

A RE-PRODUÇÃO DAS RELAÇÕES DE PRODUÇÃO

Henri Lefebvre

ESP

Publicações Escorpião

Cadernos O HOMEM E A SOCIEDADE

Cadernos O HOMEM E A SOCIEDADE

ECONOMIA

FILOSOFIA

HISTÓRIA

PEDAGOGIA E EDUCAÇÃO

POLÍTICA

PSICANÁLISE E PSICOLOGIA

SOCIOLOGIA

URBANISMO E ARQUITECTURA

101
B119

Título original : *La re-production des Rapports de production*
1.ª parte de *La survie du capitalisme*

Editions Anthropos 1973

Nº 2274

Tradução ANTÓNIO RIBEIRO e M. AMARAL

Capa J. AZINHEIRA

Edição PUBLICAÇÕES ESCORPIÃO
Porto / Novembro de 1973

INTRODUÇÃO

1 — A DESCOBERTA

Como conceito e realidade, a re-produção das relações de produção não foi descoberta: descobriu-se. Ninguém, nem os aventureiros do saber, nem os notários dos factos, entreviu de longe este «continente» antes de o explorar. Se é que se trata de «continente», foi um continente que emergiu simultaneamente do oceano e das brumas, originariamente ao rés das águas. Que é, pois, este «continente», metáfora gasta? Trata-se, nem mais nem menos, do capitalismo como modo de produção, como totalidade nunca sistematizada, nunca acabada; nunca perfeita, mas que, contudo, se vai consumando, se vai realizando.

Foi preciso um trabalho considerável para dizer o que se estava a descobrir. A formulação exacta pressupunha uma constelação de conceitos, cada um dos quais teve que se elaborar por aproximações sucessivas. Assim, por exemplo: o quotidiano — o urbano — o repetitivo e o diferencial — as estratégias — o espaço e a produção do espaço, etc.

O que estava emergindo, o que se estava descobrindo, deu, a princípio, origem a uma hipótese teórica e, depois, a pesquisas e trabalhos pormenorizados¹.

¹ Os nossos agradecimentos a Yves Barel (Cf. *La reproduction sociale*, IREP; Grenoble, 1972, 430 páginas; copiógrafado) que se deu ao trabalho de voltar à *Critique de la Vie quotidienne* para nesta obra encontrar, mal explicitado, o conceito de *reprodução*, quer dizer, segundo ele, o conceito de estrutura auto-reprodutível e que reproduz as suas próprias condições e elementos. Que se me permita acrescentar que, durante o período considerado, período em que emergia a «modernidade», um duplo terrorismo perturbou a elaboração do conceito, a sua dialectização: o terrorismo da direita estruturalo-funcionalista e o do esquerdismo anarquicante.

De ambos os lados, pregava-se como necessária uma certa autosuficiência e como suficiente uma certa necessidade. Uns defendiam

2 — O EFEITO RETROSPECTIVO E PERSPECTIVO

Se a hipótese teórica se verificar, ou, por outras palavras, se o conceito de «re-produção das relações sociais de produção» for verdadeiramente um conceito (e, como conceito, tiver a sua verdade), então, não nos dará apenas um fio condutor, um instrumento intelectual para descrição e a análise crítica do «real». Este conceito possui um alcance global e sintético (sem, contudo, retomar o aspecto das «sínteses» ou dos «sistemas» clássicos). Ele vem ocupar um lugar central, afastando, para as substituir, noções que se admitem com frequência, noções que provêm quer da filosofia, quer das especializações científicas: o «sujeito» (individual ou colectivo, cartesiano ou não), cuja crise, por via disso, toma logo outro sentido — o «objecto», a coisa e o signo — e estrutura e a função, etc. Se bem determinado, este conceito não designa nem uma entidade (*a naturalidade, a historicidade, o factual, o inconsciente, a espontaneidade*) — nem uma metáfora, a qual não seria menos obscura do que uma entidade (fluxo, agregado, cadeia) — nem, por último, uma determinação que, porque seria mecânica, seria demasiado precisa (dispositivo, máquina, feed-back). Este conceito designa um processo complexo que arrasta consigo contradições e não só as repete, as re-duplica, mas também as desloca, as modifica, as amplifica. Hoje, mal se deixa este terreno relativamente firme, não se tem outro recurso que não seja o dessas metáforas: os fluxos, os agregados, etc.

o *saber* e, portanto, o global, os outros, o *viver*, quer dizer, o individual. Ambos alimentavam uma cisão desastrosa entre o concebido e o vivido. Fizeram-se — e fazem-se ainda — sentir muitas dificuldades para superar esta cisão. Desde que um conceito se desprende do conteúdo pelo qual é *abstracção concreta*, deixa-se manipular e consegue-se que diga o que se pretende que diga. Através de algumas peripécias que facilmente se reconstituirão, os termos «trabalho», «trabalhar», «produzir», perderam o seu sentido, ao perderem o seu conteúdo (concreto). Hoje, o pensamento teórico já não tem que abrir caminho contra os terrorismos positivistas e negativistas; hoje tem que abrir caminho por entre a divagação e a chateza.

Não quer isto dizer que o alcance de tal conceito não tenha limites, nem que ele cubra todos os quadrantes do horizonte. Todavia, como é global, ele ilumina todo um período para a frente e para trás, perspectivamente e retrospectivamente. Da sua introdução resulta não um corte, uma cesura, mas, pelo contrário, um sentido que *retoma* o que se disse e fez durante a descoberta e antes e depois.

