

RECEPÇÕES DE MARX

José Arthur Giannotti

RESUMO

Ao reconstituir os objetivos e o contexto histórico do seminário para leitura de Marx realizado por um grupo de intelectuais paulista de 1958 a 1964, o autor, na qualidade de um de seus integrantes, examina as influências e o projeto científico que animavam a produção do grupo. Abordam-se os temas da filosofia das ciências humanas implicados naquele projeto, como as tensões da relação ciência/ideologia, a compreensão das estruturas do capitalismo no país em face do processo produtivo e das peculiaridades culturais, a teoria do fetichismo e outros, sobretudo na chave dos problemas lógicos levantados pelo marxismo.

Palavras-chave: seminário de Marx; ciência e ideologia; teoria do fetichismo.

SUMMARY

In reconstructing the objectives and the historical context surrounding the Marx seminar, held by a group of São Paulo intellectuals between 1958 and 1964, the author (as one of the seminar's participants) examines the influences and the scientific project that stimulated the group's reflections. The article covers different issues of social science philosophy embedded in that project, such as the tense relation between science and ideology, the difficulty of understanding capitalism in Brazil, given its productive process and its cultural peculiarities, the theory of fetishism, among others, focusing primarily on the logical problems introduced by Marxism within this context.

Keywords: Marx Seminar; science and ideology; fetishism.

Se muitos mitos já circulavam a respeito do seminário para a leitura de Marx que um grupo de professores da USP realizou de 1958 a 1964, imagine-se como essa mitologia cresceu depois que um membro dele se tornou presidente da República. Para que se possa avaliar melhor como Marx foi lido por esse grupo paulista — e sublinho o caráter regional e datado desse evento, pois a tradição marxista no Brasil possui muitas outras fontes importantes —, convém invocar o contexto histórico em que essa leitura se deu e o projeto científico que a animou. É o que me proponho nestas breves notas, desviando-me, no final delas, para algumas considerações sobre o sentido do caminho percorrido, como ele adquire o feitiço de uma obra com dimensões surpreendentes. No final das contas, muitos de nós não tínhamos em mente construir uma obra? Confesso que não me apraz considerar uma situação na qual estou profundamente inserido, mas como, assim me

parece, certos aspectos do trabalho do grupo têm caído no esquecimento ou vêm sendo percebidos de um viés muito peculiar, vale a pena deixar por escrito meu testemunho.

Começo salientando a vocação científica do grupo, pois todos nós, sociólogos, economistas, historiadores e até mesmo filósofos, todos líamos Marx com o objetivo explícito de entender o estágio em que se encontravam as relações sociais de produção capitalistas, para situar nelas as dificuldades do desenvolvimento econômico e social brasileiro, com o intuito muito preciso de poder avaliar as políticas em curso. E se todos pretendíamos fazer ciência, sem perder a diversidade de nossos pontos de partida, não era por isso que ficávamos expostos aos encantos do positivismo. Muito pelo contrário, não se pode diminuir a influência que sobre nós exercia Florestan Fernandes, que naquela época propunha três caminhos para a indução sociológica: o funcionalismo, adequado para as análises sincrônicas, a compreensão para apreender os sentidos das relações sociais e o método dialético, para apreender processos de mudança. Se nenhum de nós aceitava essa tripartição metodológica, ao menos ela nos alertava sobre a diversidade dos processos de conhecimento e nos colocava diante do desafio de compreender de que modo qualquer reformulação da dialética, como método de explicação científica, devia resolver melhor os problemas colocados pelos métodos concorrentes. Se acrescentarmos ainda, em primeiro lugar, a influência de Parsons, combinando compreensão e sistema, em segundo aquela da fenomenologia, em particular a de Sartre, e finalmente a revolução estruturalista de Lévi-Strauss, teremos os elementos necessários para traçar um panorama mais pormenorizado dos temas com que lidavam nossas incipientes ciências sociais. Obviamente, os historiadores estavam sob a marca de Braudel e os economistas, de Keynes, mas que o objetivo era científico demonstra-o o fato de que, terminada a leitura d'*O capital*, passamos imediatamente para a leitura da *Teoria geral do emprego, juro e dinheiro*.

