.

(48) Ver *Grundrisse*, p. 394, tr. fr., I, p. 431, 432.

comunidade. O indivíduo pressuposto, seja ele proprietário ou não-proprietário dos meios de produção, é indivíduo não objetivo, porque a relação positiva ou negativa, enquanto relação de cada proprietário, é relação contingente, e outro da relação comunitária. “Na sociedade burguesa o trabalhador, por exemplo, existe de uma maneira puramente não-objetiva (*objektivlos*), subjetiva (*subjektiv*) (...)”.⁴⁹ Mas se, num sentido, só o trabalhador é “livre”, “sem objetividade”, “puramente subjetivo” – o capitalista também é “livre”, os dois são “liberados” da comunidade, embora só um deles da propriedade, embora a propriedade do outro pelo fato da “liberação” do primeiro seja contingente para cada capitalista individual. É a propriedade que se liberou da comunidade. Ao capitalista *corresponde* uma objetividade, mas ele também não *tem* objetividade. É ela (enquanto capital) que o tem, embora a relação de substância com acidente não convenha aqui, porque ele pode se separar dela. O que significa que a “subjetividade” existe agora no objeto: “No conceito de capital está posto que as condições objetivas do trabalho -- e estas são o próprio produto do trabalho⁵⁰ -- adquirem uma *personalidade* diante do trabalho, ou, ainda, o que é a mesma coisa, que ela sejam postas como propriedade de uma personalidade estranha ao trabalhador. No conceito de capital, há o capitalista”.⁵¹ Assim, a pressuposição não é nem a da substância em relação ao acidente, nem a da universalidade a ser reposta pelo singular universalizável, mas a da singularidade abstrata. É essa diferença que um autor exprime pela distinção entre pré-condições internas e externas: “*Todos* os modos de produção nas sociedades de classe anteriores ao capitalismo recorreram à coerção extra-econômica para obter dos produtos imediatos um *surplus*. O capitalismo é historicamente o primeiro modo a retirar esse *surplus* do produtor direto de uma forma ‘puramente’ econômica (...) de sanções (*sanctions*) extra-econômicas (...) É, portanto, fundamentalmente, sempre impossível interpretá-las a partir de relações econômicas enquanto tais. Nas formações sociais pré-capitalistas, as ‘superestruturas’ do parentesco, da religião, do direito ou do Estado entram necessariamente na estrutura constitutiva do modo de produção. Elas intervêm *diretamente* na conexão (*nexus*) ‘interna’ de extração do *suplus*, enquanto que nas formações sociais capitalistas, as primeiras na história a fazer da

(49) *Grundrisse*, p. 396, tr. fr., I, p. 434. Ver também *Grundrisse*, p. 397, tr. fr., I, p. 436: “(...) o trabalhador” se encontra “lá como trabalhador livre, potência de trabalho (*Arbeitsvermögen*) sem objetividade, puramente subjetiva (...)”.

(50) A sentença intercalada deve ser lida em descontinuidade, senão o texto é subjuntivo.

(51) *Grundrisse*, p. 412, tr. fr., I, p. 451. O texto não significa que a personalidade seja a do capitalista. A personalidade é a do capital, encarnada no capitalista.

economia uma ordem separada formalmente independente, elas constituem, pelo contrário, *pré-condições externas* (*external preconditions*). Em consequência, os modos de produção pré-capitalistas não podem ser definidos *senão* através de suas superestruturas políticas, jurídicas e ideológicas, pois são elas que determinam o tipo de coerção (*coercion*) extra-econômica que os caracteriza”.⁵² Mas se é assim, pode-se falar ainda em “superestrutura” (Anderson emprega aspas uma vez), “infraestrutura” e, mesmo, como já nos perguntamos, em “modo de produção”, quando se supõe que a noção exprime a essência de todas as formações? 2) Mas essa diferença, expressa de outro modo, implica não só repensar o laço que une a relação fundamental à sua pressuposição, mas ainda em repensar a noção mesma de relação. Nos modos pré-capitalistas, a *relação fundamental*, que não é, a rigor, “de produção”, *está na pressuposição*; a pressuposição é a relação. No modo capitalista, a *pressuposição está na relação*, a relação se pressupõe a si mesma.⁵³ Ou, se se quiser, à pressuposição-relação dos modos pré-capitalistas se pode acrescentar a “relação de produção” em sentido econômico, mas esta é segunda e “abstrata” em oposição à comunidade; à relação-pressuposição do modo capitalista se pode contrapor a sua pressuposição, mas esta é negativa (em dois sentidos, conforme se considere o trabalhador ou o capitalista), contingente para cada trabalhador e para cada capitalista individual, e “abstrata” — mas abstrata não em oposição à “concreção concreta” da comunidade, mas à “concreção abstrata”, a do universal concreto (real) da forma abstrata que é o capital. O texto dos *Grundrisse* exprime a pressuposição-relação do pré-capitalismo na relação-pressuposição do capitalismo e vice-versa, pondo, assim, a contradição entre os dois. Fala-se da comunidade na linguagem que convém propriamente ao capital, à sua forma material: “A própria comunidade aparece como a primeira grande *força produtiva*”.⁵⁴ A comunidade é posta na perspectiva

(52) Perry Anderson, *Lineages of the absolutist State*, New Left Books, Londres, 1977 (1974), p. 403. *L'État absolutiste, ses origines et ses voies*, trad. fr. de Dominique Niemetz, Maspero, Paris, 1978, tomo II, p. 230. Grifo “interna” e “pré-condições ‘externas’”.

(53) “Sendo o capital e o trabalho assalariados postos como a sua própria pressuposição (...)” (*Grundrisse*, p. 403, tr. fr., I, p. 422). “(...) o capital pressuposto como condição do trabalho assalariado é o próprio (*eignes*) produto do trabalho assalariado e como condição deste, pressuposto a si mesmo, e criado pelo próprio (*selbst*) trabalho assalariado como pressuposição do próprio (*selbst*) trabalho assalariado” (*Grundrisse*, p. 403, nota; tr. fr., I, p. 441). Observar que se trata aqui do “trabalho assalariado” do qual Marx afirma nas *Teorias Sobre a Mais Valia* que ele (ou “o trabalho enquanto trabalho assalariado”) e o capital (ou “as condições de trabalho enquanto capital”) “são expressões de uma mesma relação a partir de pólos distintos” (Werke, 26, 3, op. cit., 1968, p. 482, *Théories sur la Plus-value*, trad. de Gilbert Badia e outros, Ed. Sociales, Paris, 1976, p. 578-579).