Esta descoberta modifica pois a perspectiva e reconsidera, sem nada excluir, o que a precedeu (inclusive, como se verá, a «blocagem» da sociedade, o «neo-arcaísmo», a promessa duma «sociedade nova» sem transformação das relações de produção), coisa que, do mesmo passo, põe ponto final nas declamações sobre o «velho mundo» (que se prolongaria sem outras razões que não fossem a estupidez humana), sobre o seu fim iminente (anunciado pelo voluntarismo e pelo subjectivismo «revolucionários») assim como nas declarações *prospectivas sobre a harmonização eventual dos elementos da sociedade, sobre os seus equilíbrios estruturais.*

Desloca-se a tónica. O essencial já não é a descrição dos processos parciais, o da reprodução biológica (a «procriação» das crianças, a demografia) — ou da produção material (avaliações quantitativas e correlações, técnicas e organização do trabalho) — ou o do consumo e das modalidades (necessidades, objectos, discursos e signos, manipulações diversas), mas a análise aprofundada das relações de produção. Devemos entender isto no sentido de Marx: não só a mercadoria e o dinheiro, essas condições do capital transpostas pela sua acção à escala mundial, não só o salário e o lucro (mais-valia), mas também as relações entre os três termos — «Terra, Trabalho, Capital» — trindade constitutiva da sociedade capitalista. Considerar que a reprodução destas relações sociais foi e continua a ser «normal», ou «natural», tal a ilusão de um longo período, ilusão que dissimulava o processo, reconduzindo-o às suas componentes e condições *biológicas, económicas, sociológicas.* Estes níveis da reprodução distinguem-se, embora estejam contidos uns nos outros. *Confundi-los no conceito geral de reprodução é um erro de método e de procedimento teórico.*

A manutenção das suas relações constitutivas, não seria esse o objectivo que todas sociedades se dão a si próprias e, *a fortiori*, da que conseguiu atingir o conhecimento de si própria e assenhorear-se das suas condições? Isso dizem certos «sociólogos» que não temem personificar assim a «sociedade». Com efeito, o que eles instituem em sujeito e em consciência superior, capaz de alimentar e conservar as suas próprias condições — é o Estado. Ideologia flagrante até entre os «marxistas»; atribuía-se «inconscientemente» às relações sociais uma espécie de *inércia* que as aproximava das *coisas*, apesar da etiqueta «dialéctica» colada nesse pretensão materialismo ou nesse filosofismo. Ideologia essa frequentemente solidária de uma outra: a catástrofe iminente, o fim próximo, a derrocada! A partir desta análise, ou desta ausência de análise, a reprodução das relações sociais passou despercebida ou permaneceu ininteligível. Entre os que se espantam, alguns chegam a teses à primeira vista surpreendentes. Porquê esta tácita iteração do capitalismo? Por causa da estupidez humana, ou da loucura ou dum delírio generalizado, ou da pura violência.

A questão das relações de produção e da sua reprodução não coincide com a da reprodução, segundo Marx, dos *meios* de produção (força de trabalho, maquinaria), nem com a da reprodução *alargada* (crescimento da produção). Está fora de dúvida que, para Marx, a reprodução dos meios de produção e a continuidade da produção material vão a par com a reprodução das relações sociais, tal e qual como a própria vida vai a par com a repetição dos gestos e dos actos quotidianos. São aspectos inseparáveis dum *processo* que comporta simultaneamente movimentos *cíclicos* e *lineares*, a saber, nexos de causas e efeitos (linearidades), mas também resultados que geram de novo as suas condições e razões (ciclos). Assim, trocam-se mercadorias por mercadorias, por intermédio de somas de dinheiro; é uma cadeia linear. Segundo Marx, uma massa de dinheiro disponível suscita uma massa correspondente de mercadorias; instaura-se um ciclo — um ciclo de mercado. O último aspecto da reprodução, o aspecto das relações

sociais, só vem a suplantar o dos meios de produção pelos fins do século XIX, levantando novos problemas. É isso que o capítulo do *Capital*, que permanecera inédito durante muito tempo e que recentemente foi publicado, vem testemunhar.

É nesse momento que o *modo de produção* domina os resultados da história, deles se apodera, integra em si próprio os «sub-sistemas» estabelecidos antes do capitalismo (nomeadamente: as redes de intercâmbio — comércio, ideias — a agricultura, a cidade e o campo, o conhecimento, a ciência e as instituições científicas, o direito, a fiscalidade, a justiça, etc.) sem por isso conseguir constituir-se em sistema coerente, purificado de contradições. Os que acreditam no sistema incorrem em erro, pois não há totalidade completa, consumada. E, contudo, há sem dúvida um «todo» que absorveu as suas condições históricas, assimilou os seus elementos, dominou algumas contradições, sem aceder por isso à coesão e homogeneidade que buscava.

E é isso que dá ao modo de produção, tal como ele se reproduz, o seu bem curioso aspecto: partes distintas e, contudo, formação de conjuntos, sub-sistemas acompanhados de choques no todo, níveis conjuntos e disjuntos, conexões, conflitos, coerências e contradições, táticas e estratégias, fracassos e vitórias, etc.

3 — PASSANDO A NOVAS BASES...

Entre esta exposição e o que a precede não há nenhuma cesura: há um retomar que reconsidera o que foi dito e feito, e o restitui, dando-lhe um outro sentido, mas que não deixa de introduzir contudo uma descontinuidade relativa, desigual, mais profunda politicamente do que cientificamente.

A descoberta não reage só sobre as hesitações, tentativas e trabalhos que a ela levaram, reage também sobre a compreensão do marxismo e do próprio pensamento de Marx. Dever-se-á, hoje em dia, aceitar este pensamento como um bloco? Dever-se-á rejeitá-lo globalmente? Nem uma coisa nem outra. A análise de Marx

tem por âmbito o capitalismo concorrencial. Nem Marx, nem os seus continuadores, Lenine ou Trotsky, dizem claramente por que motivo e como o capitalismo concorrencial pode ter acabado sem que, no entanto, acabassem no essencial as suas relações constitutivas. Os continuadores de Marx anunciaram perseverantemente o fim deste processo, a catástrofe final; não compreenderam o processo como processo.