Observe-se que o objetivo era compreender as estruturas do capitalismo da época, por mais complicada que nos parecesse essa noção de estrutura, pois nos ruminavam problemas relativos ao funcionamento das relações sociais, tanto na medida em que se conformam ao ser atravessadas pelo processo produtivo, quanto se perfazem segundo incorporam peculiaridades culturais. Os estudos históricos do desenvolvimento capitalista feitos por Fernando Henrique Cardoso e Octavio Ianni sempre prometiam uma análise de estruturas sincrônicas. É sintomático que os dois livros provavelmente mais lidos da produção do grupo insistissem na noção de sistema: *Portugal e Brasil na crise do Antigo Sistema Colonial*, de Fernando Novais, e *Dependência e desenvolvimento na América Latina*, de Fernando Henrique Cardoso e Enzo Faletto.

Por certo, esse interesse pela ciência explica em grande parte minha permanência no grupo. Lembre-se que tanto Bento Prado Jr. quanto Ruy Fausto, que chegaram a participar das leituras d'*O capital*, terminaram por abandoná-las. Não especulo sobre as razões que os levaram a isso, mas,

para mim, ler Marx e ao mesmo tempo aprofundar minha familiaridade com as ciências sociais equivalia a obedecer ao conselho que G. Bachelard tinha dado a G. G. Granger e este a mim: se pretende estudar epistemologia, case-se com uma ciência. Mas desde logo manifestei minhas tendências polígamas, pois eram todas as ciências sociais que pretendia abranger.

No entanto, meu interesse pela epistemologia pouco a pouco se transformou em interesse pela ontologia, as ontologias regionais das ciências humanas. Talvez convenha descrever esse percurso, pois lança alguma luz sobre o modo como se entrelaçaram ciência e filosofia no contexto do grupo. Se os ensinamentos de Granger me encaminhavam para os estudos epistemológicos, na tradição da filosofia do conceito de J. Cavaillès, o fascínio que me despertava a análise dos sistemas filosóficos, cuja primeira experiência tivera desde os tempos da graduação com as aulas de Matial Gueroult, me desafiava a compreender a diversidade tanto dos sistemas filosóficos quanto dos sistemas formais, em cuja decifração estava metido. Ora, essa sensibilidade para os diversos modos de estruturar as filosofias e as lógicas formais me levava a refletir sobre a história dessas estruturas. Lembro-me como Granger rejeitou vivamente minhas observações contra J. Lukasiewicz expostas num texto sobre Aristóteles, dissertação complementar à minha tese de doutoramento (1960). A não ser para efeitos comparativos, formalizar o silogismo do ponto de vista da lógica formal moderna, imaginando com isso revelar o sentido mais profundo da formalização aristotélica, já me parecia um contra-senso, pois a noção de função proposicional é incompatível com a maneira de o universal-forma se debruçar sobre um sujeito-substância. A função relaciona um fragmento de proposição a valores de verdade, enquanto a predicação aplica um atributo a um objeto posto. Daí meu interesse por uma gênese das categorias lógicas que o último Husserl e Merleau-Ponty, de um lado, e Marx, de outro, me ofereciam. Também me recordo perfeitamente de que, logo no início dos trabalhos do grupo, quando expus o primeiro capítulo de *O capital*, comecei divergindo de Bento Prado Jr., que procurava, na tradição sartriana, interpretar a teoria do valor-trabalho a partir de uma antropologia fundante, enquanto eu já defendia a tese de que se tratava da gênese categorial de uma estrutura a partir das práticas do trabalho e da troca. Procurava, então, retroceder da estrutura para práticas gestantes. Mas essas práticas — assim acreditava como ainda acredito — não se dissolvem nos caminhos da vida cotidiana, como ensinava a última fenomenologia, nem nas atividades e experiências da espécie humana, como proclamava Caio Prado Jr.; pelo contrário, o mundo cotidiano só se torna praticamente inteligível na medida em que é reposto pela forma que lhe dão as relações sociais de produção. Assim sendo, todo o meu esforço se dirigia no sentido de entender como certas entidades sociais — o valor-trabalho, por exemplo — estão sempre se constituindo na base de práticas que as sustentam neste seu processo de individuação e identificação. Um objeto, seja ele qualquer, tal como proposto por uma lógica formal, seja ele material, tal como proposto por

uma teoria social, sempre aparece dotado de uma estrutura e de uma historicidade, de sorte que objetividade e sociabilidade me pareciam, como ainda me parecem, faces diferentes da mesma moeda.