(54) *Grundrisse*, p. 395, tr. fr., I, p. 432, grifo meu.

de — em contradição com — o capital. Em expressões como esta, resta, aparece a diferença entre a comunidade e uma força produtiva (que só remete a uma força produtiva). Inversamente, Marx escreve: “Na sociedade burguesa, o trabalhador, por exemplo, existe de uma maneira puramente não-objetiva, subjetiva; mas a coisa *que está diante dele* (*die Sache die ihm gegenübersteht*) se tornou agora a *verdadeira comunidade* (*das wahre Gemeinwesen*) que ele tenta devorar, mas que o devora”.⁵⁵ Aqui é o capital que é expresso contraditoriamente como comunidade. O que separa o capital da comunidade aparece: ele é a comunidade a que devora.

Mas a diferença significa, assim, que no capitalismo a relação (que só para o capitalismo, enquanto relação fundamental, é “relação de produção”) tem uma textura radicalmente diversa, textura que exige uma outra linguagem para exprimi-la. Para exprimir esse objeto, que é uma *abstração*, *objetiva* e um *processo* (em oposição às relações que podem ser ditas concretas, subjetivas, no sentido de que seu fundamento — elas têm um fundamento — é um sujeito [coletivo], e no máximo *estão* em movimento, o movimento é predicado), foi preciso primeiro que surgisse um novo sistema de significações. Os historiadores da Antigüidade insistem, por exemplo, sobre a inexistência de uma palavra em grego — e em latim — que convenha perfeitamente a trabalho ou a mercado.⁵⁶ Foi assim necessário que surgissem novas significações que, de par com o deslizamento semântico, que precisamente as constitui

(55) *Grundrisse*, p. 396, tr. fr., I, p. 434.

(56) Consideramos útil citar longamente os historiadores. O leitor poderá ler no final desta nota, como algumas das notas posteriores. “Nem em grego, nem em latim havia uma palavra para exprimir a noção geral de ‘trabalho’ (*labour*), ou o conceito de trabalho (*labour*) enquanto ‘função social geral’ (M. Finley, *The Ancient Economy*, op. cit., p. 81, *L’Économie Ancienne*, op. cit., p. 106). “A natureza e as condições de trabalho (*labour*) da Antigüidade tornavam impossível a aparição de semelhantes idéias gerais, assim como a idéia de uma classe laboriosa” — “O grego não conhece termo que corresponda a ‘trabalho’. Uma palavra como *ponos* se aplica a todas as atividades que exigem um esforço penoso, não só às tarefas produtivas de valores socialmente úteis (...) O verbo *ergadzestai* parece especializar o seu emprego em dois setores da vida econômica: a atividade agrícola (...) e a atividade financeira (...). Mas ele se aplica também com uma nuance definida à atividade conhecida na sua forma mais geral: *ergon* é para cada coisa ou cada ser o produto da virtude que lhe é própria, de sua *aretê*. As palavras da raiz indo-européia *tek* — nos orientam em uma outra direção: trata-se desta vez de uma produção como a do artesão, de uma operação da ordem do *poiein*, da fabricação técnica, se opondo ao *pratein*, atividade natural cujo fim não é produzir um objeto exterior, estranho ao ato produtivo, mas desenvolver (*dérrouler*) uma atividade por ela mesma, sem outro fim senão o seu exercício e a sua realização (*accomplissement*). Por isso (*aussi*) a palavra *ergon*, apesar dos dois empregos que mencionamos, pode servir para marcar o contraste entre a ‘realização’ da *praxis* e o produto do trabalho poético do artesão. (...) ora, o tipo de ação que designa o termo *ergadzestai* está

como entidades abstratas ou como abstrações reificadas, ocupam o lugar do sujeito na estrutura sintática. É contra essa linguagem que voltam os primeiros críticos da economia política, os quais pretendem combater as novas condições pensando mostrar que as novas significações não correspondem a coisas.⁵⁷ Combatem o capital, mostrando que o capital, como Deus, não existe. Combate nominalista no plano das idéias — e em parte não só das idéias — o qual é o outro lado do combate fetichista dos operários que destróem máquinas: aqui o capital não é significação convencional, mas, pelo contrário, é em si mesmo objeto material.^{57a} Marx assumirá essa nova linguagem como linguagem-de-verdade. O paralelismo com a teologia e com o que Marx chama de metafísica, paralelismo que Marx admite como os críticos nominalistas, não será, porém, motivo para desqualificá-la. A teologia e a metafísica serão investidas no real, o imaginário será imaginário objetivo, o discurso teológico e metafísico será, de certo modo, justificado pelo capitalismo, em vez de desqualificar o capitalismo a partir do discurso teológico: "(...) a mercadoria é uma coisa muito complicada, cheia de sutilezas metafísicas e de caprichos teológicos".⁵⁸ Mas não é apenas um novo léxico que aparece, também uma nova sintaxe. *A dialética é essencialmente essa nova sintaxe*. O capital só se define por juízos e encadeamentos de juízos que a lógica do entendimento desconhece. Por isso, ele aparece como objeto *imaginário* ou então como objeto *material*. O capital é mercadoria, o capital é dinheiro, o capital é mercadoria, etc. O sujeito "capital" é

ligado ao domínio do *prateir*; ele se opõe ao *poiein* como o *ergon* contrasta com o *poiema* (...)” (J. P. Vernant, *Mythe et Pensée chez les Grecs, Études de Psychologie historique*, 2, “Travail et Nature dans la Grèce Ancienne”, Maspero, Paris, 1965, p. 197, 198). — “(...) a palavra ‘mercado’ (...) utilizada abstratamente (...) é intraduzível em grego ou em latim” (M. Finley, *The Ancient Economy*, op. cit., p. 22, *L’Économie ancienne*, op. cit., p. 22). — Visando não à diferença entre as formas antigas e o capitalismo, mas à que separa as formas originárias das sociedades antigas em que se anuncia ou em que já há ruptura, Marx se refere também a um deslizamento semântico: “Propriedade (*Eigentum*) não significa, pois, originariamente senão a relação (*Verhalten*) do homem com as suas condições naturais de produção, enquanto elas lhe pertencem, enquanto elas são suas, enquanto são *pressupostas* com a sua *própria existência*” (*Grundrisse*, p. 391, tr. fr. I, p. 428). “Propriedade (*Eigentum*) significa, portanto, *pertencer* (*Gehören*) a uma tribo (comunidade) (ter nela uma existência (*Existenz*) subjetiva-objetiva) e pela mediação da relação dessa comunidade com o solo, [pertencer] à terra como seu corpo inorgânico (...)” (*Grundrisse*, p. 392, tr. fr. I, p. 429).

(57) Ver sobre esses críticos nosso texto “Sobre o jovem Marx” em *Discurso*, n. 13, 1983.

(57a) Parece, entretanto, que o chamado movimento ludista teve, pelo menos, um sentido bastante diferente do que supõe a interpretação tradicional. Ver sobre isto E. P. Thompson, *The Making of the English Working Class*, Penguin, 1970 (1963), sobretudo p. 598 a 659.