Pode-se dar o caso diverso de vários aspectos do pensamento de Marx, ou do que se presume que ele seja, aparecerem iluminados de forma bem diferente. A análise da re-produção das relações de produção põe um ponto final tanto à positividade delirante de uns, como à «crítica da crítica crítica», domínio privilegiado dos outros,

Convém passar pelo crivo as ideias, as ideologias, as representações e as imagens, para detectar em que é que elas contribuíram para a iteração das relações existentes, já impulsionando essa reprodução, já velando-a. Nada poderá escapar à joeira, nem mesmo a «teoria crítica», o estruturalo-funcionalismo, a psicanálise ou o surrealismo. Nem sequer o pensamento marxista! Não está fora de questão pensar que esse pensamento desempenhou aí um papel, bem involuntário, por ter sido estimulante e recuperador, não no plano teórico, em que ele se afigura fundamentalmente irreduzível, mas no plano prático, plano em que inspirou a planificação, a manipulação da sociedade pelo Estado.

Qual é o sentido destas palavras que se tornaram correntes: recuperação, integração, repressão? Este exame torná-lo-á mais preciso. Trata-se das ideologias? Sim e não. Correntemente, na orientação marxista, tanto entre os políticos como entre os filósofos, atribuem-se muitas culpas à «pressão ideológica» do adversário, aos seus aparelhos ideológicos, ao inimigo de classe. Ora, não é nada certo que tais «pressões» existam. As ideologias agem por persuasão, completando os constrangimentos do aparelho repressivo do Estado. A apologia do regime — da burguesia, do capitalismo — desacredita-lo-ia mais do que o preservaria; nunca convenceu ninguém. As apologias eficazes são indirectas, invisíveis, ilisíveis enquanto apologias e isso modifica profundamente a análise das ideologias

pois, por um lado, a ideologia define-se por uma «função» precisa e a relação que mantém com a prática redefine-se igualmente e por outro lado, vão aparecer os limites da ideologia e da sua eficácia como tal. Como se há-de ver, não há nem pode haver simples *reprodução*, alimentada pela ideologia e o seu corolário, a repressão. Não há *reprodução das relações sociais sem uma certa produção de relações*; não há aqui um processo puramente repetitivo.

É verosímil que o que se denomina ideologia ou tal se presume (filosofia, religião, ética ou estética, «cultura», moral e moralidade) tenha servido mais de diversão, de divertimento, do que de instrumento. Não passam de simples assuntos de conversa! As ideologias *que agem, actuates*, estiveram e continuam a estar ligadas imediatamente a uma *prática*. Alargou-se desmesuradamente o conceito de ideologia e, ao alargá-lo, esterilizou-se-o. Examinou-se a relação entre as ideologias e o saber, afastando a sua relação com a prática. As ideologias eficazes distinguem-se mal ou pouco da prática, elas não aparecem como tais. É o que se passa com a cientificidade, com a entrada massiva das ciências na produção. Esta verdade, que põe a verdade em questão, aparecerá claramente no seguimento deste trabalho. A análise dessas ideologias ligadas de perto a uma certa prática, que elas contêm, recobrimo-as, que dissimulam, mascarando as suas contradições, refere-se a um protótipo, se assim se pode dizer, da análise crítica. Pense-se na teoria de Marx sobre a Trindade capitalista: «Terra - Trabalho - Capital». Retenhamos desde já este ponto fixo, este eixo. Os três aspectos ou elementos da sociedade existente estão indissolúvelmente ligados na produção e nas relações sociais; ora, a «ideologia» fá-los *aparecer separadamente* e, numa certa medida, realiza a sua separação (aparente). Parece haver a Terra de um lado, o Trabalho e os trabalhadores, por outro, e, por fim, o Capital e os capitalistas. Ao mesmo tempo, *ela mistura-os* na sua aparência contratual, na codificação formal (o Código Civil). Há o rendimento da Terra, o rendimento do Trabalho e o rendimento do Capital, confundidos no

PNB, o que faz desaparecer a mais-valia como fonte do «rendimento nacional». Esta ideologia facetada distingue-se mal da prática social, pois o «sistema contratual» faz parte dessa prática, juntamente com outros sub-sistemas.

4 — RETOMAR A DIALÉTICA

Que objectivo visa, que pretende encontrar a exploração deste «continente» descoberto? Uma situação sem regresso e sem recurso e isto não à escala das situações individuais ou dos grupos, mas à escala global, à escala da sociedade e, portanto, à escala mundial, mau grado as dificuldades que encontra a análise para se desenvolver a este nível. Um tal momento crucial não dependeria já dum pensamento historizante e do «sentido da história», nem duma teoria clássica da crise final (económico-política). Seria o momento da não-reprodução das relações, já porque a dissolução suplantasse a iteração, já porque, pelo contrário, a produção de novas relações sociais destruísse decididamente as relações caducas. Note-se que a ideologia tanto mascara a produção de novas relações como a iteração das relações antigas, as contradições diversas e o momento crítico. Poluição ou não poluição, destruição ou construção do meio ambiente, crescimento zero, crescimento negativo ou crescimento positivo, todos os problemas só têm interesse para lá de uma actualidade limitada se a iteração das relações for posta em causa. Posta em causa por quê? Por um factor? Não. Pelas suas interacções e o seu conjunto? Talvez! Metamorfose ou auto-destruição? Uma coisa não impede a outra. É altamente provável que o processo de iteração das relações existentes, o processo de reconstituição pelo conjunto dos seus elementos (sub-sistemas), de recuperação dos desvios e das incursões, não dure eternamente. Por conseguinte, a hipótese de uma situação ou dum momento sem regresso e sem recurso possui um valor de verdade eventual; é científica; a possibilidade faz parte do real.

Esta formulação propõe portanto uma *hipótese estra-*

tégica. Poderá também defender-se a proposta inversa dando-lhe a forma de uma pergunta. Como iterar (indefiniidamente), quer dizer, reconstruir, re-constituir, re-integrar, as relações existentes? Existirá a situação sem regresso e sem recurso? Sim e não, poder-se-ia responder: sim, como eventualidade, não, enquanto instante «histórico», resultado e conclusão de dado determinismo. Não, enquanto certeza adquirida; sim, enquanto possibilidade. Embora tudo seja transição e contradição, dado e constatado como contradição paroxística (antagonística). Tudo está em crise — mas onde e como se forma a massa crítica? Onde e como o efeito de ruptura? É uma pergunta. Bastará uma centelha para incendiar o mundo? Quantos não foram os revolucionários que acreditaram nisso e ainda acreditam! Em vão! E, contudo, não é impossível que um conflito local se generalize — e isso é o medo geral! Para modificar qualquer coisa não será preciso primeiro modificar tudo, quer dizer, modificar o todo? É certo. Mas como se pode modificar o todo sem começar por algum lado? Sem modificar progressivamente cada coisa, cada «ser», cada «homem»? Como detectar o ponto vulnerável, o lugar onde se deve fazer incidir o ataque?