A esta ênfase no conhecimento científico não faltava projeto ideológico. Tanto se contrapunha ao irracionalismo da direita (lembramos que Vicente Ferreira da Silva condenava em bloco a sociologia como técnica de intervenção da ONU) quanto ao cientificismo da própria esquerda. Naquela época, a esquerda comunista, defensora intransigente do socialismo científico, misturava na prática ciência com ideologia. Ora, para nós, diferenciar esses dois vetores era questão de sobrevivência, pois só assim encontraríamos a brecha para intervir na universidade e na própria política, de maneira a nos permitir uma ação transformadora eficaz e desalienante. É sintomático que, em 1969, depois de termos sido expulsos da universidade e tratávamos de criar o Cebrap, Paul Singer me tenha dito que passava a considerar a produção de conhecimento na nova instituição como sua atividade política primordial.

No entanto, também em nossos próprios mestres já percebíamos uma perigosa convivência entre ciência e ideologia. Sabíamos desde logo que essas duas formas de pensamento se entrelaçam irremediavelmente, mas não queríamos perder a tensão entre elas. Como deixar de ver essa confusão nas obras de Florestan Fernandes: de um lado, seus maravilhosos estudos sobre a sociedade Tupinambá e sobre os negros no Brasil, e, de outro, suas elucubrações metodológicas distribuindo em nichos diferentes processos indutivos contraditórios? Como não detectar na história das idéias no Brasil de João Cruz Costa uma mistura de boa investigação empírica com um historicismo descosido? Por certo Antonio Candido era uma exceção, mas naquele momento, seu período de sociólogo, o âmbito de sua obra ainda era muito restrito. Mas enquanto ele puxava o fio da *formação* da literatura brasileira, tentávamos abrir caminho para compreender estruturas e sistemas.

Aliás, essa convivência pacífica entre ciência e ideologia se encontrava de modo muito mais evidente fora da universidade. Retomemos *Dialética do conhecimento*, livro de Caio Prado Jr. publicado em 1952. O autor do admirável *Formação do Brasil contemporâneo* visa neste texto consolidar o método dialético. Para ele, pensar dialeticamente implica uma conversão que extravasa os estreitos limites tanto da lógica formal clássica, que formula nossa maneira ordinária de pensar, quanto da metafísica, que vê o universo povoado de "coisas" e "entidades" abstratas. Essas duas formas do pensamento precisam então ser superadas por um modo de pensar que insista nas relações como formadoras das individualidades. Para um estudante de Granger, o livro de Caio Prado Jr. era um desastre. Sua lógica formal se resume à silogística clássica e suas incursões na nova lógica não têm sentido algum. Veja-se o que diz do teorema de Gödel, "segundo o qual em todo sistema ocorrem proposições que somente podem ser provadas com dados exteriores ao sistema". Em contrapartida, toma por metafísica aquilo que Comte pensa dela, e por dialética, uma análise de processos, sem levar a

sério o problema formal da contradição. Ora, para um estudante de filosofia cujo interesse maior era a filosofia das ciências humanas tudo isso precisava ser rejeitado e substituído pelo estudo dos limites do formalismo lógico-matemático, pela análise estrutural dos sistemas filosóficos e pela compreensão da possibilidade de forças sociais se constituírem numa verdadeira contradição, totalmente diferente das contrariedades que enchiam a boca dos materialistas dialéticos da época.

Para quem hoje estuda os processos de formação do pensamento paulista, essa convivência entre ciência e ideologia pode formar um todo, cujas origens históricas precisam ser descobertas. Mas para aqueles que estavam metidos num processo de mudança interessava afinar conceitos científicos que lhes fornecessem instrumentos de intervenção na própria universidade e na política brasileiras. Note-se que, de maneiras diversas, a atividade política estava sempre presente: uns estavam filiados a partidos e outros circulavam nas suas periferias, mas todos tinham um projeto institucional muito definido, pois a reforma da universidade não só era objeto constante de discussão, mas de práticas concertadas.