(58) *Werke*, 23, *Das Kapital* I, op. cit., p. 85; *Pléiade*, op. cit., I, p. 604, 605.

conservado, mais do que isto, constituído pela “supressão” constante de um predicado pelo outro. O capital é a mercadoria “suprimida” em dinheiro, o dinheiro “suprimido” em mercadoria... O capital está nessa supressão constante, no *intervalo da negatividade* entre a mercadoria e o dinheiro. Não na mercadoria, nem no dinheiro.⁵⁹ Poder-se-ia pensar que se passarmos à fórmula que exprime a expansão do capital, a qual é, evidentemente, constitutiva da noção de capital — o capital é “valor que se valoriza a si mesmo”,⁶⁰ —, teríamos de novo uma definição tradicional por gênero e diferença. Tal seria o caso se “que se valoriza a si mesmo” fosse predicado do sujeito “valor”.⁶¹ Mas “que se valoriza a si mesmo” não é um predicado de “valor” *mas o seu sujeito*. “Valor” é o seu predicado. O que se valoriza a si mesmo, o capital é valor, enquanto mercadoria ou dinheiro. E de par com a natureza desse predicado, que não exprime inerência, é ao mesmo tempo a pressuposição de “que se valoriza a si mesmo”. O capital é dinheiro⁶² que se “desenvolveu” e ultrapassou os seus limites: como vimos, este “é” exprime o devir. O que distingue a definição em termos de “valor que se valoriza a si mesmo” da definição anterior é que aqui se põe entre parênteses a diferença entre mercadoria e dinheiro, a diferença qualitativa entre as duas formas de manifestação do capital, cuja negação sucessiva constitui o capital. A noção de valor⁶³ não exprime essa diferença, exprime antes uma indiferença entre as duas formas. Mas essa indiferença, que aponta antes para a unidade contraditória dos dois, não implica imobilismo porque se introduz a diferença quantitativa. Aqui o sujeito não é apenas movimento, mas movimento *reduzido* ao crescimento quantitativo. Movimento-Sujeito quantitativo, Processo-crescimento, como antes tínhamos Processo-autoconservação. Se no primeiro caso é como se, em “X se move”, “se move” fosse o sujeito e “X” o predicado, aqui é como se, em “X aumenta de 2 para 3”, “aumenta de 2 para 3” fosse o sujeito e “X” o predicado. O sujeito é a *diferença de quantidade*, o acrescimento Δ .

Essa nova maneira de dizer, que corresponde a um novo objeto,

(59) Como já vimos, “mercadoria” e “dinheiro” não são a rigor atributos do capital, não o são no sentido da inerência, mas também não se trata de juízo de reflexão, em que o sujeito “passa” no predicado.

(60) *Werke*, 23, *Das Kapital* I, op. cit., p. 329: “(...) o processo de vida do capital só consiste no seu movimento como valor que se valoriza a si mesmo”. Tradução Roy em *Pléiade*, op. cit., p. 846, muito modificada.

(61) Comparamos aqui a expressão (o capital é) “valor que se valoriza” com a expressão “o capital é mercadoria (...) dinheiro (...) mercadoria (...)”.

(62) Ele, mesmo, o dinheiro, forma equivalente — “desenvolvida” — do valor da mercadoria, forma que ultrapassa, portanto, os limites da mercadoria.

(63) Comparamos aqui a expressão: “o capital é valor (que se valoriza a si mesmo)” com a expressão “o capital é mercadoria (...) dinheiro (...) mercadoria (...)”.

é a *dialética*. O marxismo vulgar escamoteia essa nova linguagem reduzindo-a, em sentido pejorativo, à linguagem corrente ou à linguagem científica corrente. Ele “subrepta” a linguagem dialética, em benefício da linguagem do entendimento. Com isto — para voltar ao nosso problema — no nível da *forma*, as formações capitalistas são pensadas à maneira das formações pré-capitalistas, cuja expressão, em princípio, *não exige mais do que as formas clássicas do juízo*, as formas lógicas clássicas. Assim, o capitalismo é pensado — ou antes não pensado — fazendo-se abstração das formas lógicas que lhe correspondem. O capitalismo é, assim, “achatado” (*aplati*), no plano da forma, ao nível do objeto que não tem as particularidades do capitalismo. Ele é lido na lógica do pré-capitalismo, e, nesse sentido, reproduzido ao pré-capitalismo. Mas a esse movimento de redução no plano da forma corresponde um movimento inverso no plano do conteúdo. Se no nível da forma se projeta de certo modo o pré-capitalismo no capitalismo, porque se lê esse último com a lógica não-dialética que corresponde ao primeiro, no nível do conteúdo é o capitalismo que é projetado sobre o pré-capitalismo. Com efeito, o marxismo vulgar se caracteriza também, e inversamente, por uma outra (e a mesma) homogeneização da história, cujo segredo é a projeção do que é especificamente capitalista sobre o pré-capitalismo e, assim, sobre o conjunto da história. Se ele tenta entender o capitalismo fazendo abstração da sua originalidade, digamos, formal, tenta entender o pré-capitalismo projetando sobre ele a originalidade material do capitalismo. Assim, por um movimento inverso de projeção da forma do passado sobre a forma do presente e de projeção do conteúdo do presente sobre o conteúdo do passado, o marxismo vulgar reduz a originalidade lógica do objeto capitalista e generaliza a sua originalidade material. Por essa dupla anfíbolia, da forma e do conteúdo, a diferença desaparece e a apresentação da história se perde em totalização.

3) Mas, se até aqui utilizamos as noções de forma e conteúdo, é preciso introduzir a diferença entre *forma e matéria*. Se capitalismo e pré-capitalismo se distinguem pela natureza da pressuposição e pelo teor da relação, eles podem ser diferenciados também a partir da relação matéria e forma. Há uma diferença essencial entre capitalismo e pré-capitalismo no que se refere ao progresso técnico e em geral ao aumento da produtividade. Algum aumento de produtividade não é fenômeno exclusivo do capitalismo. Ele existe tanto no modo antigo como no modo medieval (para nos limitarmos a esses dois casos). No mundo antigo, os progressos foram, entretanto, limitados.⁶⁴ Na sociedade feudal,

