

O CONCEITO DO SER ENQUANTO PRODUÇÃO¹

I

Desde que habitam a terra, os homens produzem a própria vida, entendendo por tal os recursos necessários à sua manutenção. Desde que os homens produzem a própria vida, eles representam para si próprios esta produção através de figuras que ocupam quase totalmente o seu espírito, precisamente porque elas se reportam à sua actividade quotidiana, à condição da sua vida e da sua sobrevivência. Se designamos como ideologia o conjunto destas representações, deveremos, então, dizer: a ideologia é o pensamento do essencial. E isto por duas razões: por um lado, porque o que ela representa, o que ela visa, é, precisamente, o essencial – a produção da vida não pode interromper-se um único dia. O essencial é o objecto deste pensamento. Mas ele é também o seu sujeito. É o essencial que pensa nele, é ele que determina este pensamento, não apenas designando-lhe o seu objecto, mas também ao prescrever-lhe as próprias modalidades segundo as quais ele pensa, determinando, por conseguinte, as suas categorias e as suas formas. A ideologia, como viria a dizer Marx tão profundamente, é «a língua da vida real», quer dizer, da produção da vida por ela própria, da sua actividade.

Contudo, e por muito importantes que elas sejam, as representações da produção foram, de início e muito frequentemente, entre os primitivos, por exemplo, meras representações da imaginação, sensíveis, longe de serem um pensamento propriamente dito, um pensamento conceptual. Será apenas com a filosofia, na Grécia, que o pensamento da produção se torna um conceito. Tal emerge com a teoria aristotélica das quatro causas. Desde logo, é evidente que esta teoria – que terá um papel considerável na história do pensamento ocidental – só ganha sentido por referência à produção tal como ela se cumpria na Grécia desse tempo, e que era uma produção artesanal. É o caso, por exemplo, da produção de uma taça de prata destinada às oferendas aos deuses. Há quatro causas ou quatro fundamentos para a existência desta taça.

¹ © Presses Universitaires de France. Todos os direitos da tradução portuguesa pertencem a Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa e ao tradutor. Texto de duas lições públicas proferidas em Bruxelas, na École des sciences philosophiques et religieuses da Faculté universitaire Saint-Louis, em 12 e 13 de Dezembro de 1973. Publicado na *Revue philosophique de Louvain*, n.º 73, 1975, pp. 79-107.

Antes do mais, o material – a prata – de que a taça é feita, responsável pela sua existência no sentido em que, sem ele, sem essa prata, a taça não existiria. Em segundo lugar, a forma, o aspecto exterior que faz precisamente da taça aquilo que ela é: uma taça e não outra coisa. Em terceiro, o sacrifício a que a taça é destinada e para o qual ela foi feita, quer dizer, o *télos* que, em conjunto com a matéria e com a forma, é co-responsável pela existência da taça. Por fim, o joalheiro que moldou e trabalhou a prata, que fez a taça. Quatro causas pois: material, formal, final e eficiente.

Chegados a este ponto, devemos prestar atenção ao comentário de Heidegger, segundo o qual o que acabámos de dizer da quarta causa é, no essencial, incorrecto. É o ourives que é, efectivamente, a quarta causa, mas não tomado na sua actividade concreta, de algum modo material, não no acto de manejar a prata, de a martelar, de a manejar. Cito o Heidegger da *Questão da Técnica*: «É o ourives, mas não por razão de uma sua operação onde ele produza a taça sacrificial, finalizada por efeito de um fabrico: nunca enquanto *causa efficiens*»¹. Heidegger acrescenta que Aristóteles não conhece a causa que tem esse nome e que, de qualquer modo, ele não tem palavra que a designe. A produção da taça não tem, assim, nada que ver com aquilo que entendemos hoje por produção, quer dizer, uma determinada actividade, no caso, uma actividade corporal que tem como resultado, como efeito, o objecto produzido ou, pelo menos, a forma que o define. A produção dos Gregos, se seguirmos Heidegger, não é o trabalho.

Como é que o ourives é, então, co-responsável pela existência da taça se não for através do seu fabrico? Que significa «produzir» para ele? A actividade do ourives, longe de nos fazer entender o que é a produção, só é compreensível a partir de si própria e da sua essência. Existe, precisamente, uma essência da produção que é a própria essência do ser e que é cumprida de acordo com quatro modalidades conjuntas que são as quatro causas, os quatro fundamentos de Aristóteles. Produzir a taça é responder ao facto de que a taça está aí diante de nós, pronta para ser oferecida em sacrifício. Produzir quer dizer fazer entrar na presença, conduzir alguma coisa em direcção ao seu aparecer, deixá-la avançar na sua vinda. Para nos ajudar a compreender o que é, na sua essência, a produção, Heidegger cita o *Banquete* na passagem onde Platão diz: «Para aquele – seja ele qual for – que passa ao avançar do não presente à presença, fazer tudo vir é *poiesis*, é produção»². Produzir significa fazer passar da não-presença à presença. O texto sobre *A Essência do Fundamento* caracteriza de modo definitivo a produção: «Produzir diante de si o mundo»³.

¹ *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, 1958, p. 14.

² *Ibid.*, p. 16.

³ *L'Essence du fondement*, p. 90, in *Qu'est-ce que la métaphysique?*, Paris, Gallimard, 1938.

Trata-se, evidentemente, da produção da taça, mas se a produção desta designa a sua vinda à presença, será justamente no mundo, e como vinda ao mundo, como vinda do mundo, que esta produção se produz. Aristóteles confundiu, de algum modo, as determinações ónticas e as determinações ontológicas, mas aquilo que ele viu foi, em última análise, o ser da taça e a sua vinda ao ser. Por isso, se devêssemos caracterizar o que significa para ele «ser causa», deveríamos então tomar por ponto de partida o próprio *In-der-Welt-Sein* enquanto tal.

Se assim é, se a essência da produção é a vinda à presença, então tal produção, a *poiesis*, não designa apenas a produção da taça pelo ourives, quer dizer, o acto poético e artístico que faz algo aparecer na medida em que o coloca na forma, no espaço da coisa – produção, *poiesis*, designa também a própria natureza, a *physis*, na qual a coisa se abre na presença, como, por exemplo, na eclosão da flor. Diz Heidegger: é pela produção «que de cada vez aparece no dia tanto aquilo que cresce na natureza como aquilo que é obra do ofício ou das artes»¹. E tal acontece porque, finalmente, a produção é o próprio desvelar, porque ela é *alétheia*.

Vemo-lo desde já aqui: quando, no alvorecer da filosofia ocidental, a produção se faz tema da do pensamento, ela é pura e simplesmente reduzida à verdade, ela é a produção da verdade. Desde logo, pensar a produção volta a trazer a produção ao pensamento, ao meio ontológico onde o pensamento se manifesta e ao fundamento desse contexto.

Tal manifesta-se ainda mais claramente quando Heidegger pensa a essência da técnica. A técnica não é o conjunto dos meios organizados em função de um fabricar produtivo. Nem as máquinas, nem as suas engrenagens, nem os pistões ou os martelos constituem a sua essência. A essência da técnica deverá ser compreendida a partir do desvelamento² e como um dos modos em que esse desvelamento tem lugar e nos convoca. Antigamente, a *téchne* era esse desvelamento, ele mesmo enquanto tal, ela era o desocultamento que produz a verdade no seu esplendor e o belo era esse esplendor da verdade. Heidegger diz: «a produção do verdadeiro no belo».

A técnica, hoje, já não é isso. No entanto, e apesar daquilo em que ela se tornou, a sua essência reside ainda no desvelar, de que ela é apenas, dizemo-lo nós, um modo diferenciado. Que modo é este? Aquele no qual o Homem traz à luz a natureza, mas aqui entendida como aquilo que deve ser utilizado para uma actividade de fabrico e tendo em vista esta actividade. A natureza é desvelada, libertada, mas apenas para que seja libertada a energia que traz em si. Deste modo, a crosta terrestre manifesta-se como lençol de

¹ *Essais et conférences*, op. cit., p. 17.