Essa ênfase no projeto intervencionista dos trabalhos do grupo — observação que me foi feita por Marcos Nobre — corrige certas interpretações correntes sobre o seminário d'*O capital*, hoje algumas vezes visto unicamente como treino acadêmico de um grupo cuja vocação primeira seria o poder partidário. Lembre-se que fomos expulsos da universidade sobretudo por estarmos lutando pela reforma universitária, e muito menos por nossas intervenções na política em geral. Perseguíamos um projeto de universidade que a convertesse numa fonte produtora de conhecimentos a serem utilizados por todos, em particular pela esquerda; pretendíamos que a USP se esquecesse dos vínculos que a tinham ligado, no ato de seu nascimento, à oligarquia paulista e se transformasse num vetor de transformação social. Mas tudo isso sem esquecer que nossa primeira tarefa era nos formar como pesquisadores competentes em nível internacional. A prática política generalizante deveria nascer das particularidades de nossas profissões.

Da perspectiva dessa escolha se explica nossa divergência com o Iseb. Recusávamos desde logo o projeto de construir uma ideologia nacional, por mais que reconheçêssemos sua importância como força de aglutinação política. Se nosso interesse predominante era pelo estudo da organização social, cujas bases deveriam ser encontradas nas relações sociais de produção capitalistas, parecia-nos um salto no escuro toda forma de colocar a questão nacional em termos de uma consciência social, acompanhando o conjunto de condições objetivas responsável pela constituição do Estado de uma comunidade nacional, como fez Vieira Pinto em *Consciência e realidade nacional*. A consciência que nos interessava era a consciência de classe, mas antes da nação era preciso investigar como a própria expansão imperialista criava formas peculiares de dominação e crescimento. Não foi este o tema desenvolvido pela Teoria da Dependência? Em suma, o conhecimento deveria percorrer o caminho do mais geral ao mais particular, antes de fixar-se na análise da estrutura nacional. E se outros de nossos

trabalhos tocavam no que deveria ser o termo do caminho, nunca se perdeu de vista a totalidade de sua trajetória.

Com maior ou menor consciência, esta ênfase na tensão entre ciência e ideologia sempre foi compreendida de uma ótica estritamente marxista, sendo que por ideologia se entendia a totalização representativa de um ponto de vista particular que um grupo assume num modo de produção. Estávamos pois distantes da definição proposta por Michel Debrun, e muito acatada no interior do Iseb: "Ideologia é toda construção intelectual que, embora pretendendo atingir a verdade e sendo também suscetível de confirmação ou rejeição, não pode, *por enquanto, ainda que de direito*, ser integralmente confirmada ou rejeitada"¹. Esta indiferença veritativa confere à ideologia um papel substantivo na constituição da história, pois seria a partir dela que se desencadearia um processo social. Sem cair em qualquer cientificismo, reconhecendo o papel das ontologias secretadas pelas ciências, em suma, sem cair nas tentações do realismo, eu mesmo não podia ver numa ideologia outra coisa senão o efeito representado como total de uma situação particular mas estruturante.

Esse efeito, entretanto, não termina por criar uma estrutura objetiva, que escapa da apreensão subjetiva de alguns? Como sempre, mais do que uma teoria da ideologia, me importava uma teoria do fetichismo, de como certas relações sociais encontram medidas representadas, que só logram efetivar-se e impor-se na base de uma ilusão necessária. Mas o fetiche existe como um ser-aí, adquire a densidade e a travessão de uma obra, a despeito das práticas ilusórias de que depende para manter sua realidade social. Desse modo, se é falsa, porque não totaliza, não deixa de ser verdadeira, tanto como fato social como processo objetivo ao qual se submetem todos os agentes que atuam no nível do sistema. Consideremos que até mesmo um grupo subversivo o mais radical, num período de inflação, coloca seu pecúlio numa caderneta de poupança remunerada. Em suma, a noção de falsa consciência sempre me pareceu insuficiente, pois a questão não se resume num enviesamento da consciência de algo existindo verdadeiramente, mas de algo cuja existência depende de falsas mensurações que delimitam sua existência individualizada.