(64) “Na sua fase ascendente, nenhum modo de produção foi jamais isento de progressos materiais, também o modo de produção fundado na escravidão no tempo de seu maior desenvolvimento conheceu progressos importantes no equipamento econômico utilizado no interior da nova divisão do trabalho que ele oferecia. Entre estes, convém citar a generalização de vinhas e oliveiras com um rendimento

mais elevado, a introdução dos moinhos rotativos para a semente e uma melhoria da qualidade do pão. Os lagares de rosca apareceram, o sopro do vidro se desenvolveu e os meios de aquecimento se aperfeiçoaram; as rotações, os conhecimentos botânicos e a drenagem dos campos progrediram também, provavelmente. Não se pode falar, pois, de uma parada pura e simples da técnica do mundo antigo, embora não se tenha produzido jamais invenções agrupadas capazes de fazer com que a economia antiga avançasse em direção a forças de produção qualitativamente novas. Retrospectivamente, nada é mais impressionante, em comparação, do que a estagnação da Antiguidade em matéria de tecnologia em todos os campos. Basta comparar os seus resultados durante os oito séculos de sua existência, do nascimento de Atenas à queda de Roma, aos do mundo feudal, no decurso de um período de amplitude equivalente, para perceber a diferença entre uma economia relativamente estática e uma economia dinâmica. Mais impressionante ainda, bem entendido, é o contraste, no interior do próprio mundo clássico, entre a vitalidade cultural da sua superestrutura e o progresso vegetativo da sua infra-estrutura: a tecnologia manual da Antiguidade é acanhada e primitiva não só em relação aos critérios externos da história posterior, mas sobretudo em relação ao seu próprio firmamento intelectual que, na maioria dos seus aspectos essenciais, é bem mais elevado do que o da Idade Média” (Perry Anderson, *Les Passages de l'Antiquité au Féodalisme*, op. cit., p. 27, 28). “Eles [os grandes proprietários rurais] dependiam tanto [quanto os camponeses] de uma tecnologia limitada e bem estática, baseada no ciclo de alqueive de dois anos (*two year fallow cycle*), e pelos custos elevados do transporte por terra. (...) Houve melhorias de uma forma ou de outra no decorrer da Antiguidade, especialmente no período romano clássico, em drenagem e irrigação, nos instrumentos (*tools*) e mós (*mill-stones*), na seleção de sementes, mas eles foram marginais, porque, para retomar o resumo de nossa principal autoridade em métodos agrícolas romanos, os modelos de uso da terra e os métodos de cultura (*tillage*) permaneceram idênticos. Como na indústria antiga, se enfrentaram (*met*) novas necessidades através da transferência de velhas técnicas” (K. D. White - *Roman Farming*, London, 1970, 452. (...)) Cf Jardé, *Cereales*: “A agricultura grega em geral, a cultura dos cereais em particular, mal se modificaram durante os tempos históricos. É por uma ilusão (...) que se representou a agronomia grega em perpétuo progresso”. Mas não há nada de misterioso a propósito dessa ‘estagnação’, nenhuma razão séria para não acreditar nela: grandes rendimentos, absenteísmo e a psicologia, que o acompanha, de uma vida de ócio (*its accompanying psychology of the life of leisure*), de propriedade da terra como não-ocupação, e quando ela era praticada, locação e sub-locação em forma fragmentária (*in fragmented tenancies*) tudo [isto] combinado para bloquear qualquer busca de melhorias radicais” (Finley, *The Ancient Economy*, op. cit., p. 108, 109 e n. 40, p. 201. *L'Économie Antique*, op. cit., p. 143, 144.). — “Os gregos e os romanos herdaram um corpo considerável de técnicas e conhecimentos empíricos, que eles exploraram bem na medida em que convinha aos seus valores particulares, e aos quais eles acrescentaram a engrenagem e o parafuso (*the gear and the screw*), o moinho rotativo e o moinho hidráulico, o sopro do vidro, o cimento, a fundição do bronze *en creux* (*hollow bronze-casting*), a vela latina e alguns mais. Houve refinamentos e melhorias em várias esferas. Mas não houve muitas inovações autênticas depois do 4.^o e do 3.^o século a. C. e houve bloqueios efetivos (*effective blocks*). Estes últimos foram postos em dúvida por muitos historiadores por alguma razão estranha, mas há dois que resistem absolutamente e os dois afetam atividades essenciais e rentáveis. O primeiro foi nas minas, sobretudo nas províncias do oeste e do norte onde a linha de água subterrânea (*ground water line*) criava freqüentemente grandes dificuldades; ninguém encontrou um meio [que pudesse] melhorar (*to improve on*) o despejo manual pela roda hidráulica acionada por um pedal e talvez o parafuso de Arquimedes com fins de drenagem; um procedimento tecnicamente tão simples como a bomba em cadeia (*chain-pump*) com força animal não está atestado. O segundo exemplo é mais generalizado. A energia da Antiguidade era a energia muscular dos homens e dos animais; os Antigos navegavam graças aos ventos e construíram cataventos complicados, mas nunca um moinho de vento” (Finley, *The Ancient Economy*, op. cit., p. 146, 147, tr. fr., op. cit., p. 197).

pelo contrário, ocorrem progressos importantes.⁶⁵ E é interessante, como foi assinalado, que para o caso de certas invenções há uma distância entre a data da sua aparição esporádica e a da sua utilização geral: se se considerar o sistema feudal da Europa ocidental como aquele que existe do século X ao século XIV, a aparição esporádica de tais invenções é anterior ao feudalismo e elas foram retomadas por ele.⁶⁶ Mas, no interior do modo de produção capitalista, temos um fenómeno essencialmente diferente: há um processo constante de invenção e utilização de novas técnicas. Essa diferença, e mesmo a diferença entre o capitalismo, a sociedade antiga e a sociedade feudal, pode ser expressa pelos conceitos de matéria e forma. Cada modo de produção (aqui nos referimos propriamente à produção) pressupõe certas bases materiais, com o que queremos dizer que cada modo no seu início se estabelece sobre certas bases materiais. Para o pré-capitalismo, pode-se dizer, em geral, que a nova forma social permite certas modificações nessa base material. Ou que, sob essa nova forma social, se operam certas modificações da base

(65) "O resultado tangível dessas pressões dinâmicas inerentes à economia feudal no ocidente foi o de aumentar de um modo considerável o volume total da produção (...) (...) a melhoria dos rendimentos foi objeto de estimativas um pouco mais precisas, embora prudentes, por parte dos historiadores. Duby estima que entre o século IX e o século XIII a relação sementeira/colheita atingiu entre dois e meio e quatro para um, e a parte da colheita deixada ao produtor deve ter de fato dobrado: (...) uma grande mutação da produtividade, a única da história antes das revoluções (*bouleversements*) dos séculos XVIII e XIX, se produziu no campo da Europa Ocidental entre a época carolíngia e a beira do século XIII' (Georges Duby, *L'Économie rurale et la vie des campagnes dans l'occident médiéval* (...), Aubier, 1962, I, p. 190). '(...) a agricultura medieval tinha atingido, no fim do século XIII, um nível técnico equivalente ao das épocas que precederam imediatamente a revolução agrícola' (id., p. 189)" (P. Anderson, *Les Passages...*, op. cit., p. 207).