² «Dévoilement», no original. «Desencobrimento» seria, aqui, uma outra tradução possível. Este termo remete sempre para o vocábulo grego *Alétheia*, central em Heidegger na medida em que assinala a própria reavaliação do conceito de *verdade* (N. do T.).

carvão; o rio manifesta-se como aquilo que deve entregar o seu poder à central eléctrica, etc. Este desvelamento que entrega a natureza como um fundo de reservas, de matérias primas e de energia, como um fundo explorável, e que o faz de modo a que essa exploração seja levada ao ponto máximo, Heidegger designa-o como provocação. A provocação força a natureza a entregar-nos tudo aquilo que nos sirva para dele fazermos algo. Esta provocação da natureza é o modo como o ser nos interpela hoje. Essa é a razão para uma tal provocação, regente da essência da técnica, caracterizar nada mais, nada menos, do que a última era da metafísica ocidental – a qual poderá ser descrita e compreendida da seguinte forma:

Trata-se de uma metafísica da vontade – da vontade de vontade – que opera uma objectivação radical de todas as coisas. De tudo o que é, ela faz um objecto, um objecto para um sujeito, um objecto oferecido ao domínio e à acção de um sujeito, esse sujeito que representa para si essa coisa e se assegura dela na sua própria representação. Está-se, então, na época das teorias do conhecimento que interpretam, desde logo, o ser com um ente que é o objecto de um sujeito. O projecto de alcançarem um domínio incondicional do ente é, do mesmo modo, o projecto de alcançar uma certeza absoluta, como podemos ver em Descartes e em Hegel. A supremacia da razão que se torna predominante no Ocidente é a supremacia de uma razão dominadora e calculadora, razão que põe na ordem o ente e através da qual a vontade se faz senhora das coisas. Querendo dominar as coisas, a vontade quer apenas o reino do seu próprio querer, razão pela qual ela é, propriamente, uma vontade de vontade.

Ora, neste mundo da técnica tal como o compreende Heidegger, aquilo que nos vai agora interessar é o que ele pressupõe, quer dizer, a abolição de toda a distinção entre a teoria e a prática.

Teoria, no seu sentido original, significa encarar o aspecto através do qual uma coisa aparece, quer dizer, ver essa coisa no seu aparecer, ver esse aparecer ele próprio. A teoria original é a visão da verdade. É certo que na teoria do conhecimento, e mais ainda nas teorias que as ciências constituem, este sentido original altera-se. A teoria não se refere já à verdade, já que, visando dominar o real, ela deve dominar certas características que tornam possível esse domínio. A teoria dirá, por exemplo, com Max Planck: «É real o que pode ser medido». Trata-se, sempre, de se tornar senhor do real através da medida, pela morfologia, pelo evidenciar das sequências causais que tornam os fenómenos previsíveis, etc. A teoria delimita o seu objecto, estrutura-o segundo categorias que lhe permitem submetê-lo, submetê-lo às suas posições. A natureza cessa de ser a *phýsis*, será antes, por exemplo, um complexo de forças calculáveis.

Se voltarmos agora a nossa atenção para a prática, veremos que ela é geralmente compreendida como aplicação da teoria, como a sua efectivação destinada a fins utilitários. Mas trata-se de realizar certos fins na prática, de

dispor as coisas segundo uma ordem que nos convenha e que nos dê controlo sobre ela, que permita transformar o mundo segundo a nossa conveniência. Será, então, necessário dizer: a teoria já fez tudo isso. A partir do momento em que entra em acção a organização racional e o cálculo das coisas, desde que têm início o reino da vontade e o projecto de disponibilizar o ente no seu conjunto, então teoria e prática operam conjuntamente.

Contudo, teoria e prática não são idênticas somente porque manifestem um projecto comum, mas por uma razão decisiva: porque elas são possíveis a partir de uma mesma essência que habita quer uma, quer a outra. Como vimos, a teoria, mesmo científica, é apenas um modo de apoderar-se do ente e, conseqüentemente, de o desvelar. Diz Heidegger: «Através da “teoria”, no sentido moderno, passa sempre a sombra da *theoria* primeira»¹.

Mas a prática, a *téchne*, pressupõe também o trabalho do desvelamento, e não tanto porque a *téchne* original seja apenas a produção da verdade, mas antes porque a essência da técnica moderna, ela igualmente, seja produzida a partir da verdade e como seu destino.

Se quisermos resumir a interpretação heideggeriana da técnica, poderemos dizer que ela nos força a ligar produção e desvelamento, a dizer que a produção, mais do que da técnica, é a efectivação do desvelamento; e que a técnica ela própria, na realidade, só é produção na medida em que pertence também ao desvelamento, de que é uma das formas.

De todas estas análises resulta a redução da prática à teoria, a redução de uma e de outra à verdade. Em tudo isto, compreender o ser como produção significa compreendê-lo como vinda à verdade do mundo.

É esta redução da práxis a uma *theoria*, esta definição da produção como produção e manifestação de um mundo, que eu queria pôr em questão nos nossos encontros desta tarde e de amanhã. E, antes do mais, se revisitarmos a teoria aristotélica das quatro causas da existência da taça sacrificial, veremos que a sua grande debilidade reside na enumeração dessas causas sem que esse enumerar se possa fundar sobre outra coisa que não seja uma descrição exterior do fabrico artesanal na Grécia antiga. Não há dúvida que o carácter filosófico aparente da interpretação que Heidegger propõe da teoria aristotélica reside na busca da unidade das quatro causas, quer dizer, na compreensão da razão desta quádrupla estratificação da essência do fundamento. Digo «carácter filosófico aparente», pois a tentativa de pensar as quatro causas a partir de uma unidade ontológica fundamental, e como quatro modos de acção dessa essência única, será uma mistificação se uma das causas se revelar ontologicamente heterogénea às três outras. Manter as quatro causas na unidade de um pensamento e de um fundamento é esquecer, é travestir o modo de ser específico daquela diferente das outras. É esquecer e travestir o modo de ser fundamental do próprio ser.

¹ *Ibid.*, p. 59.

Quando o ourives faz a taça, ser-lhe-á lícito supor que o seu fazer, a actividade concreta que ele realiza, seja comparável à prata de que a taça é feita, ou à forma da taça e ao seu destino? E já que se trata, aqui, de uma investigação ontológica que visa fundamentos últimos, a nossa questão deve ser formulada do seguinte modo: o ser da acção será homogéneo ao da prata? Tal dir-se-á ainda do seguinte modo: o modo de revelação da própria acção é idêntico ao da coisa que aí está diante de nós?

Para acabar, se ousou dizê-lo, com Heidegger, poderemos observar nele:

1) Que a produção da natureza, a eclosão da flor, é idêntica à produção que o artista ou o artesão, o trabalhador em geral, realizam.

2) Que na produção, que é o feito do artesão, Heidegger toma o próprio fazer, a actividade, como algo de negligenciável e de ele fala pejorativamente sob a designação de «fabricação». Cito *L'Essence de la technique*: «O ponto decisivo na *téchne* não reside, de forma alguma, nas acções do fazer e do manejar [...] mas antes no desvelamento de que falamos»¹. Somente, reduzindo as acções do fazer e do manejar ao desvelamento, Heidegger redu-las, na realidade, ao desvelamento tal como ele o compreende e tal como ele se cumpre na natureza, quer dizer, ao desvelamento do mundo.

3) Vejamos a nossa terceira crítica. Num certo sentido, é verdade, Heidegger distingue o desvelamento da técnica e, por outro lado, o desvelamento da coisa na natureza. A coisa na natureza produz-se a si própria diante de nós, enquanto que aquilo que desvela a técnica só se produz com a intervenção do artesão. Mas nada mais há a dizer aqui, tratando-se, sem dúvida, de uma mera curiosidade empírica. A técnica, por outro lado, e trata-se propriamente da técnica moderna, desvela de um modo específico, vimo-lo já, nos modos específicos do cometer e da armação². Específico, este modo de desvelamento é-o no sentido em que está envolvido com o ente, não sendo, portanto, a *theoria* original que deixa aparecer a coisa na sua presença e, dessa forma, ocultando o desvelamento enquanto tal. Heidegger diz que ele «mascara o brilho e o poder da verdade»³. Mas o desvelamento específico da técnica, que nos oculta a essência do desvelamento, só é possível através dessa essência e nela: é no mundo e sobre o fundo de verdade do mundo que o ente é persuadido e cometido pela técnica moderna.

¹ *Ibid.*, p. 19.

² *Arraignment*, no original. Termo adoptado como tradução de *Gestell* na versão francesa (1958) de *Vorträge und Aufsätze*, aquela que é citada por Michel Henry. Mais recentemente, «dispositivo» é o termo frequentemente adoptado pelos comentadores e tradutores francófonos, sabendo-se que também este não dá conta, como acontece com qualquer outro étimo latino, da complexidade semântica e filosófica de *Gestell*. Retemos «armação», que é o vocábulo adoptado no primeiro volume publicado do projecto «Heidegger em português», *Caminhos de Floresta*, Lisboa, FCG, 2002 (N. T.).

³ *Ibid.*, p. 37.