Compreende-se, além do mais, como os trabalhos da Escola de Frankfurt deviam passar ao largo de minhas preocupações e, no contexto de meu diálogo com os outros, do grupo em geral. Roberto Schwarz não comete assim um anacronismo quando aponta nosso desinteresse por aqueles autores? Adorno e Horkheimer se voltaram para o estudo da indústria cultural porque se desobrigaram de analisar as relações sociais de produção capitalistas. Levaram às últimas consequências as teses de Friedrich Pollock, para quem o mercado teria perdido sua função de controle do equilíbrio entre produção e distribuição, a nova dominação capitalista passando então a ser predominantemente política e cultural². Ora, todos nós persistíamos na crença de que o estágio do capitalismo daquela época só poderia ser explicado pelo peculiar funcionamento das relações sociais de produção, e de que, se estas estavam incorporando

(1) Debrun, Michel. *Ideologia e realidade*. Rio de Janeiro: Iseb, 1959, p. 252.

(2) Cf. Nobre, Marcos. *A ontologia do estado falso: A dialética negativa de T. W. Adorno* (no prelo)

elementos políticos e culturais, sua reposição se mantinha por uma lógica que permanecia no plano em que Marx colocou sua crítica da economia política. Se hoje em dia insisto na crise de tais relações de produção, se realço sua incapacidade de fechar seu processo circular de reflexão, é pela crise do sistema que procuro entender a situação presente do capital, nunca pelos efeitos dessa crise na indústria cultural. Persisto na crença de que é no cruzamento dos processos produtivos com as relações sociais que se formam os obstáculos para que se invente uma humanidade capaz de determinar seus próprios destinos. Isto não implica que eu mesmo vá analisar os movimentos do capital contemporâneo — não tenho vocação para o jornalismo econômico nem caí nos encantos da profecia. Minha tarefa é examinar a lógica dessas relações produtivas enquanto matriz de sociabilidades travadas. Sob esse aspecto, mantenho a tradição do grupo, no qual a divisão de trabalho sempre foi prezada; mais ainda, cultuada, pois entendíamos que nossas práticas públicas e políticas somente poderiam se legitimar a partir dos particularismos de nossas respectivas formações. Ainda hoje não acredito que um estudo de formação de um pensamento possa ser feito utopicamente, fora de uma perspectiva *prática* muito determinada.

Alem disso, deve-se lembrar que Adorno somente passou a ser discutido na USP depois que Gabriel Cohn cuidou dos problemas levantados pela indústria cultural e, no Departamento de Filosofia, após o movimento de 68. Nesse departamento, Adorno serviu de aríete contra o "positivismo" de Oswaldo Porchat e o meu próprio. Acusação que no meu caso não carece de algum sentido, pois se devo escolher ainda hoje entre Adorno e Popper, continuo a preferir o segundo. Somente que o conceito de positivismo defendido por Adorno é tão amplo que qualquer conceito científico é abarcado por ele.

Os anos dissolveram aquela tácita unidade interna que manteve o grupo unido de 1958 a 1964. Por certo, já naquela época, Marx lido por Fernando Novais, Fernando Henrique Cardoso, Paul Singer, Octavio Ianni, Ruth Cardoso e eu mesmo, era-o de perspectivas diversas. Mas desde logo reconheci que cabia entre nós uma divisão de tarefas, eu me debruçando sobre os problemas lógicos levantados pelo marxismo, os outros fazendo ciência a partir de suas perspectivas próprias. Mas aos poucos *et pour cause*, a problemática da crise foi engolindo o lado positivo de meus interesses. Paulatinamente fui percebendo os limites do pensamento do próprio Marx: primeiro, a impossibilidade de uma análise da revolução na base da noção hegeliana de ser-genérico, na verdade expurgada por Feuerbach; segundo, a impossibilidade do capital social total de fechar a circularidade que ele mesmo promete, de sorte que o capital fica impedido de desenvolver o antagonismo de suas forças internas e perfazer uma contradição capaz de negar-se a si mesma; finalmente, a impossibilidade de o trabalho ser reduzido pelo mercado a seus elementos mais simples, de modo que todo o sistema entre numa crise de fibrilação, travando assim a sociabilidade proposta por ele. Hoje, mais do que o estudo empírico de como está funcionando o capital em nossos dias, interesse-me pela lógica das práticas

sociais mais simples que emperram seu funcionamento normal, o desdobramento de suas categorias capaz de apontar para novas formas de produção. Parece-me que o custo que estamos pagando pelo extraordinário desenvolvimento das forças produtivas a que assistimos hoje em dia é a instalação da barbárie, situação em que a estrutura normativa vem a ser *ad hoc*. Mas isto implica sacrificar a força produtiva mais importante que o capitalismo soube desenvolver, a potencialidade do sujeito humano como trabalhador e criador, subjugada por uma dominação anônima porque sem lei. Mas estes são temas a serem desenvolvidos em escritos futuros.