(66) "As novas relações de produção rurais permitiram um crescimento impressionante da rentabilidade agrícola. As inovações técnicas que são os instrumentos materiais deste progresso são essencialmente a utilização do arado e do ferro para a lavra, a coleira de atrelar (que faz do cavalo um animal de tiro), o moinho hidráulico que fornece força motriz, a margagem para a melhoria dos solos e a rotação trienal das culturas (...) na realidade, há uma decalagem de uns dois ou três séculos entre a primeira aparição esporádica na Alta Idade Média e o momento em que elas formarão um sistema distinto que se impõe no curso da Idade Média. Com efeito, é somente o estabelecimento e a consolidação de novas *relações sociais de produção* que podia assegurar a sua aplicação no domínio geral" (P. Anderson, *Les Passages de l'Antiquité au Féodalisme*, op. cit., p. 199, 200). Essa decalagem de dois ou três séculos, para o moinho hidráulico pelo menos, é entre a aparição esporádica e a generalização, não entre a *invenção* e a generalização. Sobre a invenção do moinho hidráulico, ver P. Anderson, op. cit., p. 86, 87 e 299; J. P. Vernant, op. cit., p. 229, n. 9 e Paul Marie Duval "L'apport technique des romains" in *Histoire Générale des Techniques*, sob a direção de Maurice Dumas, I: *Les origines de la civilization technique*, P. U. F., Paris, 1962, p. 243.

material. Ou diferenciando, no interior das formas pré-capitalistas: sob a forma antiga clássica se operam certas (poucas) modificações materiais. Para a sociedade feudal, considerando o que foi observado anteriormente, dir-se-ia que a forma social *repõe* no interior do sistema formas materiais descobertas ou utilizadas anteriormente. Ela retoma invenções mais ou menos antigas, e utilizadas até então de modo só excepcional (deve haver também técnicas que surgem no interior dela). Mas para o caso do capitalismo deve-se dizer que é a própria forma social (o capital) que *se repõe enquanto forma* no nível material. Se, nas formações pré-capitalistas, a forma social permite certas modificações na base material sobre a qual ela se estabeleceu — e no caso do feudalismo até as promove (outra maneira de expressar a reposição “externa” que nela se opera) — no modo de produção capitalista a forma social *se imprime* no processo material. Há aqui e só aqui reposição *da* forma sobre a matéria. O sistema em que a forma econômica se autonomiza é também em que a base material é mais radicalmente “derivada”. Por estranho que isto possa parecer ao marxismo vulgar, no capitalismo se a *forma* econômica tem um máximo de autonomia, a base material é a mais determinada pela forma econômica, portanto, pela forma social. — Essa reposição da forma na matéria se constata em dois planos: por um lado, na situação do trabalhador direto em relação aos meios de trabalho, no processo de trabalho: a subordinação material que faz o trabalhador um *apêndice (Anhängsel)* diante da forma material do capital⁶⁷ *recobre* a subordinação formal que no plano formal já fazia dele um *suporte (Träger)* do capital. Mas a forma se imprime na base material também em outro sentido, na realidade ligado ao primeiro. Se o capital como forma é não só movimento incessante, mas movimento incessante em expansão, a forma material do capital se apresentará também como um movimento constante (aqui quantitativo e qualitativo: também qualitativo porque, como se dirá num instante, a mudança qualitativa no plano material é condição necessária, a partir de certo ponto, para o crescimento qualitativo no plano da forma). Nesse sentido, o que caracteriza o capitalismo não é propriamente o fato de repor uma nova base material que lhe é adequada — a grande indústria, o sistema de máquinas, que vem substituir a base material não adequada no capitalismo “formal”. A reposição característica do capitalismo consiste menos na re-posição de uma *nova base*, em que a forma se imprime, do que na re-posição de um movimento constante da base ou, melhor ainda, *como* base, de uma base que a rigor

(67) “Na manufatura os operários constituem os membros de um mecanismo vivo. Na fábrica existe um mecanismo morto independente dos trabalhadores, e estes são incorporados a ele como apêndices vivos” (*Werke I, Das Kapital*, op. cit., p. 445, *Pléiade*, op. cit., I, p. 955, falta exatamente o termo “apêndice”).

não é mais uma, porque está em — ou é — *revolução (bouleversement)*. Revolução no interior de cada forma material (em sentido específico), de cada época tecnológica, a partir do capitalismo de grande indústria, mas também revolução no sentido de que a forma comporta e impõe várias épocas tecnológicas — a cada uma das quais corresponde uma forma capitalista particular.⁶⁸ A partir de certo nível de desenvolvimento, o sistema não pode se expandir sem a revolução técnica ou, antes, a instauração da revolução técnica “permanente”: o sistema de formas em sentido geral exige uma mutação formal e essa mutação só é possível por uma mutação da base material que é “impressão” da forma na matéria e, por isso mesmo, na medida em que a forma é devir, passagem da base material de *ser* a *devir*. Em que medida essas considerações convêm a todas as mudanças operadas no interior do capitalismo, veremos em parte na continuação deste texto.

Esta impregnação da matéria pela forma está na base não do fetichismo em geral, porque há um fetichismo da mercadoria e do dinheiro, mas da sua forma mais desenvolvida, o fetichismo do capital.⁶⁹ *O fetichismo é, de certo modo, o mundo encantado no interior do mundo desencantado*. No capitalismo, a forma econômica se autonomiza em relação às outras formas sociais. Por outro lado, a natureza perde a sua aura de objeto sagrado para ser encarada como puro objeto de *utilidade (Nützlichkeit)*. Convém citar *in extenso* um texto longo dos *Grundrisse* a respeito, porque o tema pode parecer pouco característico do pensamento de Marx, e a noção de utilidade incompatível com a idéia de uma produção não para o valor de uso (*Gebrauchswert*) mas para o valor: “Assim, pois, como a produção fundada no capital cria a indústria universal — isto é, o sobretrabalho e o trabalho criador de valor —, ela cria, por outro lado, um sistema de exploração universal das propriedades *naturais* e humanas, um *sistema da utilidade universal (System der allgemeinen Nützlichkeit)*, do qual a própria ciência aparece como suporte tanto quanto todas as qualidades físicas e espirituais, enquanto que nada, fora desse círculo da produção social e do intercâmbio, aparece como superior-em-si (*An-sich-Höheres*), justificado-por-si-mesmo (*Für-sich-selbst Berechtigtes*). Assim, é somente o capital que cria a sociedade civil burguesa (*bürgerliche Gesellschaft*) e a *apropriação universal da natureza* como da própria conexão social (*des gesellschaftlichen*

(68) Havíamos anunciado em fins dos anos 70 um trabalho sobre as *novas formas do capitalismo*, trabalho que fazia parte da introdução geral a *Marx: Lógica e Política*, a qual tomará lugar num dos volumes da série.

(69) Para os diferentes “graus” do fetichismo, ver W, I 23, *Das Kapital*, op. cit., p. 97, *Pléiade*, op. cit., p. 617-618, tradução que se afasta bastante do original.