A dialéctica regressa à ordem do dia; mas já não se trata da dialéctica de Marx, que já não era a dialéctica de Hegel. Pouco importa de resto o que Marx e Hegel disseram ou escreveram acerca disto ou daquilo e, em particular, da dialéctica. O que importa é apreender no *actual* o movimento e o não-movimento, o que mexe e se choca contra o que não mexe. Não poderia ter-se dado o caso de a dialéctica, após algumas horas difíceis, ter saído fortalecida da prova? O mesmo se passa com a verdade, que foi abalada pela dialéctica. Ou por outra, ou melhor: um pouco de verdade, afasta-nos da dialéctica, muita verdade aproxima-nos dela. Um pouco de dialéctica, afasta-nos do Verdadeiro, ao passo que muita dialéctica a ele regressa.

Hoje em dia, a dialéctica já não se encontra vinculada à historicidade, ao tempo histórico, a um mecanismo ou dinamismo temporal («tese-antítese-síntese») ou também. «afirmação-negação-negação da negação»).

No actual, a análise distingue, a partir da superfície, o seguinte :

a) Manutenção quanto ao essencial das relações sociais (de produção e de propriedade) no decurso dum crescimento das forças produtivas, vulgarmente chamado crescimento económico;

b) regressão, degradações, transgressões (nomeadamente ao nível dito «cultural», mas também nas relações de família e de amizade, na vida sócio-económica dos grupos parciais);

c) produção de novas relações (no seio dos grupos parciais: a juventude, as mulheres, os «trabalhadores» — mas também naquilo que o processo reprodutivo utiliza, a saber: o quotidiano, o urbano, o espaço).

A prossecução duma coesão do modo de produção não exclui nem a dissolução nem a transformação. Ao mesmo tempo que realiza o seu conceito, o capitalismo modifica-se e, como tal, desagrega-se. As transgressões servem de reveladores-analisadores; este processo aparece na sua totalidade contraditória, por via do efeito das transgressões.

Estes aspectos interferem, dizendo-se uns «positivos» e outros «negativos» segundo a perspectivação, na avaliação e na hipótese estratégica adoptadas. O conjunto justifica a hipótese da situação irreversível (metamorfose e auto-destruição).

Se, agora, a análise procurar apreender os movimentos dialécticos em profundidade, eis o que descobrirá:

a) A natureza torna-se problemática. Para Marx, a *dominação* da natureza material encontrava-se indissoluvelmente ligada à apropriação dessa natureza. A apropriação, incompatível com a propriedade privada (nomeadamente com a propriedade privada do solo, da terra, da natureza) transformava a matéria natural em realidade humana, segundo os desejos e necessidades do «homem» — inclusive a natureza nele: o seu corpo, as suas necessidades e o seu desejo. Esta hipótese optimista, expressão do racionalismo industrial do século XIX, vem a cair na segunda metade do século XX. O esquema da *praxis*,

segundo o qual o poder do homem sobre a natureza material, sucedendo à impotência prática e às interpretações filosóficas, une a maestria técnica e a realização estética e ética, tal esquema explodiu. De onde o descrédito imerecido da Praxis! A natureza, destruída como tal, terá que ser reconstruída e reconstrói-se já num outro plano, a outro nível, o de uma natureza segunda: a cidade e o urbano. De passagem, recordemos que o pior inimigo do urbano é o urbanismo, instrumento estratégico do Estado e do capitalismo na utilização da realidade urbana fragmentada e na produção de um espaço controlado. A cidade, anti-natureza ou não-natureza — e, portanto, segunda natureza ou natureza segunda — anuncia o mundo futuro, o mundo do urbano generalizado. Enquanto soma de particularidades exteriores, umas em relação às outras, dispersas pelo espaço, a natureza morre. Ela dá lugar ao espaço produzido: o urbano definido como ajuntamento e encontros, como simultaneidade (centralidade) de tudo o que existe socialmente; esta naturalidade segunda e *apropriada* pode fracassar; é um aspecto da hipótese estratégica.

b) Há um movimento análogo, movimento de choques e conflitos, que vai do indiferenciado ao diferencial através das separações e das reduções, no conjunto da realidade social. Mas há também o movimento do trabalho em direcção ao não-trabalho. A natureza não trabalha, cria; gera «seres» a partir dos germes que amadurecem e a vida e a morte, o prazer e a dor continuam a discernir-se mal. Germinação, maturação, com os seus reversos, velhice e morte continuam a obcecar a consciência; a filosofia chama-lhes «existenciais». Contudo, também aqui a natureza se esbate e se escapa. O trabalho modificou a natureza, a natureza do processo criativo. A diferença entre a vida e a morte, entre o prazer e a dor manifesta-se através do assassinio da natureza. O trabalho produtivo age na e sobre a Physis e não possui nada de natural, a não ser o dispêndio da força física. Especializado, socializado, este trabalho produtivo substituiu a alegria natural pela tarefa e pelo labor; o produto suplanta a obra. Mas eis que do trabalho nasce a possibilidade do não-trabalho; o autómato

produz sem que haja esforço físico. E trata-se mesmo duma segunda natureza; a cidade e o urbano anunciam também essa natureza segunda, «automatizada» — é em direcção a essa natureza que nos conduz a destruição catastrófica da naturalidade inicial. A cidade é uma máquina de possíveis. A obra recupera um sentido: obra do não-trabalho, fruição, gozo que suplanta o labor, consumação do desejo. Mas aqui a retórica é particularmente perigosa: pois, quantos obstáculos não há que vencer, quantas contradições não há que resolver praticamente?! O não-trabalho não se anuncia na desembocadura da história, no fim da revolução proletária, como Marx pensava. Ele já cá está presente, já existe, obstaculizado como qualquer tendência. Não seria uma das mais espantosas surpresas da situação actual o seguinte: o horizonte do não-trabalho, o horizonte da grande libertação não se anuncia nas «pátrias» do trabalho e dos trabalhadores, nas sociedades ditas socialistas, mas na sociedade industrial mais avançada e, portanto, capitalista e imperialista, os Estados Unidos? Com tudo o que se lhe opõe!