Procuro ter consciência das limitações de meu pensamento, sobretudo de seu caráter municipal, o que aliás é assumido com determinação. É difícil enfiar uma cunha nas grandes vagas científico-ideológicas que, de tempos em tempos, cobrem o panorama nacional. De nada adiantam argumentos contra Althusser, pois o althusserianismo domina por uma década a produção brasileira de ciências sociais. E agora todo mundo se deixa levar pela oposição entre razão comunicativa e razão técnica, sem considerar a fragilidade dessa distinção, que se apoia, a meu ver, numa interpretação muito discutível da linguagem. Um escritor periférico precisa desenhar uma estratégia que o situe diante de tais avalanches, e acredito que pode dar bons resultados tratar de colocar pedras no meio do caminho, como se fôssemos lançando seixos num riacho até que se formasse um dique.

Roberto Schwarz criou um instrumento poderoso para que se entenda o sentido da produção intelectual brasileira ao dar carga conceptual à expressão "idéias fora do lugar". É de notar, contudo, que seu bom êxito está ligado à capacidade de explorar a *obra* de Machado de Assis, de investigar suas estruturas procurando retroceder delas para seus condicionamentos sociais. Não creio que nem mesmo ele venha a tomar esse conceito como chave geral para explicar o pensamento nacional como um todo, como se este estivesse na base viciado por inteiro, na medida em que toma idéias emprestadas para injetar-lhes significações diversas das originais. Posta nesta generalidade, a tese implica uma teoria realista da linguagem, como se as idéias, pelo menos algumas, fossem originariamente adequadas, sendo então desvirtuadas por um uso indevido. À adequação corresponderia uma consciência verdadeira; à sua defasagem, uma consciência falsa. Ora, parece-me que toda boa idéia implica inadequação, pois é boa também por exprimir uma verdade que pode vir a ser. Como Roberto não é nada ingênuo, ele não compartilha dessa ideologia que está se constituindo em seu nome. O que lhe interessa sobremaneira é a forma pela qual idéias importadas adquirem novas significações ao serem praticadas de forma defasada, como sua verdade implica quebra muito peculiar entre o que se diz e o que se faz, tingindo essas duas atividades com sentidos particulares. Não vejo diferenças em nossas posições, mas, do meu lado, continuo preocupado em como nessa sobredeterminação de sentidos fixados em obras transparece a estruturação das práticas profundas que travam o mundo cotidiano.

Para que esse ponto se torne mais claro, vale a pena de novo socorrer-se do velho Marx. O fetiche da mercadoria nasce da forma das relações de produção mercantil, na medida em que se cria a ilusão necessária de que *todas* as relações de troca se fariam tendo como medida o tempo social necessário à obtenção dos produtos levados ao mercado, embora o trabalho requerido só se torne abstrato, vale dizer, comensurável, depois que a troca foi efetivada. No entanto, sem essa ilusão, trabalhadores autônomos não se engajariam na produção sistemática para o mercado; no máximo venderiam os excedentes de suas respectivas produções, sem que seus tempos de trabalho pudessem encontrar uma medida comum. Sendo esta constituída, a atividade *socialmente* produtiva *aparece* como se brotasse do trabalho abstrato, como se tal abstração fosse responsável pela transformação da natureza, quando ela é *de fato* apenas responsável pela socialização dos produtos e pelo controle da quantidade de trabalhos individuais que uma sociedade aciona. Convém lembrar, todavia, que o fetiche do capital possui uma estrutura muito mais complexa. O sentido da fetichização da mercadoria se sobredetermina quando o sistema produtivo é projetado num travejamento do mercado, que passa a lidar com o trabalho, a terra e o próprio dinheiro como se fossem fontes da riqueza social, esta sendo então dividida em salário, renda e lucro. Em suma, como se o processo produtivo, que é social, operasse como se fosse reduzido aos elementos do processo individual do trabalho: atividade orientada, instrumento e objeto do trabalho. Toda riqueza social nasceria então da atividade racional dos empresários, dos trabalhadores e dos rentistas, no sentido de aplicar da melhor maneira possível seus capitais iniciais a fim de que possam ser repostos e crescer. Trata-se pois de uma racionalidade que é falsa, na medida em que encobre os processos de exploração do trabalho, mas muito verdadeira, porquanto só ela individualiza os agentes do ponto de vista do sistema.