4) Por fim – e esta será a nossa quarta crítica – se considerarmos o desvelamento específico da técnica moderna, tal como Heidegger o descreve, veremos que ele é uno e que é cumprido globalmente: nele, o destino da actividade de quem trabalha é idêntico ao da matéria-prima, da forma e do seu fim. A essência da técnica aparece como uma estrutura e é a partir dela que são compreensíveis e inicialmente definidos os elementos que a co-constituem. À semelhança do ourives grego, que era co-responsável da taça no seio de uma só, e única, produção, também, na técnica moderna, a decadência do desvelamento conserva a homogeneidade das quatro causas e, ainda aqui, escamoteia a especificidade da actividade e do trabalho enquanto tais.

A quarta causa de Aristóteles – o ourives e aquilo que ele faz – é aquela que foi interpretada, mais tarde, e já pelos romanos, como *causa efficiens*, como aquilo que realmente faz, aquilo que produz um efeito, o objecto produzido. Se o que acabámos de dizer estiver correcto, então a interpretação da quarta causa como causa eficiente, longe de significar, como pretende Heidegger, uma perda do essencial, reenvia-nos, pelo contrário, a este. A partir daí, o fio condutor do pensar o que é, no seu ser, a produção não constituiria uma análise do conceito de causa no sentido da causa eficiente, uma análise da história deste conceito na história do pensamento ocidental? Seguir uma tal via seria, infelizmente, assistir à dissolução e à decomposição do conceito de causa. Em Malebranche, a causa, no sentido de uma acção real e realmente seguida de efeitos, está reservada unicamente a Deus – ela está, pois, ausente da nossa experiência. Basta, com Hume, colocar Deus entre parêntesis, para que a causalidade já não exista em lugar algum. Esta impotência do pensamento ocidental para pensar a causa como uma actividade real encontra a sua expressão última e mais pura no positivismo, que irá dominar, pouco a pouco, a filosofia até aos nossos dias, e hoje mais do que nunca: a causa é uma ilusão metafísico-religiosa de que importa libertar o nosso espírito, já que só existem fenómenos ou organizações de fenómenos de que a ciência retira as regras. E, nestes tempos de miséria da metafísica, Kant tentou esforçadamente salvaguardar a causalidade. Mas o que fez dela? Fê-la categoria do pensamento, mais propriamente, da representação do mundo e da sua verdade.

Frequentemente, é verdade, é no fundo do abismo que aparece a salvação. Poderíamos aqui observar que foi precisamente no momento em que o positivismo estava prestes a estabelecer e a estender o seu domínio, senão sobre a Filosofia, pelo menos sobre a cultura europeia, que um pensador genial iria ser capaz de apreender uma causalidade verdadeira, no sentido de uma acção real, de uma acção corporal, semelhante àquela do artesão grego ou dos trabalhadores em geral. Dois aspectos são aqui notáveis: o facto é que este pensamento da produção concreta só seria possível através do derribamento consciente de todo o horizonte filosófico tradicional; o que também é notável, em segundo lugar, é que esta filosofia, que constitui a única filosofia

do nosso mundo – do mundo do trabalho, deveria permanecer no silêncio e na solidão da sua profundidade. Contudo, apenas falarei aqui de Maine de Biran para dizer que, sem ele, as nossas reflexões sobre a produção não teriam, talvez, sido possíveis.

Ainda assim, se nos reportarmos à época de que falamos, ao fim do século XVIII e ao princípio do século XIX, estaremos em presença de um facto decisivo, que não é já um evento cultural, filosófico ou ideológico, que não se refere ao pensamento da produção, mas que concerne, antes do mais, a própria produção: trata-se da sua aparição e do seu formidável desenvolvimento sob a forma da grande indústria moderna. É, pois, a produção, ela própria, que interpela o pensamento e o obriga a fazer de si o tema da sua reflexão. Assistimos, então, à eclosão de uma ciência, a economia política, ou, pelo menos, a um extraordinário desenvolvimento desta ciência que aparece como eco do desenvolvimento da produção. Os resultados mais notáveis desta ciência nova estão reunidos no famoso livro de Adam Smith: *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations*, de 1776. Nesta obra, Smith circunscreve, de forma rigorosa, a essência real da produção e do mundo novo que ela faz surgir, e esta essência é o trabalho. Toda uma problemática – aquela da economia política – organiza-se agora a partir do trabalho. No entanto, os conceitos de que a economia política se serve não são, nesta, objecto de uma elucidação radical, quer dizer, capaz de retroceder ao ser. Smith coloca o trabalho no fundamento da economia política, mas não se interroga sobre o ser do trabalho, sobre a essência última da produção.

Acontece que o livro de A. Smith foi traduzido em alemão no fim do século e foi lido por um filósofo, pelo filósofo Hegel. À semelhança de Aristóteles, que pensara a produção do artesão grego, Hegel pensa a produção que é visada pela economia política, recém constituída. Trata-se de um acontecimento cultural crucial que dominará, em grande parte, o pensamento moderno. Aquilo que as notas escritas por Hegel em Iena, em 1803-1804, dizem é o modo como a filosofia ocidental, centrada em Hegel, pensa a produção que manifesta a sua essência na produção moderna. Nestas notas de curso, Hegel não via directamente o trabalho, mas antes a existência da consciência, procurando aí as suas condições de possibilidade. É a linguagem que aparece como a primeira dessas condições, e isso porque a consciência imediata é a consciência sensível, porque a sensibilidade é um desfalecimento incessante, só podendo a consciência escapar a este se falar, se a linguagem substituir a sensação de apagamento pelo nome, pela palavra, onde ela pode, ao invés, encontrar uma existência estável e durável, a existência permanente que é aquela do ser. Este ser estável da linguagem é como uma ponte lançada sobre o abismo da desapareição sensível e é ele que confere à consciência a sua existência. Como dizem os manuscritos de Iena, «a

linguagem é o conceito existente da consciência»¹. Mas a existência que a linguagem dá à consciência é ainda apenas uma existência ideal e teórica, é a da palavra. Decerto, a intuição empírica colocada idealmente na palavra adquire nesta a transparência da universalidade que a arranca à sua obscuridade intrínseca, mas esta intuição empírica não alcança mais, no nome, do que uma espécie de desdobramento ideal que a deixa inalterada e talvez a deixe escapar naquilo que ela tem de inefável.

Este é motivo por que Hegel opõe, de forma abrupta, a necessidade da acção, e por tal entenda-se o trabalho acabado de descobrir em A. Smith, a esta existência ideal e teórica da consciência. Devemos, então, perguntar: qual é o ser do trabalho tal como o compreende Hegel, qual é o ser da produção. Poderíamos igualmente perguntar: que acontece com o próprio ser, sendo verdade que o ser reside na produção? Desde logo, desde o manuscrito de Iena, desde que pensa a produção, Hegel interpreta o trabalho como aquilo que permite que a consciência se transforme em algo de objectivo e esse algo é o instrumento – que Hegel designa como um meio-termo. O instrumento aparece, então, como a própria existência da consciência, como o seu ser real, durável, efectivo, por oposição ao ser objectivo mas ainda ideal da palavra na linguagem. Cito: «A consciência obtém uma existência real oposta à existência ideal precedente na medida em que, no trabalho, a consciência faz-se esse meio-termo que é o instrumento»². O instrumento, portanto, confere ao trabalho a permanência do ser real ao situá-lo na universalidade objectiva. É por isso que Hegel dirá deste instrumento, paradoxalmente, que ele é apenas um meio que tem mais valor que o fim. Porque o instrumento é a objectivação da acção, ele não é unicamente o objecto da acção, ele é a acção como objecto, entrando na condição efectiva da objectividade.

Esta conexão entre acção e objectividade pode ainda ser observada num segundo aspecto do trabalho: a necessidade que este tem de se cumprir segundo uma regra, segundo um método. A actividade individual, com efeito, só é trabalho quando se introduz num modo do fazer que consista num encadeamento de processos definidos, encadeamento que aí está, diante de nós, que é o mesmo para todos, e ao qual nos conformamos na medida em que fazemos alguma coisa. Assim é o trabalho, que deve ser executado de um certo modo, fazendo isto – que vejo e que posso mostrar – e depois aquilo e ainda aquilo. É esta forma de fazer, este método universal que constitui a essência do trabalho como essência objectiva. Diz Hegel, «existe um método universal, uma regra de todo o trabalho [...] Mas esta regra universal é, para o trabalho,

¹ Hegel, *La première philosophie de l'esprit*, trad. G. Planty-Bonjour, Paris, PUF, 1969, p. 83.