Nas duras provas por que passa a sociedade moderna defrontam-se a natureza e a anti-natureza, o trabalho e o não-trabalho, o movimento que vai do vivido (singular, inicial, mal diferenciado) ao viver (universal, conhecido e reconhecido) através das particularidades e do caos das coisas. Que denominação se há-de dar a uma grande interferência de movimentos, a não ser «dialéctica»?

A lógica reclama um lugar mais importante do que o que ocupava em Marx e Hegel, que tendiam a absorvê-la na sua dialéctica e, por via disso, sem coerência nem regularidade. Trata-se da lógica formal e das suas aplicações a dado conteúdo determinado. As estratégias (que se apresentam como lógicas disto ou daquilo: da sociedade, da coisa, das mercadorias, do crescimento, etc.) resultam de um emprego da forma lógica.

A relação entre a lógica e a dialéctica constitui problema. Muita gente atalha a questão, embrenhando-se num pan-logismo ou numa dialectização sem objecto definido. Até prova em contrário, o conceito de *diferença*

situa-se na junção entre a lógica e a dialéctica ². Hoje em dia, é impossível eliminar a lógica como tal e é impossível evacuar a dialéctica; elas tornaram-se tão inseparáveis como a teoria e a prática, o saber e a ideologia. Tomemos como exemplo o espaço social. Este, que é o lugar da reprodução das *relações* de produção, (que se sobrepõe à reprodução dos meios de produção), é simultaneamente ocasião e instrumento duma planificação (ordenamento do território), duma lógica do crescimento. A prática social do capitalismo implica e contém saber, lógica (busca da coerência), uma ideologia da coesão e das contradições à escala global.

Eis pois a novidade paradoxal: a dialéctica deixou de estar ligada à temporalidade. Por conseguinte, são inoperantes enquanto críticas da dialéctica, as refutações e a recusa que visam o materialismo histórico, a historicidade hegeliana e assim por diante.

O conhecimento do espaço — o conhecimento do que nele se faz, do que nele se passa e do que dele se serve — retoma a dialéctica, pois *a análise detecta e revela contradições do espaço.* O espaço abstracto, o espaço dos matemáticos, da epistemologia, pertence ao domínio da lógica. A passagem deste espaço mental para o espaço social implica já um movimento dialéctico, mais a análise do espaço social. Entre esses dois espaços não pode existir uma cesura que torne impossível a passagem; a unidade inclui a diferença. Quanto à análise do espaço social, aquela mostra neste coerências (as estratégias e as tácticas, os «sub-sistemas») que entram em conflito. Há contradições específicas que se manifestam, tais sejam a contradição entre *centros* e *periferias*, que se vão encontrar também na economia política, na ciência política, na teoria da realidade urbana, na análise de todos os processos mentais e sociais. O capitalismo de Estado e o Estado em geral, têm necessidade da «cidade» como *centro* (centro de decisões e centro também de riqueza, de informação, de organi-

² Cf. *Lógica formal, lógica dialéctica*, 1.^a edição 1947, reedição Anthropos, 1969 e o *Manifeste diferencialiste*, Gallimard, collection Idées, 1970.

zação do espaço). Ao mesmo tempo, fazem explodir e fragmentar-se e desaparecer a «cidade» como centro historicamente constituído, como centro político. A centralidade desmorona-se no seio do espaço que gera, quer dizer, no seio das relações de produção existentes e da sua reprodução.

Uma tal relação — a relação entre centro e periferia — não é gerada dialecticamente no decurso de um processo histórico, mas lógica e estrategicamente. O centro organiza o que o rodeia, dispõe e hierarquiza as periferias. Os que o ocupam e que dominam o poder governam aí segundo princípios e conhecimentos efectivos. De sorte que as relações «centro-periferias» só indirectamente brotam de lutas prévias, de lutas de classes ou de povos. Ela nasce de dispositivos que parecem racionais, coerentes e que originariamente o são. Uma tal historicamente constituído, como centro político. A centralidade tem o seu movimento dialéctico, ou melhor, «é» dialéctica enquanto «propriedade» do espaço social e mental. O centro inclui e atrai os elementos que o constituem como tal (as mercadorias, os capitais, as informações, etc.) mas que em breve o saturam. Ele exclui os elementos que domina (os «governados», «súbditos» e «objectos») ³ que o ameaçam.

Ciência do espaço? Não. Conhecimento (teoria) da produção do espaço. A relação entre os dois corresponde à articulação entre lógica e dialéctica. A ciência do espaço (matemática, física, etc.) é do domínio da lógica, da teoria dos conjuntos e coesões, sistemas e coerências. O conhecimento do processo produtivo, que faz entrar na existência social este produto que é o mais geral de todos — o espaço — é do domínio do pensamento dialéctico, que lhe apreende as contradições. Mais uma vez aqui, constitui um problema a junção entre a lógica e a dialéctica. Tal junção situa-se a um certo nível, o nível em que se elabora o conceito de diferença. Há no espaço social (urbano), em redor de cada ponto e de cada centro, seja ele grande ou pequeno, duradouro ou pro-

³ Em francês «sujet» quer dizer simultaneamente *sujeito* e *súbdito* (N. do T.).

visório, uma ordem próxima, a da vizinhança; por outro lado, a uma escala mais vasta, reina uma ordem longínqua, a da sociedade inteira (das relações de produção e do Estado). Existe portanto uma diferença entre estes dois níveis, mas não é por isso que eles deixam de constituir, cada qual por sua própria conta, uma ordem, uma coesão buscada e desejada. Ora, não são raros os conflitos entre estas ordens. A ordem longínqua permanece abstracta enquanto se não incorporar na ordem próxima, absorvendo as suas variações e variantes. A contradição torna-se mais precisa quando a ordem longínqua, a ordem das relações sociais, das relações de produção à escala global e, portanto, da sua reprodução, invade brutalmente as relações próximas (a vizinhança, a natureza em redor da cidade, da região, das «comunidades locais», etc.).