Essa estrutura é mais ampla do que aquilo que os agentes percebem nela. Não só implica raízes profundas, mas ainda abre um espaço lógico de combinações de seus elementos aparentes e relativamente simples, que configuram novos modos de atuação dos próprios agentes. Convém imaginar que as relações sociais de produção se armam como uma *obra* do espírito capitalista, como se fossem um palácio cheio de riquezas e misérias, com corredores conhecidos e desconhecidos, que habitamos sem conhecê-lo no todo. Mas se nessa ampliação do espaço do fazer e do pensar toda a estrutura se enriquece, também se torna possível que os limites das individualidades relativamente simples se esfumem, de sorte que os indivíduos percam seus pontos de referência sociais, o que leva a estrutura para uma crise generalizada sem prometer sua superação. Porque os agentes capitalistas, ao contrário daqueles que atuariam num modo de produção simples de mercadoria, são sujeitos que pensam, embora de forma incompleta, seus trabalhos como geradores de excedentes econômicos, todos eles são levados por uma racionalidade que os empurra para um beco sem saída. Em suma, os agentes do modo de produção capitalista, todos eles são levados pela ilusão necessária de que seus trabalhos são

infinitamente produtivos do ponto de vista social, a despeito de se inserirem num processo de socialização perverso.

Parece-me que toda obra de arte possui esse caráter, combinando verdade e fingimento, e que, dessa forma, tem semelhanças com as estruturas sociais. Não reside aí uma das fontes que alimentam o entrelaçamento das ciências com as ideologias? Afinal, o empuxe de conhecer o verdadeiro não implica preparar-se para poder dissolver a ilusão que desenha nossa vida cotidiana? Também uma estrutura matemática possui dupla dimensão, aquela propriamente conceitual e aquela outra imaginária, pela qual o matemático a pensa. Um conjunto de axiomas determina o travejamento de um sistema formal, como se fosse o mapa de uma cidade, indicando os caminhos a serem percorridos e os prédios a serem habitados, mas dele cada matemático possui uma visão própria, como se fosse aquela a porta que lhe dá acesso à cidade mais ou menos conhecida. Chega até o sistema formal lidando com suas imagens, trabalhando-as para que sejam cada vez mais adequadas aos constrangimentos propostos pelos axiomas, mas desse modo descobrindo novas veredas, delineando objetos insuspeitados, construindo até mesmo proposições, compostas na linguagem do sistema, que todavia se mostram impossíveis de serem decididas como verdadeiras ou falsas. Se uma estrutura parece habitar um céu platônico, ela só pode ser pensada por meio de uma prosa que está no mundo, que lida com sinais e imagens mundanas. E uma estrutura matemática combina esses dois aspectos, a despeito da tensão irremediável que os transpassa. Ora, a estrutura social inclui nela mesma a dimensão de sua prosa e de sua imaginação. Seus conceitos são pensados pelos próprios indivíduos conforme mobilizam as ilusões a que eles estão ligados, de sorte que estrutura profunda e estrutura aparente fazem parte do mesmo processo. Desse modo, o cientista que a estuda está sempre revelando e encobrindo sua realidade — revelando, na medida em que retira o entulho e reconfigura sua aparência, e encobrindo, na medida em que sua própria prática não deixa de ser perspectivada. No nosso caso, do ponto de vista da periferia, certos constrangimentos nos são comuns. Conforme, porém, logramos trabalhar uma obra que se objetiva num discurso travejado, ela se põe diante de nós mesmos e dos outros como se fosse um quadro que surpreende o pintor como se tivesse sido pintado por outro maior do que ele mesmo. Graças a este aspecto criativo de nossas próprias externalizações, formamos uma rede de obras mais rica do que indicava o sentido de sua formação. Cada um de nós tece uma malha de uma tradição, cujo sentido se determina por seu projeto de futuro.

Recebido para publicação em
13 de fevereiro de 1998.

José Arthur Giannotti é filósofo
e presidente do Cebrap. Publicou
nesta revista "Em torno das
eleições" (n.º 40).

Novos Estudos
CEBRAP
N.º 50, março 1998
pp. 115-124