Zusammenhangs selbst) pelos membros da sociedade. De onde a grande influência civilizadora do capital. (*Hence the great civilising influence of capital*); a produção por parte dele de um grau de sociedade (*Gesellschaftsstufe*), diante do qual todos os outros graus anteriores aparecem só como *desenvolvimentos locais* (*lokale Entwicklung*) da humanidade e como *idolatria da natureza* (*Naturidolatrie*). É somente [com ele] que a natureza se torna *puro objeto para o homem* (*rein Gegenstand*), pura coisa da utilidade (*rein Sache der Nützlichkeit*); [que] ela deixa de ser reconhecida como *poder para si* (*Macht für sich*); e [que] o próprio conhecimento teórico de suas leis autônomas só aparece como uma astúcia, para *submetê-la* às necessidades humanas (*den menschlichen Bedürfnissen*), seja como objeto de consumo, seja como meio de produção. Conforme esta sua tendência (*Tendenz*), o capital se impele tanto por sobre todas as barreiras e preconceitos nacionais, como por sobre a *divinização da natureza* (*Naturvergötterung*), e a satisfação tradicional das necessidades existentes, circunscrita modestamente (*selbstgenügsam eingepfählte*) no interior de limites (*Grenze*) determinados, e a reprodução do antigo modo de vida. Ele é destrutivo diante de tudo isto e revoluciona constantemente (*beständig revolutionierend*), derruba todos os obstáculos (*alle Schranken niederreißen*) que freiam o desenvolvimento das forças produtivas, a ampliação das necessidades, a multiplicidade da produção e a *exploração e o intercâmbio das forças naturais e espirituais*".⁷⁰ Retirar ao objeto natural a aura da divindade e fazer dele puro objeto de utilidade, não significa privilegiar o valor de uso, mas o conteúdo. Se o objeto passa a ser visto, então, também como "objeto de consumo", trata-se de consumo no interior de um sistema em que só a produção e o intercâmbio são "justificados-por-si-mesmos" (a ampliação das necessidades tem o mesmo sentido). O objeto de consumo é suporte de valor como os meios de produção (que, por outro lado, são utilizados no processo de criação de valor pelo trabalho). De objeto para si, o objeto natural se transforma em objeto para outro: este outro seria o homem, mas o homem é ele próprio objeto para outro, e este outro é a produção visando à valorização do valor. Assim, a dessacralização da natureza não é propriamente humanização dela. É desumanização, mas agora no interior da história do "homem". Um pouco como o discurso hegeliano, como foi mostrado, não desmistifica o culto da natureza em benefício do antropológico, mas em benefício de um outro,

(70) *Grundrisse*, op. cit., p. 313, trad. fr., op. cit., I, p. 348, 349. Marx grifa "superior-em-si", "desenvolvimentos locais" e "idolatria da natureza".

que em Hegel é o espírito.⁷¹ — A acrescentar, mas isto vai junto, que o objeto natural é visto a partir do objeto artificial e não o contrário. Não é o mecanismo que é visto como natureza, mas a natureza que é vista como um mecanismo.^{71a} É no interior dessa abstração, que é duas vezes um “desencanto” (o do econômico, que se libera das significações sociais comunitárias, “concretas”, e a do natural que é “desdivinizado” e pensado a partir do artificial) que se dá o “encantamento” em que consiste o fetichismo. O social abstrato, efetivamente reificado, e que impregna efetivamente os instrumentos de trabalho, é projetado sobre o objeto natural ou artificial, objeto que também já é “abstrato”. O fetichismo é o mundo encantado que só é possível a partir dessa dupla operação de desencantamento.

No mundo antigo, o econômico não se autonomiza como abstração, não se separa das relações sociais “concretas”. Quanto ao objeto material, enquanto objeto natural, e a atividade que lhe corresponde eles não são reduzidos ao objeto da pura utilidade ou à atividade útil: (...) “à cultura da terra não é ela própria senão um culto, instituindo o mais justo comércio com os deuses. ‘A terra, sendo uma divindade, ensina a justiça àqueles que são capazes de aprendê-la. É àqueles que a cultivam [—] (ou que lhe prestam algum culto, *terapeiousei*) [—] melhor que ela concede em troca o maior bem’ (*le plus de bien*)”.⁷² Quanto à atividade artesanal, embora, segundo Vernant, seja necessário distinguir aqui, diferentemente do caso da agricultura, o seu estatuto na época arcaica do

(71) Por aí se vê, diga-se de passagem, como não só a partir do problema do homem (na relação do capitalismo com o “homem”) como também a partir do problema da natureza (na relação do capitalismo com a natureza), o discurso hegeliano “serve” para pensar o estatuto particular das significações sociais no capitalismo. O nível que se considera aqui, diga-se ainda de passagem, não é nem sintático nem propriamente ou especificamente semântico (níveis no interior dos quais discutimos a relação Marx-Hegel. Ver nosso texto mencionado “Sobre o jovem Marx”, *Discurso* n. 13), mas se refere propriamente à textura da significação, ao tipo de significação enquanto tal.

(71a) Gérard Lebrun escreve a propósito de Aristóteles: “(...) é a finalidade natural que se reencontra no fundo de finalidade artificial (...)”; e a propósito de Descartes: “(...) em Descartes (...) o primeiro termo é suprimido: a ‘fisis’ não tem mais sentido” (Gérard Lebrun, *Kant et la fin de la Métaphysique, Essai sur la Critique de la Faculté de Juger*”, Armand Colin, Paris, 1970, p. 789).

(72) J. P. Vernant, *Mythe et Pensée chez les Grecs*, études de psychologie historique, “Travail et nature dans la Grèce Ancienne”, op. cit., p. 204. A citação é da *Economica* de Xenofonte (V, 12).

seu estatuto posterior,⁷³ por um movimento inverso ao dos modernos, ela é projetada na *fisis*: “A obra (...) que o artesão produz pela sua *poiesis* não é um objeto natural. Assim como não são naturais os processos de fabricação que definem para cada especialista as regras de sua *tecne* (...) Mas esta oposição incide sobre um aspecto limitado da atividade fabril: a produção humana obedece a uma finalidade inteligente, enquanto que os processos naturais se realizam (*accomplissent*) ao acaso e sem previsão. Quanto ao resto, a operação do artesão *permanece inscrita no quadro da natureza*: ele não aparece como um artífice destinado a ‘transformar a natureza’ e instituir uma ordem humana. /A *tecne* visa, com efeito, produzir uma matéria, um *eidos* como a saúde ou uma casa. Esta produção supõe a efetivação (*la mise en oeuvre*) uma *dinamis*, da qual a *tecne* é, de certa maneira, o modo de usar. Enquanto em Descartes o artesão conhece o seu ofício (*métier*) porque ele compreende o mecanismo da sua máquina, a *tecne* consiste em saber utilizar como convém e quanto convém uma *dinamis* que não é concebida diferentemente quando se trata de uma *força natural* ou de um *instrumento fabricado* (...) (...) É (...) no interior de um quadro estrito que a arte tem poder e eficácia. E nesse quadro, precisamente, ele é ‘natureza’ (...) o trabalho artesanal não é da ordem daquela ‘fabricação humana’ em que o homem, tomando consciência da sua oposição à natureza, se propõe humanizá-la por artifícios indefinidamente aperfeiçoados. Na sua produção, o artesão vê, pelo contrário, a sua própria atividade se ‘naturalizar’”.⁷⁴ Mas essa naturalização da atividade do artesão não dá nenhuma aura à sua atividade. Lá onde todo trabalho não é desvalorizado, só a agri-