² *Ibid.*, p. 58.

a verdadeira essência»¹. Não há dúvida que a regra se entrega ao indivíduo que se lhe vai submeter, como algo de exterior a ele, como «algo que existe por si mesmo, [...] como natureza inorgânica»². Mas este ser exterior é justamente aquilo que o indivíduo deve aprender, aquilo que deve assimilar, aquilo em que deve tornar-se e com o qual a sua actividade deverá fundir-se a fim de ser eficaz e, ao mesmo tempo, reconhecida. A habilidade, no fim de contas, o próprio trabalho, não é mais que esse processo através do qual o indivíduo se ultrapassa para dar à sua actividade, e portanto ao seu ser, a forma e a realidade do universal. O trabalho, diz Hegel na mesma passagem, «não é um instinto, mas antes uma actividade racional que se transforma num universal e, por consequência, se encontra oposta à singularidade do indivíduo, a qual deve ser ultrapassada».

A conexão do trabalho e da objectividade pode ainda ser percebida no facto que o trabalho não visa a satisfação do indivíduo que o realiza, mas antes as necessidades de todos. É um trabalho universal com vista a uma necessidade universal. «O trabalho de todo um povo infiltra-se assim por entre o conjunto de necessidades de um indivíduo singular e da sua actividade»³. Quer isto dizer que, no seu conteúdo, o trabalho de cada indivíduo visa a satisfação das necessidades de todos os outros indivíduos, que este trabalho não é, portanto, em si mesmo, aquilo que ele é para este indivíduo, mas antes aquilo que ele é para todos, tornando-se, assim, em si mesmo e na sua realidade própria, uma realidade universal.

A dialéctica da obra traz à luz os pressupostos que sustentam a análise do trabalho. Na obra, com efeito, a realidade dos indivíduos confiou-se ao poder da objectividade e a obra é justamente o seu mundo, agora colocado no exterior deles próprios. Mas, diz Hegel, «este ser-exterior é a sua acção; ele não é mais do que aquilo que dele fizeram: são eles, enquanto agentes, e suprimidos, que constituem este ser-exterior»⁴. Daqui decorre que este ser-exterior dos indivíduos é o seu ser real; que, posicionado no exterior deles, ele é aquilo que podem perceber, o que se mostra a eles, o seu «espírito», e que este espírito, enquanto realidade e objectividade, existe, finalmente, em si mesmo e por si mesmo, independentemente deles, que se encontram então – e esta é uma proposição que convém tomar à letra – definitivamente suprimidos. O texto citado prossegue com estas afirmações essenciais: «E, nesta exterioridade deles próprios, no seu ser tomado como ser-suprimido, como meio-termo, eles contemplam-se a si mesmos como um povo. E esta obra que é a sua é, por isso mesmo, o seu próprio espírito, ele mesmo. Eles produzem este espírito, mas veneram-no como sendo para si

¹ *Ibid.*, p. 124.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, p. 127.

⁴ *Ibid.*, p. 119.

mesmo. E este espírito é para si mesmo pois a actividade pela qual o produzem significa a sua própria supressão».

A ligação do trabalho e da objectividade desvenda-se, então, na sua origem radical. Esta origem não reside nem no instrumento, nem no método que deve seguir toda a actividade que pretenda ser um trabalho, nem na obra. Instrumento, método e obra só ligam a acção à objectividade a partir do fundo, neles, de uma essência comum que é justamente a essência da acção. E esta essência da acção é a objectivação enquanto tal. O ser, para Hegel, é o que aí está, aquilo que se propõe na luz da objectividade. Compreender o ser como produção é compreendê-lo como a produção desta objectividade. No hegelianismo, a acção intervém sempre como instauração do horizonte de visibilidade onde reside o ser de todo o ser possível. A acção tem, portanto, uma significação ontológica última. O que acontece através dela, o que se actualiza nela, não é isto ou aquilo, o fabrico de tal objecto, a produção de um tal conteúdo de experiência: é antes a produção desse conteúdo na experiência, na própria luz. Eis o motivo pelo qual a acção se produz como objectivação: porque a luz é, para Hegel, a luz do mundo.

Por vezes, pode parecer que Hegel fala da acção em termos abstractos, que ele desconhece o carácter particular das múltiplas acções que compõem o curso do mundo e as suas leis específicas, reduzindo-as ao esquema monótono da alienação e da supressão da alienação. Na verdade, Hegel centra-se na acção da acção, quer dizer, naquilo que ela faz verdadeiramente, e compreende, na fulguração da visão metafísica, que aquilo que faz a acção não é tanto a coisa, mas o facto que esta coisa seja, que ela venha à luz da realidade e que a acção, a produção, seja esta vinda à luz do mundo ou, para retomar uma linguagem já utilizada, o *In-der-Welt-Sein*.

O que eu queria mostrar é que, interpretando a produção como produção do ser e como produção do ser do mundo, a filosofia ocidental confirma a sua incapacidade para pensar o ser real da acção, o ser da acção real. A fim de melhor fundamentar este ponto, farei apelo a um pensador ao mesmo tempo muito e pouco conhecido: Marx. Tentarei compreender o que significa a ruptura radical que tem nele lugar quando a produção não é já pensada a partir da verdade e que esta, pelo contrário, é tomada no seu ser original como produção.

Tentaremos reviver, através da repetição filosófica, essa prodigiosa ruptura que vem abalar, em 1845, os próprios fundamentos do pensamento ocidental ou, pelo menos, um dos seus pressupostos mais constantes. Antes de empreendermos – amanhã – esta tarefa, devemos ainda observar que Marx era, de entre todos os filósofos, aquele que parecia menos preparado para cumprir uma tal ruptura, precisamente porque a sua educação filosófica é feita no interior do horizonte que deverá ser rompido. Marx pensou pela primeira vez, com efeito, a essência do trabalho em 1844, nos *Manuscritos Económico-Filosóficos*. Acabara de ler os economistas ingleses, nomeada-

mente Adam Smith, pensa como filósofo neo-hegeliano, que ele é então, e reencontramos a situação cultural excepcional que era aquela de Hegel em Iena, situação em que o pensamento ocidental, com os seus pressupostos próprios, se encontra em face do problema concreto da produção. Mais notável ainda: o que Marx dirá, em 1844, sobre o trabalho é exactamente o que Hegel tinha dito nos manuscritos de 1803. Trata-se, em ambos os casos, da interpretação ontológica do trabalho e da produção como objectivação. Ainda uma outra nota: em 1844, Marx é feuerbachiano, materialista. Será pois impressionante ouvir o materialismo dizer sobre o trabalho exactamente o mesmo que dissera o idealismo de Hegel. Vemos bem aí, através de um exemplo privilegiado, que a filosofia tem sempre de recuar, para além das doutrinas, do seu conteúdo explícito e dos seus sistemas conceptuais, até aos pressupostos ocultos que verdadeiramente as guiam.

Recordo, de forma breve, e para terminar a nossa conversa desta noite, aquilo que Marx disse em 1844 sobre o trabalho e que refere a essência deste como sendo constituída pelo processo de objectivação enquanto tal – e isso de tal maneira que o próprio Marx toma consciência da proximidade da sua tese com a de Hegel. O terceiro manuscrito de 1844 afirma: «A grandeza da *Fenomenologia do Espírito* de Hegel consiste no facto de ela determinar a essência do trabalho e conceber o homem objectivo, verdadeiro, porque real, como resultado do seu próprio trabalho»¹.

Aquilo que é objectivado, nos *Manuscritos de 1844*, não é já, é verdade, a consciência, mas antes o homem. Foi justamente Feuerbach quem ensinou Marx a substituir a consciência pelo género humano. Acontece que o género humano é apenas, sob vários aspectos, uma repetição inconsciente da consciência hegeliana. O que é o género humano para Feuerbach, o que é que o caracteriza por oposição às outras espécies, aos animais? O animal está como que mergulhado na sua vida individual, confunde-se com a sua necessidade, a sua actividade é apenas a sua necessidade que, por instinto, o conduz à satisfação. O objecto desta actividade é um objecto particular, que o animal consome e que se torna uma parte dele mesmo, que se desvanece nele.