Destas contradições do espaço, as questões e conceitos recentemente surgidos, a saber «o meio ambiente», os desperdícios, o esgotamento dos recursos, a destruição da natureza, dão apenas versões atenuadas, mostram exclusivamente manifestações fragmentares, mascarando o problema global: o de todo o espaço, da produção e da gestão.

A relação conflitual «centro-periferias», apesar da sua importância, não é a única nem sequer a essencial. Está subordinada a uma relação conflitual bem mais profunda: a relação entre a *fragmentação* do espaço (fragmentação que é, antes de mais, *prática*, visto que o espaço tornado mercadorias se vende e se compra — mas que é também *teórica*, pois que as ciências especializadas o recortam) e, por outro lado, a capacidade global das forças produtivas e do conhecimento científico: elas podem produzir espaços à escala planetária e até interplanetária.

É neste espaço dialectizado (conflitual) que se consuma a reprodução das relações de produção. É este espaço que produz a reprodução das relações de produção, introduzindo nelas contradições múltiplas, vindas ou não do tempo histórico. Através de um imenso processo, o capitalismo apoderou-se da cidade histórica, fê-la explodir, gerou um espaço social que ocupou, con-

tinuando a sua base material a ser a fábrica e a divisão técnica do trabalho no seio da empresa. O resultado disto foi uma vasta deslocação das contradições, cuja análise comparada e pormenorizada terá que ser prosseguida.

5 — CONTRADIÇÕES RESOLVIDAS E NÃO RESOLVIDAS

Metodologicamente (e epistemologicamente também), houve um conflito que se arrastou demoradamente entre o *vivido sem conceito* e o *conceito sem vida*. O conceito da reprodução (das relações sociais de produção) resolve e supera esta contradição. Elucida o que as pessoas vivem sob forma de um mal-estar, inclusive os filósofos e os sábios. Tal alimenta um ressentimento obscuro, privado de consciência.

Não faltam os partidários do *vivido sem conceito* e do *conceito sem vida*, esses fragmentos duma consciência da situação teórico-prática. Ideologia? Seja, ideologia, sim, mas não dita. Como as mais actuautes, é uma ideologia que não se declara tal. Uns, os esquerdistas, espontaneístas, anarquisantes, rejeitam o pensamento teórico, jurando por tudo que recusam todas as ideologias. Os outros, estruturalistas, cientistas que se retiram para a epistemologia e nela se enquistam, e se enquistam no saber puro e na pretensa «prática-teórica», não condescendem em baixar ao *vivido*, essa trivial ocupação da praça pública.

Um certo êxito compensa estes cisionistas. A unilateralidade simplifica a consciência e o conhecimento, o trajecto e o projecto. Uns dispensam-se de pensar; os outros dispensam-se de viver. Todos eles propõem que vamos habitar um qualquer lugar subtraído às vicissitudes. Poder-se-ia dizer, com uma ponta de ironia, que estas atitudes são facilmente *reprodutíveis*. A recusa do saber num abrir e fechar de olhos se imita. Quanto ao saber «puro», com algumas precauções pedagógicas, lá se transmite e se comunica.

Não há dúvida que hoje as pessoas já não ignoram a sociedade em que vivem e lhe conhecem alguns des-

vios e algumas astúcias, mesmo que ignorem os mecanismos exactos da exploração e os meios do poder. Já se sabe há muito tempo que há «grandes» e «pequenos» e que os grandes se tornam cada vez maiores. Esta experiência equivalerá ao conhecimento (teórico) da mais-valia? Não. Contudo, este conhecimento vai a pouco e pouco impregnando aquela experiência. A espontaneidade inicial vai-se tornando mais débil, mas vai-se cultivando; ela assimila provas «vivas», as da exploração e do poder político. Isto não quer dizer que o conceito enquanto tal se torne inútil, embora já não seja introduzido de fora no «vivido», como o estipula Lenine num exemplo demasiado célebre, que, em nome do partido político, serviu de justificação para as piores exacções. O conceito teórico encontra uma consciência actual sem certezas, simultaneamente em avanço e atrasada em relação à situação, que já de si própria é incerta.

O conceito da produção e da reprodução das relações de produção (das relações sociais) resolve uma contradição no pensamento de Marx, contradição essa que, de resto, não poderia aparecer-lhe como tal. Marx pensava que as forças produtivas estão constantemente em choque com os estreitos limites das relações de produção existentes e do modo de produção capitalista; para ele, a revolução iria fazer explodir esses limites; as crises parciais transformam-se em crise geral; a classe operária, impaciente, espera a sua hora iminente e vai-se entrar no período de transição (entre o capitalismo e o comunismo) após a revolução política. Por outro lado, ele pensava que também a burguesia tem um papel histórico a cumprir: o crescimento das forças produtivas; que os limites do capitalismo lhe são internos; que um modo de produção só desaparece depois de ter desenvolvido todas as forças produtivas que contém.

Acontece que o capitalismo conseguiu atenuar (sem as resolver) durante um século as suas contradições internas e, conseqüentemente, conseguiu realizar o crescimento durante esse século posterior ao *Capital*. Qual o preço disso? Não há números que o exprimam. Por que meios? Isso, sabemos-lo nós: *ocupando o espaço, produzindo um espaço.*

Durante esse tempo, também mudaram as forças que combatiam. A classe operária não se enquistou no «negativo», face a uma burguesia feita estátua. A burguesia e o proletariado modificaram-se e o Estado também, e mais ainda do que aqueles. Quanto às relações de produção, ao reproduzirem o essencial, também se moveram. Começa o inventário das transformações. Para conseguir levá-lo a cabo, bastavam apenas alguns conceitos, um dos quais é o da reprodução dessas mesmas relações, com a sua dialéctica imanente⁴.