(73) Segundo Vernant, o artesão aparece na época arcaica como um mago. Mais tarde, ele tomará a figura que descrevem as citações do texto. Haveria, assim, no que se refere à atividade artesanal, uma ruptura, que não ocorre para a agricultura: “Assim como se sentia, nas atitudes psicológicas investidas na agricultura, uma continuidade desde os tempos arcaicos, assim, para o trabalho dos artesãos, se marca a ruptura da Cidade com um passado lendário” (Vernant, op. cit., p. 207).

(74) E ainda: “(...) Esta ‘Naturalização’ das técnicas artesanais se exprime de maneira impressionante (*saisissante*) nos textos em que Demócrito as assimila sistematicamente às operações da natureza. Do mesmo modo, o tratado ‘heraclitiano’ *Do Regime* assimila todas as técnicas às atividades que se exercem naturalmente no corpo humano e no mundo. Por exemplo, os tecelões ‘procedem circularmente, tecem e terminam de uma parte a outra (*de bout en bout*): é a circulação do corpo... Os ourives lavam e fundem o ouro em fogo brando ‘como o grão, em fogo brando, pega no corpo (*prend dans le corps*)’, etc. É assim que todas as artes participam da natureza humana’ *Do Regime*, 24” (id., p. 214). “(...) O objeto fabricado obedece, com efeito, a uma finalidade análoga à do ser vivo: sua perfeição consiste na sua adaptação à necessidade com vistas à qual ele foi produzido” (id., p. 215).

cultura é investida de uma significação superior.⁷⁵ Temos, assim, um quadro oposto ao da modernidade capitalista: forma econômica imbricada nas formas sociais “concretas” (comunitárias), investimento divino na natureza, certa aura do trabalho agrícola, naturalização do trabalho artesanal. Vernant escreve que os gregos separam *fisis* e *nomos*, sem que haja lugar para uma terceira possibilidade: “O domínio do ‘artífice’ é outro: ele define as atividades que só criam (*enfantent*) ficções, como fazem no seu ofício esses ilusionistas que são os sofistas ou os banqueiros. O trabalho dos artesãos, que se opunha à agricultura, sentida [como] mais natural, se integra também na ordem da natureza e contrasta com a crematística, como a *fisis* com o *nomos*. Mas, entre a *fisis* e o *nomos*, não há lugar para a produção de uma obra que, embora inteiramente real, apareceria como puramente humana. O homem não é ainda suficientemente distinguido da natureza para que a sua ação possa se separar dela sem cair com isto mesmo do lado da convenção” (id., p. 214, 215). É como se faltasse na Antigüidade um terceiro nível de significações, e a rigor um duplo nível, precisamente o que vai caracterizar a modernidade capitalista. Por um lado, e é sobretudo isto que assinala Vernant, o da produção artificial e, entretanto, plenamente real. O da produção material humana, como produção real. Mas, ao mesmo tempo, entre o que existe *fisei* e o que existe *nomos*, entre o natural e o convencional, falta também a camada intermediária, não só como camada material (o artificial) mas como o quase-natural das significações objetivas da sociedade burguesa e capitalista. A novidade do capitalismo é a produção dessa camada de significações que não é nem natural nem artificial ou que é natural-artificial (*fisei-nomos*). O fetichismo — que tem como contrapartida o convencionalismo, o que se esquece fre-

(75) Sobre a desvalorização do trabalho em geral: “Entretanto, a própria insistência com que Xenofonte assinala essas diferenças [entre o trabalho do agricultor e o do artesão] faz supor que em outros meios elas eram contestadas (...) Despojado do seu privilégio religioso, o trabalho da terra perde ao mesmo tempo a sua dignidade particular (...) Ocorre que a agricultura seja apresentada como um tipo de atividade ‘conforme à natureza’ na qual o homem pode exercer segundo a justiça a sua virtude ativa; outras vezes, se faz disto uma atividade inteiramente contrária à natureza do homem livre, uma ocupação ‘servil’ tanto quanto (*au même titre que*) os ofícios do artesão. (...) Comparar-se-á por exemplo, *Economica* 1343 a 25, sg., e *Política* 1330 a 25, sg. (Vernant, op. cit., p. 204, 5). Em *Economie et Sociétés en Grèce Ancienne* (A. Colin, Paris, 1972), M. Austin e P. Vidal-Naquet vão mais longe nessa direção: “É preciso notar (...) que o trabalho nunca adquiriu para os gregos valor positivo intrínseco. Procurar-se-á em vão em toda a literatura grega os traços de uma verdadeira ideologia do trabalho (...). Em *Os trabalhos e os Dias*, Hesíodo prega sem descanso ao seu irmão Perses a necessidade do trabalho para escapar à miséria: ele não se elevará de lá a uma verdadeira valorização do trabalho” (p. 27).

qüentemente⁷⁶ — e o convencionalismo são precisamente falsas leituras do capitalismo em termos de natureza ou de convenção. Mas é a “sintaxe” dialética que precisamente permite “suprimir” naturalismo e convencionalismo, e isto no sentido mais rigoroso. O juízo de conceito do tipo “o capital é dinheiro”, “o capital é mercadoria”, permite pensar uma significação social que se tornou sujeito, que se “comporta”, portanto, como se fosse um objeto animado: uma quase-*fisis*.⁷⁷ Por outro lado, o juízo que exprime passagem da matéria à forma para a qual ela é matéria adequada, por exemplo, “o ouro é... dinheiro”,⁷⁸ permite evitar a naturalização (fetichismo) que leria o juízo como se ele exprimisse inerência (o dinheiro como predicado do ouro) e o convencionalismo que recusaria toda possibilidade de validação do juízo senão como uma ligação convencional e, portanto, sem necessidade. É a dialética que permite ir além da dualidade *fisis* e *nomos*. Ela é a linguagem (a semântica geral e a sintaxe) — a dialética de Marx talvez seja a semântica “específica” — da quase-*fisis*.