Aquilo que caracteriza, pelo contrário, o género humano é precisamente a sua relação com o género. Quer isto dizer que, longe de se orientar, única e exclusivamente, para singularidades sensíveis, o homem é capaz de se abrir ao universal, quer dizer, ao género das coisas, às suas leis, aos seus conceitos. Desde aí, a actividade humana deixa de obedecer, enquanto actividade animal, às simples pulsões individuais, já que ela é capaz de se modelar segundo o género das coisas e é isso que faz dela um trabalho. O trabalho toma como regra da sua construção as leis universais da natureza, cria objectos conformes a essas leis, detentores de uma finalidade interna, capa-

¹ *Manuscrits de 44*, Paris, Éditions sociales, 1968, p. 132.

zes de subsistirem na sua conformidade às estruturas do ser. Em suma, o trabalho cria objectos universais. O Homem, diz Marx, «opera segundo as leis da beleza»¹. Ao fazê-lo, ao criar de acordo com as leis estéticas da natureza, segundo as leis das coisas e do seu género, o homem faz aparecerem essas leis no objecto que cria. Mais ainda, ele faz aparecer e objectiva neles a sua capacidade de criar segundo as leis do género, torna manifesta a sua relação com o género. Mas a relação com o género é a relação com o universal, é a consciência hegeliana. Então, compreendemos como, nos *Manuscritos de 1844*, o trabalho humano se cumpre verdadeiramente como consciência de si: porque o seu objecto – o objecto que o trabalho produz na objectivação de si que o constitui – não é mais do que a objectivação da relação com o universal e, conseqüentemente, a objectivação da própria consciência.

O modo como Marx, ainda oprimido pelo hegelianismo inconsciente do feuerbachismo, virá a romper bruscamente com este, o modo como ele vai compreender que o processo da vinda à objectividade de um mundo não é a acção real e, mais ainda, o modo como deixa escapar a essência original do ser, é tudo isso que tentaremos demonstrar amanhã.

II

Que a produção da objectividade – o deixar vir a esse plano mais iluminado que é o próprio mundo – não constitui uma acção real, eis o que Marx tenta estabelecer a partir do terceiro manuscrito de 44, na sua crítica radical dirigida a Hegel. Esta crítica apoia-se ainda em Feuerbach, ela diz que a consciência, ao objectivar-se no mundo, é incapaz de criar um ser real. O que caracteriza o ser real, com efeito, é o facto de ele constituir um ser sensível e, como tal, singular e individual. A singularidade e a individualidade pertencem à efectividade fenomenológica do ser, à sua doação concreta, razão pela qual Hegel não poderia desconhecer esses traços ontológicos, que desde logo falsifica ao interpretá-los como momentos do processo de desenvolvimento do universal em si mesmo, quer dizer, do pensamento. Esta tentativa de explicar a singularidade e a individualidade do ser efectivo a partir da universalidade é constante em Hegel. É da essência universal da vontade que partem, por exemplo, os *Princípios da Filosofia do Direito*, a fim de dar conta do sistema do direito e do sistema político no seu conjunto, do Estado e das suas determinações concretas. De que modo? A vontade pura e universal, em si, está ainda indeterminada, é ainda irreal; para que ela se realize é necessário que se cumpra um acto efectivo da vontade, quer dizer, um acto singular. E um acto singular da vontade, por seu turno, só é algo de real se

¹ *Ibid.*

ele for realizado por um indivíduo, se um indivíduo o cumpre. Desta forma, da essência universal da vontade – que é também o pensamento – deduzimos finalmente a existência do indivíduo. Para que a vontade se realize, é necessário que alguém tome a decisão, é necessário um soberano: a existência da monarquia e a do rei da Prússia são legítimas a partir da essência do puro pensamento.

A mistificação em virtude da qual o ser só é reconhecido na sua singularidade e individualidade a fim de ser reduzido a um momento da Ideia, a uma fase da sua realização, encontra-se visível na *Lógica* de Hegel. A Ideia, para atingir a sua verdade, para se realizar, deve tornar-se objectiva, deve dar-se a si mesma sob a forma da alteridade – e este ser-outro da Ideia, que é o seu reflexo, o seu fenómeno, que assume aqui a forma da particularidade, da determinação objectiva, é a natureza.

A natureza é, pois, a objectivação do pensamento. Na natureza, o pensamento aliena-se, coloca-se a si mesmo como um outro. Mas esta alienação, ainda assim, não é diferente da acção própria do pensamento, ela é a sua objectivação. Alienação e objectivação são idênticas por duas razões: primeiro, o que o pensamento coloca sob a forma da alteridade, diante dele, é ele próprio; é, pois, ele mesmo que reveste a aparência da exterioridade, da natureza. Mas, por outro lado, é o próprio pensamento que cumpre essa posição, essa sua posição diante de si, essa posição de si no outro.

Segue-se que aquilo que é colocado pela objectivação do pensamento na forma da alteridade, não apenas procede do pensamento, mas é o próprio pensamento, é o pensamento sob a forma da alteridade e da exterioridade. Esta alteridade e esta exterioridade são, por relação com o pensamento, apenas uma pseudo-alteridade, uma pseudo-realidade, de forma alguma uma realidade verdadeiramente diferente do pensamento.

Por este motivo, esta alienação, que é apenas uma pseudo-alienação, é tão facilmente ultrapassável. Que fazer para a abolir? Basta conhecer tudo o que acabámos de dizer, basta saber que o objecto que o pensamento colocou na sua objectivação como um outro diferente dele, como natureza, não é, na realidade, diferente do próprio pensamento. A partir do momento em que o pensamento o sabe, desde que o saber sabe que aquilo que está diante dele, o seu objecto, só em aparência é um outro, só aparentemente é diferente dele, ele passa a saber que o seu objecto é, na realidade, ele próprio, sabe que, perto do seu objecto, está na realidade próximo de si mesmo, que permanece perto de si no outro.

A alienação é, então, ultrapassada, suprimida, mas esta supressão da alienação é idêntica à sua conservação: ela deixa subsistir o termo oposto, o outro, o objecto, a natureza. E isso porque não se trata de suprimir verdadeiramente o objecto, de agir sobre ele, mas apenas de saber que aquilo que aparece como outro distinto do pensamento não é, na verdade, diferente dele. É a razão pela qual não é preciso suprimir este termo outro, mas apenas

cuidá-lo e conservá-lo, já que ele é a manifestação do próprio pensamento, sua objectivação idêntica à sua realidade. É o motivo pelo qual o pensamento confirma este termo outro, o re-afirma como reafirmação dele próprio. É assim que Marx reencontra, de modo profundo, a significação da *Aufhebung* hegeliana, a de uma negação que conserva o que nega. A negação do ser outro, do objecto, da natureza, é apenas, com efeito, a *negação da significação que havia em ser outro*¹, não a supressão do seu ser real. E a negação da significação que o objecto detinha por ser outro caminha a par da afirmação de uma nova significação, aquela que diz ser esse ser outro o mesmo que o pensamento, a sua objectivação, a sua realização.

Deste modo, a acção de que aqui tratamos é uma acção que só alcança significações ideais, proposições; é uma acção ela própria ideal, abstracta, que nada muda na realidade, que não é uma acção real. Na *Ideologia Alemã*, toda a polémica contra os neo-hegelianos só conduzirá esta evidência ao seu ponto extremo: estes, que declaram só combater frases, esquecem-se de acrescentar, diz Marx, que a essas frases só podem opor frases. Com a acção do pensamento, não se trata de modificar o ser real, mas apenas de o interpretar de outro modo. Eis a razão pela qual o ser real subsiste intocado debaixo dessas modificações ideais que deslizam sobre ele sem o atingirem. E é assim que, em Hegel, o mundo real, o mundo alienado da política, do Estado, da religião, etc., não é abolido, mas antes conservado a partir do momento em que recebe a significação de ser, não o outro do espírito, mas a sua objectivação, a sua realização.

Ora, por muito importante que seja a crítica que Marx dirige a Hegel, devemos aqui adquirir alguma distância em relação a ela e apreender a sua ambiguidade. Esta crítica funda-se no materialismo de Feuerbach, que opõe o ser sensível, singular, individual, ao ser ideal de Hegel, assim como opõe — no que concerne a faculdade que nos dá o ser — a intuição ao pensamento de Hegel. Afirmando que este materialismo de Feuerbach — como o materialismo em geral — se encontra afectado por uma ambiguidade de raiz. Diz-se: o ser real é o ser sensível, o ser e o próprio homem é, segundo a palavra de Marx nos *Manuscritos de 44*, um «ser da natureza». Contudo, ser sensível, ser da natureza, quer dizer duas coisas: o ser sensível enquanto aquilo que é sentido, a pedra, o muro, a máquina, todos os entes pertencentes à natureza, aquilo que Feuerbach chama o ser material, a matéria; por outro lado, ser sensível significa ser susceptível de sentir, trazer em si a capacidade de se abrir ao ser exterior e, nessa abertura e através dela, recebê-lo, senti-lo. O que está aqui em jogo é a sensibilidade na acepção da estética transcendental, uma sensibilidade ontológica. Uma tal faculdade é a intuição e é ela que Feuerbach e Marx opõem ao pensamento de Hegel. Uma tal oposição significa o seguinte: enquanto pretende criar o seu conteúdo — o ente, a natureza —,

¹ Em itálico no original (*N. do T.*).

a intuição é, pelo contrário, uma faculdade receptora e não já criadora no que concerne o ente. A crítica de Marx a Hegel ganha então um sentido mais claro, aquele que consiste em recusar à acção do pensamento o poder de criar o ente, que consiste em recusar-lhe a criatividade ôntica. O pensamento não pode reduzir a si o ente, o ente não é um momento do desenvolvimento do pensamento, não é algo de ideal.