Quando a prática social (capitalista) entrou no período da *reprodução*; esse processo da reprodução das relações sociais de produção efectuou-se no seio da sociedade (capitalista) sem outra consciência que não fosse o mal-estar, ele próprio crescente. *Nesse momento desapareceram os referenciais* que até ali tinham permitido à linguagem referenciar-se socialmente. Fazia parte desses referenciais o bom senso mas não era o único: também deles faziam parte a história, a cidade, a razão cartesiana (em França), o espaço perspectivo a três dimensões, os ciclos naturais, etc. A partir deste momento, em que, por se desmorerem os referenciais, a prática social, a prática da reprodução, se torna «inconsciente», *a perda de sentido* adquire uma velocidade terrífica. É a perda de «identidade» ao nível colectivo muito mais do que ao nível individual. Não é seguro que esta perda de sentido e de identidade só atinja os indivíduos, as palavras e os conceitos. Ela incide sobre etnias, as regiões e talvez os povos e as nações. Como a linguagem não tem outro referencial que não seja ela própria, a retórica leva a melhor sobre a função referencial: entra-se nas meta-linguagens, meta-linguagens da publicidade, da política e da divagação. Para certos termos (conceitos), a perda de identidade desvaloriza-os, diluindo-os. Consideremos a palavra *produção*. Marx levou muito longe a sua elaboração, sem que a tenha *acabado*; posteriormente

⁴ Fim das revoluções? Cf. J. Ellul: *De la révolution aux révoltes*, Calmann-Lévy, 1972. Nada é menos certo. Pelo contrário: preparação de uma revolução total e não só já política.

a Marx, o conceito continua ambíguo, pois o mesmo termo designa a produção no sentido *lato* (*produzir obras*, produzir uma sociedade inteira) e a produção no sentido restrito (*produzir coisas*, «produtos»). Um século depois de Marx, a palavra «produção», tendo perdido todo o referencial definido, aplica-se a propósito de tudo e de nada: produção de sentidos, de signos, de discursos, de ideologias, de teoria, de escritura, de literatura — e até «produção de produção», produção no segundo grau. Isto faz lembrar as aventuras dos termos filosóficos e das suas reduplicações: pensamento de pensamento, consciência de consciência (de si), vontade de vontade (e assim por diante). Quanto mais se dilui e se perde na abstracção, mais profundo parece o conceito (que deixa de o ser). (Exemplo: a «produção desejante» que não produz mais do que o desejo de produzir e de reproduzir!).

O conceito da reprodução das relações de produção restitui ao conceito de «produção» um conteúdo definido, um referencial prático. Ele permite compreender a perda de sentido e de identidade no tocante ao conceito de «produção» e talvez também a alguns outros conceitos e termos: trabalho, desejo, prática, etc.

Entre os sintomas desta situação ambígua e trágica, podem-se englobar certas pesquisas. Quando a reflexão tenta prever as instituições de uma outra sociedade, «post-industrial» ou «post-tecnológica», o que é isso senão um sintoma no sentido clínico do termo? Não é o único. Quando a juventude operária e a juventude estudantil (esta última proveniente das classes médias e das camadas dirigentes) recusam o modo de produção, o sintoma transforma-se em causa e razão. A reprodução das relações vacila.

O mais sintomático, se é que assim nos podemos exprimir, é que o pensamento crítico tenha evidenciado na sociedade burguesa a infância delinvente, os loucos, os criminosos, a esquizofrenia, a paranoia, os «complexos» com ou sem Édipo, etc. Isto e as questões que estes sintomas levantam e o pensamento que sobe dos efeitos para as causas e razões; provenientes das periferias, estas questões visam o essencial: a reprodução

das relações. A *revelação* da situação não provém apenas do esquerdismo *político* (as fracções politizadas-politizantes que atraem as massas para a existência política) nem do fraccionamento desses grupos. A *revelação*, o sintoma, é também a existência de um esquerdismo anti-político, embora os seus partidários confundam esta atitude com a recusa da teoria. O sintomatológico é o mal-estar sentido perante os «aparelhos» políticos e os discursos dos políticos profissionais; é, por conseguinte, a ideia (confusa) de que os aparelhos políticos, o Estado e a «sociedade política» proclamados acima da «sociedade civil» podem servir de recurso às relações de produção recusadas: podem contribuir para a sua reprodução, facto que evoca, face a uma despolitização pela direita, um estiolamento da política pela esquerda.

De onde os arroubos da juventude intelectual, e as suas seduções, que, de resto, tendem a misturar até à confusão a moda e a «cultura», o saber e o não-saber. Toma-se a crítica dos sintomas por pensamento global, e passa-se da crítica-crítica ao dogmatismo. Repentinamente, uma crítica parcial, a crítica de um aspecto que se considera definidor de toda a sociedade, assume uma importância excessiva e afigura-se global; é pela mesma ilusão que a crítica mais abstracta — crítica da crítica — se dá ares de libertação. Nos últimos tempos, alguns são levados por isto a estabelecer uma distinção entre o «mundo do desejo» e o «mundo real», opondo-os, de forma que todos os que admitem uma realidade passam por repressivos (repressores do desejo levado ao absoluto pela retórica dos filósofos) e, conseqüentemente, por «fascistas»! A crítica-crítica acaba por se tomar perfeitamente a sério no exacto momento em que vai abandonar o terreno sólido do pensamento teórico.