Mas, se o fetichismo é a projeção da quase-*fisis* na *fisis* (ela mesma

(76) “O processo de troca dá, à mercadoria que ela transforma em dinheiro, não o seu valor, mas a sua forma de valor específica. A confusão entre as duas determinações conduziu (*verleitetete*) a considerar o valor do ouro e da prata como *imaginário*. Como o dinheiro, em determinadas funções, pode ser substituído por si mesmo, nasceu o outro erro, [o de que] ele é *puro signo*. (...) (...). Mas, ao qualificar como puros signos o caráter social que as coisas (*Sachen*) recebem ou o caráter de coisa (*sachliche*) que as determinações sociais do trabalho recebem (...), se as qualifica ao mesmo tempo como *produtos arbitrários da reflexão* (*Willkürliche Reflexionsprodukt*) dos homens. Esta era a maneira apreciada pelo iluminismo do século XVIII para, pelo menos, eliminar provisoriamente o [aspecto] estranho (*Fremdheit*) das configurações enigmáticas das relações sociais, cujo processo de surgimento ainda não se podia decifrar” (W, 23, *Das Kapital*, I, op. cit., p. 105-106, *Pléiade*, op. cit., p. 627-628, grifo meu). Ver comentário a respeito in *Marx: Lógica e Política*, I, op. cit., p. 169-171 e 217-218, n. 79.

(77) Embora se trate aqui da forma econômica e lá da atividade econômica material, compare-se essa “animação” do social (aqui se trata não do fetichismo mas da quase-vida que o social reificado adquire efetivamente e que o discurso dialético descreve) com o movimento contrário indicado no texto *Do Regime*, em que significações “humanas” em geral (no caso a atividade técnica) não são elevadas à vida mas reduzidas à vida. Na modernidade capitalista, o natural é artificializado, mas o social ganha a forma natural até se apresentar como uma quase-vida (o Sujeito). O fetichismo faz dessa quase-natureza uma natureza. Na Antigüidade, o movimento é, por um lado, de redução do artificial ao natural, mas o natural é “elevado” ao social-político e os dois ao divino.

(78) Ver sobre esse juízo *Werke*, 23, *Das Kapital*, I, op. cit., p. 104; *Pléiade*, op. cit., p. 625-626. E o comentário em *Marx: Lógica e Política* I, op. cit., p. 169-171. Mas a análise tem de ser, em parte, modificada. Se há “reflexão” nesse juízo, ela é, entretanto, diferente da do “juízo de reflexão”. O juízo em que se passa da matéria à forma (e, portanto, da potência ao ato) é na realidade análogo ao que chamamos de juízo da transição.

“artificializada”) ou da forma “abstrata” na matéria “abstrata” — da coisa social na coisa natural —, haveria uma ilusão simétrica ao fetichismo, própria à Antigüidade? Se na modernidade capitalista há dois abstratos e o fetichismo é a projeção “descendente” — do abstrato social ao abstrato natural — de um abstrato no outro, na Antigüidade, onde há um social “concreto” e uma matéria “concreta”, se há uma ilusão simétrica ela deveria ser a da projeção de um concreto em um outro concreto, e, talvez, do natural ao social (apesar da relação do artificial ao natural). Não seria o análogo (mas há um análogo?)⁷⁹ inverso do fetichismo esta projeção imediata da atividade agrícola na atividade guerreira a serviço, pois, da Cidade, no interior da relação ao divino em que uma e outra implicam, de que nos falam os historiadores a partir de numerosos textos, projeção ascendente — do natural concreto ao social concreto — que se faz no interior do mundo “encantado” como a projeção “descendente” do fetichismo se faz de pólo a pólo homogeneizados não pelo divino mas pela abstração?: “Mesmo em Xenofonte — que se preocupa na *Economica* com os meios de aumentar um patrimônio, revendendo muito caro terras compradas a preço vil e bonificadas — a agricultura, considerada em conjunto, não aparece como uma atividade de tipo profissional. Hesíodo dizia: diante do mérito — *aretê* — os deuses puseram o suor. Para Xenofonte, também, a agricultura é primeiro o que permite que um certo tipo de *aretê* se exerça. Não basta ter capacidades e dons; é preciso efetivá-los (*les mettre en oeuvre*): *ergadzestai*. Mas para compreender sobre que plano psicológico se situa este “ardor no trabalho”, é preciso notar que ele aparece em oposição à atividade artesanal que, obrigando os operários a uma vida caseira, sentados na sombra da oficina ou todo o dia perto do fogo, amolece o corpo e tira o vigor (*rend... lâches*) das almas. Em antítese com o trabalho do artesão, a agricultura vem agora se associar com a atividade guerreira para definir o domínio das ocupações viris, trabalhos *erga* em que não se teme a fadiga nem o esforço, o *ponos*. “Nunca vou jantar, diz Ciro a Lisandro, sem ter transpirado de esforço em algum trabalho guerreiro ou campestre”.⁸⁰ E mesmo lá, onde se opõe atividade agrícola a atividade guer-

(79) Tudo se passa, com efeito, como se não houvesse mesmo um análogo do fetichismo. A ilusão é aqui constitutiva do social, em sentido próprio.

(80) Vernant, op. cit., p. 202-203. “Contrariamente à *técne* dos artesãos cuja potência é soberana nos limites estreitos em que ela se exerce, a agricultura e a guerra têm ainda em comum [o fato de] que nelas o homem experimenta sua dependência em relação às forças divinas cujo concurso é necessário ao êxito da sua ação. O poder dos deuses é [tão] absoluto para os trabalhos dos campos como para os da guerra. Não se concebe empresa militar sem antes consultar os deuses, pelos sacrifícios e oráculos: também não se poderiam empreender trabalhos agrícolas sem conciliá-los. As pessoas sensatas prestam um culto, *terapeuousi* aos deuses para

reira, elas aparecem sobre um mesmo fundo: “(...) o agricultor de Hesíodo não tem o sentimento de aplicar ao solo uma técnica de cultura, nem de exercer um ofício. Com confiança, ele se submete à dura lei que comanda seu comércio com os deuses. O trabalho é, para ele, uma forma de vida moral, que se afirma em oposição com o ideal do guerreiro; uma forma também de experiência religiosa ávida de justiça e severa, que, em lugar de se exaltar no brilho das festas, penetra toda sua vida pela realização estrita das tarefas cotidianas. Nessa lei dos campos, *pedion nomos*, que nos expõem os *Trabalhos*, não se pode separar o que pertence à teologia, à ética e ao trabalho de agricultura. Esses planos se confundem num mesmo espírito de ritualismo minucioso”.⁸¹

que protejam as frutas e as sementes. Esse culto não se acrescenta de fora ao trabalho agrícola: a cultura da terra nada mais é, ela mesma, do que um culto (...)” (id., p. 204; as citações são da *Economica* de Xenofonte, grifos meus).

(81) Id., p. 200, grifo meu.