Ainda assim, se a crítica que Marx dirige a Hegel tem uma significação ôntica muito clara e designa a impossível criação do ente pelo pensamento, importa ver agora que, em 1844, esta crítica não tem ainda nenhum significado ontológico. O que é, com efeito, a intuição que opomos ao pensamento? A intuição não cria o ente, ela recebe-o, desvela-o. Ela é esse poder que arranca o ente à noite onde ele está, em princípio, mergulhado, a fim de o oferecer à luz e fazer dele um fenómeno. A intuição concede o ser ao ente, fazendo dele um ser sensível. Mas como é que a intuição faz sensível o ente? Como é que ela faz dele um fenómeno? Fazendo dele um objecto. Feuerbach, Marx depois dele nos *Manuscritos de 1844*, apenas falam do ser sensível enquanto objecto sensível. Aquilo que aparece, então, com evidência é a semelhança entre a estrutura da intuição de Feuerbach e a estrutura do pensamento de Hegel, é, em ambos os casos, o processo de objectivação onde se objectiva a objectividade. Se quisermos designar este processo onde vem à luz do mundo uma produção, será necessário repetir que não se trata de uma produção real, uma acção real. Em que consiste a acção real, onde reside o seu ser original? Em qual caso, nem no pensamento nem na intuição. Assim se explica que Marx abandone em 1845 o materialismo de Feuerbach, na medida em que o materialismo repousa na intuição, enquanto ele seja, segundo os próprios termos de Marx, um «materialismo intuitivo», na medida em que materialismo e idealismo sejam idênticos.

Aquilo que não é nem pensamento nem intuição, aquilo que não se mostra à luz do mundo, Marx designa-o como praxis. Por que razão a praxis não é nem pensamento nem intuição, por que motivo, num plano mais profundo, não é ela a vinda ao mundo? A praxis designa a acção real, a do artesão ou do operário, ela designa a actividade concreta daquele que maneja, que golpeia, ergue, transforma, modela, etc. Precisamente, no evento do mundo, na *ekstase* do seu horizonte, a substancialidade desta acção concreta, o fazer, o agir da acção, não está contido. Se nos colocarmos no interior da *theoria* fundamental e se vivermos nela, intuímos e vemos, não agimos. A intuição vê o objecto, ela descobre-o e contempla-o. A acção não faz nada disso. Sem dúvida, podemos perfeitamente agir e intuir, contemplar o mundo, ao mesmo tempo. Podemos também ter a intuição da acção que realizamos. Neste caso, olhamos aquilo que fazemos. Mas a acção considerada em si mesma não tem nada a ver com este olhar da intuição, com a descoberta de um espectáculo, com a aparição de um objecto.

Deveremos, então, pressupor a heterogeneidade ontológica estrutural da intuição e da acção, reconhecer que, na intuição, não agimos e que, inversamente, na acção não intuimos. Não basta dizer somente que podemos perfeitamente agir sem termos a intuição da nossa acção, quer dizer, sem a olhar, sem a dar a nós próprios como objecto. É deste modo, é verdade, que agimos na maior parte das vezes, que realizamos a maioria dos movimentos da nossa vida quotidiana. Quando conduzimos uma viatura, por exemplo, não fixamos o que fazemos e é nessa condição que sabemos conduzir, na condição de que não haja dessa condução nenhuma representação sensível ou intelectual. Assim acontece com tudo o que sabemos fazer, em todas as práticas profissionais ou privadas que marcam a nossa existência quotidiana.

Mas é preciso irmos mais longe. Não basta dizermos que não podemos agir sem termos a intuição do que fazemos, mas diremos também que a nossa acção é necessariamente estranha a toda a intuição, *que ela só é possível enquanto não for intuição*, que ela não é, nem a intuição de si, nem a intuição de um objecto qualquer. A partir do momento em que ela fosse intuição, com efeito, a acção seria o olhar, o ver, a contemplação, não seria já a acção. Deste modo, somos trazidos diante da exclusão recíproca das essências da intuição e da acção, diante da exclusão recíproca da essência da *theoria* e da essência da *praxis*.

Isto quer dizer, repito-o: na análise da essência da intuição, a aparição do objecto, não podemos aí encontrar a acção, mas apenas o seu contrário, o ver. Do mesmo modo, ao analisarmos a essência da acção, não podemos aí encontrar a intuição porque, se a intuição estivesse presente nela, ela não poderia agir. Essa é a razão porque a intuição se produz ao mesmo tempo que a acção, este «ao mesmo tempo» significa uma exterioridade radical, significa que uma intuição se produz noutro lugar, exterior à acção, e que é na medida em que esta intuição se produz fora da acção, e não nela, que esta pode prosseguir, que a acção é possível e real.

A exclusão radical da intuição do campo da acção deve ser pensada até ao limite. Que não haja na acção nenhuma intuição, nenhum ver, quer dizer que nada é já visto e que nada pode ser visto nela. O que é, então, a práxis já que, ao expulsar todo o ver, ela exclui também todo o objecto? A primeira frase da tese inicial sobre Feuerbach di-lo: ela é subjectiva. O materialismo era, precisamente, criticado por não perceber a realidade senão “sob a forma de objecto ou intuição, mas não enquanto actividade, não enquanto prática, de forma subjectiva”. Contudo, a subjectividade da *praxis* deve ser pensada como a pensa Marx, quer dizer, na sua oposição radical à *theoria*, na sua oposição à intuição objectiva de Feuerbach e ao Marx dos *Manuscritos de 1844* – intuição objectiva no sentido em que o homem é aí um ser objectivo na medida em que, no seu exterior, há um objecto ao qual ele se reporta, e isso precisamente na intuição que significa relação com o objecto. É pois esta relação com o objecto, a vinda ao mundo e a produção de um mundo,

que se encontra excluída da subjectividade na medida em que esta constitui a essência da práxis. Aquilo que se apresenta por detrás do conceito de práxis é, podemos vê-lo, um sentido absolutamente novo no conceito de subjectividade, é a subjectividade original na sua imanência radical.

Considerar que o pensamento nos entrega ao mundo e ao reino da exterioridade, enquanto que a acção seria estranha a esse mundo e nos mergulharia no que há de mais interior em nós, não é algo conforme aos nossos hábitos filosóficos. Contudo, quando a acção bruscamente nos convoca, é no mais fundo de nós mesmos que mergulhamos, na noite abissal da subjectividade absoluta, até esse lugar onde dormem as potências do nosso corpo e onde, reunindo-nos a elas, as colocamos em movimento – aí onde se actualizam, de súbito, as potencialidades da subjectividade orgânica, onde se manifesta o «Eu posso» fundamental que constitui a nossa existência, aí onde somos um connosco mesmos na unidade original onde não há, nem transcendência, nem mundo.

Consideremos, pelo contrário, e uma última vez, a *theoria* e a essência que a habita. Toda a visão concretiza nela a negação da sua particularidade, ela é essa ultrapassagem que, no seio de um ponto de vista, lhe permite ser uma visão, que lhe permite elevar-se acima daquele que vê, ao nível daquilo que é visto. Assim se alcança aquilo que é visto, tal como ele é e para todos. Toda a teoria está fundada na transcendência que nela trabalha e faz dela uma faculdade da universalidade objectiva. Mas a práxis, por seu turno, não se eleva acima de si mesma e em nenhum momento se despede da particularidade e da individualidade que lhe são consubstanciais. A práxis é subjectivas, o que significa: ela esgota-se na experiência interior que tem de si mesma, ela é essa tensão vivida de uma existência fechada na provação do seu acto e coincidente com o seu fazer. Ela é, justamente, apenas aquilo que faz, mas sendo tudo o que faz e sofrendo o seu fazer sem a menor trégua, sem poder tomar qualquer distância em relação a si, sem poder escapar de si mesma. É precisamente nesta impossibilidade primeira de escapar a si e de manifestar em relação a si mesma o recuo de uma distância, que toma forma e se dá nela uma ipseidade. E é assim que, à universalidade do pensamento do pensamento se vem opor radicalmente a mónada do ser original enquanto produção.

Tal é o conteúdo inexplicado das teses sobre Feuerbach, tal é o alcance da destruição que elas concretizam e que pode significar, talvez, o derrube do horizonte do pensamento ocidental. Eis, pois, o que Marx quer dizer. Mas como o diz ele? Dito de outra forma: de que meios conceptuais dispõe Marx, na Primavera de 1845, para formular a sua intuição fulgurante? Os meios conceptuais de que dispõe nessa Primavera são-lhe fornecidos pelos sistemas de Hegel e de Feuerbach, trata-se do conjunto de categorias que se referem à intuição e ao pensamento. Quer isso dizer que, para pensar a essência absolutamente nova que ele tem em vista, Marx não dispõe de nenhum conceito,

de nenhum material filosófico apropriado. E isso explica-nos o seu procedimento: para afastar a intuição de Feuerbach, que decompõe o ser ao colocá-lo na condição de objecto, Marx faz apelo à acção, mas uma acção tal como ele a encontra no horizonte filosófico de 1845, a acção de Hegel, quer dizer, a acção do pensamento, a acção do idealismo. Acontece que a acção do pensamento não é uma acção real, de modo que, para afastá-la, Marx vira-se para Feuerbach, dando a entender que a actividade que ele tem em mente é uma actividade real e não já ideal, que ela não é a actividade do pensamento, razão pela qual a qualifica, inabilmente, como sensível. Deste modo, Marx separou, progressivamente, o materialismo da acção do pensamento, acção cuja estrutura é a objectivação, a alienação e a supressão da alienação — a acção, portanto, cuja estrutura é a dialéctica —, para, de seguida, separar esta dialéctica do materialismo. Materialismo e dialéctica representam os dois termos, as duas filosofias que Marx rejeita radicalmente, mas de um modo tal que ele só pôde rejeitar o materialismo servindo-se da dialéctica e, por sua vez, só pôde rejeitar a dialéctica através do uso do materialismo. O objectivo de Marx está escondido por este círculo puramente conceptual. Ao tentar exprimir a perspectiva de Marx, o materialismo dialéctico aparece como a quintessência do contra-senso.

Regressemos agora ao conceito do ser como produção, na medida em que ele significa, para nós, a subjectividade radical da práxis. Não se acumulam diante de nós as objecções? A práxis, dirão, cumpre-se no mundo, pede emprestados a este os seus materiais, os seus instrumentos, as suas leis, as formas que ela cria e, por conseguinte, os seus fins. Ainda assim, o discurso que enuncia estas objecções é, precisamente, o discurso da teoria, aquele que encontra a sua formulação na teoria das quatro causas de Aristóteles, aquele que pretende reduzir a práxis à *theoria* e a um modo de realização desta. Realizemos, pelo contrário, o derrube que se anuncia nas teses sobre Feuerbach: não se trata já de sustentar a práxis na visão da teoria, mas antes de fundar a teoria na práxis.

Fundar a teoria na práxis é reconhecer, em primeiro lugar, que a própria teoria, o ver, não é autónoma e que as próprias modalidades em que ela se processa, as suas categorias, lhe são prescritas pela práxis. Dito de outro modo, o conteúdo ideal das categorias não pode ser legitimado a partir de si mesmo, ou seja, por uma análise. É isso que significa, de um modo geral, o conceito de ideologia. A ideologia significa que uma teoria não constitui, para o ser, nem o seu fundamento, nem o lugar de uma independência qualquer. Se nos colocamos na posição de Marx, será verdadeiramente absurdo opor a ideologia à teoria, à ciência. Ideologia designa, em geral, o estatuto da teoria, e isso a partir do conceito de ser como produção.

Fundar a teoria na práxis é afirmar, em segundo lugar, que também as suas formas, o conteúdo do ver, o objecto da teoria, não é explicável através dela. A realidade sensível não é explicável através da intuição. Cito Marx:

«Mesmo quando a realidade sensível se encontra reduzida a um pau, no seu estrito mínimo, ela ainda implica a actividade que produz o pau». Este é o tema da crítica a Feuerbach, o qual não se apercebe que o objecto apresentado à intuição é exclusivamente o produto da actividade de uma série de gerações.

O objecto da intuição não é apenas o produto da práxis, ele só se torna um objecto verdadeiramente concreto quando é constituído pela própria práxis e, com efeito, é a actividade social, sob todas as suas formas, que constitui o conteúdo verdadeiro e a substância do nosso mundo.

Dir-se-á: não é precisamente a intuição que nos entrega esta actividade e o conjunto dos fenómenos sociais? Devemos, neste ponto, reafirmar a nossa tese: a intuição é incapaz de nos dar o ser real da acção, ela só pode representá-lo, reproduzi-lo, no sentido em que uma fotografia representa um evento real. Observemos o ourives que cinzela a taça, que a golpeia e dá forma à prata. Enquanto objecto da intuição, como fenómeno empírico, objectivo, sensível, a sua actividade está aí presente para todo e qualquer um de nós. Mas os espectadores olham e nada fazem. Então, não é a intuição empírica desta actividade, a sua aparência objectiva, que pode defini-la; ela é apenas a sua aparência. A realidade desta actividade, a de qualquer trabalho, reside na subjectividade e apenas nela. Contra Hegel, deveremos afirmar: o trabalho nada tem de objectivo, ele não é o instrumento, nem o método, nem a obra. Com Marx, deveremos afirmar: as máquinas não trabalham. E isso porque elas têm o seu lugar na objectividade, onde só ocorrem processos na terceira pessoa e o movimento de um pistão não é mais trabalho do que a queda da água na cascata.

Porque a essência do trabalho é subjectiva, subjectivas são também as suas leis. Por um lado, como o trabalho, originalmente, não é mais do que a actividade da necessidade, ele encontra a sua determinação primeira nas potencialidades da subjectividade desenhada pelo entrecruzamento dessas necessidades. Por outro, o modo como é concretizada essa actividade encontra a sua determinação nas estruturas da subjectividade orgânica, sendo o trabalho a actualização dessas estruturas. Continuamos a trilhar caminhos já abertos. Não se trata apenas dos caminhos que os homens abriram antes de nós. *Os caminhos que percorremos encontram-se abertos em nós, são os caminhos do nosso corpo e esses caminhos não nos desencaminham.* Eles traçam o círculo dos nossos possíveis e mostram à nossa vida o seu destino. Toda a actividade social que nos pareça realizar-se fora de nós encontra, na realidade, em nós e na nossa subjectividade, simultaneamente o seu enraizamento, a sua realidade, a sua predeterminação e as suas leis.

Dizer que a práxis é subjectiva não é formular uma interpretação filosófica entre outras, mas é antes dar-mos os meios para compreendermos este mundo onde vivemos. O mundo onde vivemos é um mundo económico, o que significa que ele tem o seu princípio no trabalho. À sua maneira, e sejam

quais forem os seus paradoxos, o universo económico, na sua existência, traz um testemunho sobre a verdade original do ser e reenvia-nos para o conceito do ser enquanto produção. Contudo, o mundo económico é constituído por determinações objectivas, cada uma delas oferecendo-se à intuição – como é, por exemplo, o preço de uma peça de vestuário ou de um quilo de açúcar –, tais determinações objectivas são, ainda, determinações ideais, quantitativas, e podemos delas dar uma teoria, uma ciência. Que relação, contudo, existe entre essas determinações e o cumprimento silencioso, no mais fundo de nós, da subjectividade orgânica? Nenhuma relação. A partir daí, compreendemos o que é o mundo económico, compreendemos que *a economia, toda ela, é apenas um vasto sistema de substituição*, é o conjunto dos equivalentes ideais que procuramos fazer corresponder ao que há de mais íntimo nas nossas existências pessoais. Fala-se de um dia de trabalho, de trabalho qualificado, ou não, quando apenas existe, entre o nascer e o pôr-do-sol, o desenrolar inqualificável de uma vida singular. Assim se explica o imenso mal-estar que afecta todo o universo económico e o descontentamento que o atravessa. Não se trata apenas de certas injustiças, mas, mais seriamente, da inadequação primeira que existe entre a subjectividade e todo o equivalente objectivo que pretendemos fazer-lhe corresponder. Esta é uma inadequação de princípio, e aí está o fundamento da crítica radical que Marx dirigiu ao Direito, contra o direito igual, contra todo o direito possível, crítica presente na *Crítica do Programa do Partido Operário Alemão*. Compreendemos, então, qual deveria ser o projecto final de Marx – aquilo que ele designava como o socialismo: não a construção de um mundo justo, o que não tem nenhum sentido, mas construir um mundo onde o problema desta equivalência entre a subjectividade e o dinheiro não se coloque mais. Uma tal sociedade, que tornará inútil uma impossível justiça, é uma sociedade da superabundância, não aquela que seria definida pela superabundância dos produtos, mas uma cuja riqueza permitisse a cada um concretizar as potencialidades da sua subjectividade própria. Seria, vemo-lo bem, um mundo da realização da práxis, um mundo da vida, onde a actividade da vida seria definida, desejada e prescrita por esta.

Entretanto, vivemos num mundo económico, quer dizer, num mundo do valor e do dinheiro. Estas determinações económicas são estranhas à práxis e, ainda assim, estão fundadas nela, representam-na. O valor de um produto representa o trabalho necessário à sua produção. Daí decorre que as determinações económicas, os fenómenos económicos no seu conjunto, são somente uma tradução do que se passa no plano real da práxis. Esses fenómenos nunca se explicam por si mesmos, mas apenas a partir dessa práxis real. Não existem, então, leis económicas propriamente ditas, não existe sistema económico nem ciência económica. Mas há ainda lugar para uma filosofia da economia que dê conta do que se passa no plano económico a partir de um fundamento que lhe seja heterogéneo. Darei apenas um exemplo: a grande

lei do sistema capitalista, a lei da descida tendencial do lucro. A sua compreensão reconduz-nos à produção real, à história das forças produtivas no mundo moderno. Segundo Marx, e é aqui que toda a lição de Aristóteles e de Heidegger é ultrapassada, as forças produtivas comportam dois tipos de elementos heterogéneos, os elementos subjectivos, a própria práxis, a actualização da subjectividade corporal. O que nos mostra a história dessas forças produtivas, que irá determinar a história do mundo, não é tanto o facto de se tornarem cada vez mais poderosas, mas é antes a transformação da sua estrutura interna, é o facto de, nessas forças, o elemento objectivo não cessar de crescer – vejam-se o enorme desenvolvimento do dispositivo instrumental, das máquinas, das fábricas –, enquanto o elemento subjectivo, a parte da subjectividade viva, não cessa de diminuir. Este fenómeno fundamental tem dois efeitos, um económico, o outro real.

No plano económico, ele significa o declínio e, posteriormente, a ruína do capitalismo. Com efeito, o capital é o valor e a mais-valia, os quais são produzidos exclusivamente pela força do trabalho. Se a parte dessa força viva desaparecer progressivamente de uma produção que se torna cada vez mais objectiva, será a produção do valor, e consequentemente do capital, que também desaparecerá. Suponhamos, no limite, um sistema de produção inteiramente automático: este produziria uma quantidade considerável de valores de uso, que não teriam, contudo, nenhum valor. Tal é o limite absoluto do capitalismo – onde é visível, em qualquer caso, que o seu destino repousa naquele da subjectividade na produção.

Ainda assim, se considerarmos esta história das forças produtivas em si mesma, e não já no seu efeito económico, veremos então que ela implica uma perturbação profunda das próprias estruturas do ser ou, melhor dizendo, da nossa existência. Duas coisas que estiveram unidas ao longo da história – a subjectividade e a produção – vão, pouco a pouco, divergir. Que tenham permanecido unidas no passado milenário da humanidade significa: a vida dos homens era o seu trabalho, era o que eles faziam para viver e para sobreviver, a produção coincidia com a sua vida, definia a sua existência. Diz Marx na *Ideologia Alemã*: «O que esses indivíduos são coincide com a sua produção». Que acontecerá quando essas forças produtivas se tornarem inteiramente objectivas, quando elas se confundirem com o dispositivo instrumental instalado por uma tecnologia cada vez mais elaborada e quando, em consequência, a subjectividade dos indivíduos for abandonada a si mesma? Como poderão viver quando a sua vida já não for ritmada nem, sobretudo, protegida pelas tarefas materiais, pelo trabalho? Podemos dizer da vida futura que, ou ela será uma vida espiritual; ou não será. O grande mal-estar que se estende sobre o mundo, a dúvida que se apodera da vida a partir do momento em que ela escapa à dura necessidade de se conservar viva em cada dia, mostra-nos que o destino do ser se joga, em todo o caso, aí onde se encontra o seu lugar originário, no âmago da subjectividade.

A interpretação do ser enquanto práxis implica – devemos dizê-lo para terminar – uma ultrapassagem do conceito tradicional da verdade. Segundo a tradição filosófica, a verdade encontra a sua essência na *theoria*. Mas a *theoria* só pode ser o olhar orientado para o ser exterior e, como tal, sempre enigmático. Para o pensamento que o concretiza, o esgotamento da teoria na prática, a verdade, o poder de revelação, pertencem agora, e de forma exclusiva, ao fazer. Só aquele que faz, que age, sabe, através desse fazer que está nele, o que há aí do ser, que é esse mesmo fazer.

Se há uma proposição teórica que subsista na sua pretensão de exprimir a verdade, fá-lo-á de uma forma muito particular, na medida em que essa proposição não contém já certa verdade nem a dá já a ver em si mesma, mas apenas a indica no exterior de si e enquanto o outro absoluto de si mesma, o lugar onde a verdade se cumpre. Numa ontologia da práxis, a teoria só pode revestir, no fim de contas, a forma de uma prescrição.

Assim acontece com as religiões, que só podem ser reduzidas a uma teologia, ou seja, a uma teoria do ser, à custa de um contra-senso absoluto, como aquele presente em Feuerbach, por exemplo. O que caracteriza, pelo contrário, o religioso é a extenuação do conteúdo teórico e o surgimento abrupto do mandamento. Por «abrupto» entendo a ausência de todo o contexto teórico. O dizer religioso é proposto como uma palavra nua, uma proposição isolada que, começando por uma determinada palavra e terminando noutra, deve ser tomada tal qual é. O dizer religioso ecoa por entre a multidão, no apagamento do universo objectivo, em circunstâncias duvidosas ou mal esclarecidas. Quem fala nesta suspensão do papel do mundo? Será um homem, um profeta ou um anjo? Será Moisés ou Cristo? A palavra escutada, a palavra promulgada, em qualquer caso, dá-se como absoluta. Absoluta, a palavra não está ligada a nada, não tem justificação extrínseca. Residirá essa justificação nela própria? Mas como poderia uma proposição isolada obter uma legitimação teórica nesse isolamento, legitimação que consiste sempre numa série de implicações analíticas que reenviam a princípios primeiros ou a axiomas?

Ou, então, a legitimação não estaria no exterior da teoria, mas na própria prática. A prática, e só ela, na medida em que ela constitui a dimensão original do ser, pode revelar em si e na efectividade do seu fazer o que se passa com o ser. Razão pela qual não devemos apressar-nos a rejeitar o imperativo ético, o moralismo, as prescrições de que a vida estava antigamente cercada, já que a prescrição é o movimento através do qual a teoria se ultrapassa em direcção ao lugar mais original do ser. «Deve-se» quer dizer «deve ser feito». Na segunda tese sobre Feuerbach, Marx diz: «É na prática que o homem deve provar a verdade».

Uma última nota: o pensamento que o homem pensa enquanto práxis não deve iludir-se acerca de si mesmo. Ele desliza, muito naturalmente, em direcção à ideia que o ser se produz a si próprio, que ele é autoprodução. E,

certos do ser tomado em si mesmo, deveremos dizer, com a filosofia tradicional, que ele é *causa sui*. Trata-se de uma especulação sobre o ser e um tal pensamento especulativo tem o seu direito. Acontece apenas que, no plano em que nos situamos, aí onde percebemos a práxis tal como ela se entende a si mesma, não o dizemos. Ao contrário, dizemos: o poder que se manifesta em nós, que nós somos nessa unidade radical que nos possibilita ser uma unidade com ele e agir, esse poder está despido de poder relativamente a si próprio, não foi autoproduzido. Que a potência que está em nós seja afectada por uma impotência de raiz relativa a ela própria, será isso que faz dela a vida. Porque a vida se põe a si mesma à prova, como põe aquilo que lhe é dado. A vida é a paixão do ser que vem a ela e que não cessa de acontecer. A vida é uma vida invisível e silenciosa. Necessariamente, o pensamento da práxis excede-se sempre em direcção ao lugar de toda a existência. E por isso, certamente, é preciso agir: a verdade reside na práxis pela razão de que reside na vida.

(Tradução de Jorge Leandro Rosa)