Tais redundâncias ideológicas, que acompanham a recusa da ideologia, devem tomar-se sintomatologicamente. Esta sociedade, em que a reprodução (das relações) constitui o processo central e escondido, rejeita toda a espécie de grupos constituintes de vida social: a juventude (crianças, adolescentes, «jovens»), as mulheres, os «estrangeiros», «os dos arredores», os periféricos. De onde as dificuldades crescentes (e que crescem com o próprio

crescimento) da «socialização dos indivíduos» — isto vem desnudar uma contradição específica desta sociedade: a contradição entre a *expulsão* (para as periferias espaciais, mentais, sociais, de grupos inteiros) e a «*integração*» (que permanece simbólica, abstracta, «cultural»). Esta contradição não se lê imediatamente, decifra-se. Tais inversões do racial (para o submeter ao político e ao económico) não podem deixar de perturbar as «consciências de si», não podem deixar de se traduzir por ideologias surpreendentes.

Estas ambiguidades que estão a dois passos da contradição, o conceito elucida-as teoricamente sem por isso as resolver e lhes pôr fim praticamente. É claro. Os «factores» que permitem o crescimento das forças produtivas e a manutenção das relações de produção deterioraram a vida social, a consciência e a acção, mascarando o fenómeno central.

Assim a técnica e a tecnicidade desenfreadas lançaram um mito, o mito da *tecnologia* (e da *tecnostutura*); segundo este mito moderno, simultaneamente ideológico e prático, existiria uma camada, casta ou classe (virtualmente) de pessoas que vinha substituir os capitalistas e a burguesia — pessoas competentes, desinteressadas, cientistas ou práticos, organizadores das empresas, da produção e do consumo e, por último, do espaço. Tal é simultaneamente verdadeiro e falso. Verdadeiro, no que toca a uma certa capacidade de reprodução das relações de produção. Falso, no tocante à substituição da burguesia como classe por este grupo.

A «demografia galopante» tem também uma influência ambígua. Ela estimula, segundo parece, o crescimento económico e o mercado interior (dos grandes países industriais) mas mascara a reprodução das relações sociais sob a capa da reprodução biológica. O crescimento quantitativo da espécie humana ameaça esta última, pois tende a substituir no mundo o desejo de viver por uma palavra de ordem, uma necessidade, um imperativo redutor: «sobreviver primeiro e sobreviver apenas!» E pouco importam então as relações sociais concretas, que, por esse facto, se afundam nas profundidades, um pouco melhor dissimuladas.

6 — DAS AMBIGUIDADES AOS CONFLITOS

Ao escavarmos a sociedade para lhe atingirmos o núcleo, o centro actual, poderíamos estabelecer um quadro com duas abas: por um lado, os índices, os sintomas, as causas e razões da manutenção das relações sociais — por outro, os índices, os sintomas, as causas e as razões de abalos, de dissolução, de revolução.

Entre os índices de manutenção e de apoio notemos a permanência do Código Civil napoleónico (isto vale para a França, mas também para outros países). Aditado, revisto, aperfeiçoado, ele constitui ainda o fundamento da codificação das relações sobre a propriedade privada da terra, estendida ao dinheiro e, portanto, ao capital. Século e meio após a sua elaboração formal e apesar da industrialização, o fundamento não se modificou. As emendas (no que toca às mulheres, por exemplo), não atingiram o essencial; a codificação dos direitos e das relações contratuais recua face àquilo que a modificaria radicalmente (por exemplo: o direito à diferença), ao passo que a introdução dos direitos do trabalho, que, contudo, constitui um conteúdo novo, não modificou a forma.

A estrutura do poder repousa incontestavelmente nas *classes médias*; entendamos por isto que repousa sobre as suas ambiguidades. Atribui-se-lhes uma realidade económica (simultaneamente na produção e no consumo) e uma ilusão de poder político. As classes médias — técnicos, intelectuais — são literalmente os *suportes* da manutenção das relações essenciais, crendo que lhes escapam. Os indivíduos como tais vivem, ou tentam viver, uma vida «elítica»; evadem-se pela «cultura», quando o seu saber serve o capitalismo e quando o conjunto, enquanto «classe», veicula as relações de produção. As classes médias vivem portanto em dois planos, numa dualidade-duplicidade permanente. Num plano, os indivíduos julgam, criticam e, às vezes, contestam e recusam, até. Noutro plano, eles servem e recebem uma contrapartida: uma ilusória delegação de poder, o que lhes dá a ilusão de fazer coisa diferente do que o que fazem. Esta dualidade próxima da duplicidade caracteriza estas

classes e camadas ditas médias. Elas vivem uma dupla vida: rica e pobre — aqui e além no «sistema» com alibis — na função ingrata e numa fruição semi-real e meio tecida de ilusões. A meio caminho entre natureza e cultura, entre os gostos individuais e os estereótipos gerais, entre o normal e o anómalo ou patológico, etc.

As classes médias vêm pois oportunamente dar um exemplo de ambiguidade que pode transformar-se em conflitos (contradições). Nunca é de excluir que as suas faltas (de consistência, de especificidades), que fazem das classes médias um magma, lhes permitam obter vantagens «positivas» e marcar alguns pontos, e, portanto, produzir. O quê? Produzir obras, produzir sentido! O papel destas classes e camadas, compostas em grande parte por técnicos (pequenos, médios, grandes) por empregados, por intelectuais, por pessoas das profissões ditas liberais, é fazer entrar os conhecimentos na vida social e não apenas adquiri-los e transmiti-los. Da existência de um tal suporte social resulta que o conhecimento (ciências e técnicas) não contém em si mesmo a certeza de se conseguir dominar o processo social do conhecimento, o do seu investimento na produção. Esta certeza, que parece indispensável, os quadros sociais do processo tornam-na aleatória. O conhecimento, facto social e não apenas mental, não pode reproduzir-se à maneira de um sistema «positivo» que alimenta as suas próprias condições. Em que pesem os esforços das instituições, a contradição introduz-se no conhecimento, pelo simples facto de que não há barreira entre o conhecimento «positivo» e o seu aspecto «negativo», o pensamento crítico. Os esforços feitos para separar o saber técnico (as ciências aplicadas) do saber em geral, da pesquisa fundamental, da filosofia, da crítica literária, nunca foram bem sucedidos, pois esterilizam o saber aplicado. Tal faz planar por sobre o «sistema» uma inquietude quase metafísica (de onde os regressos da filosofia e da religião) e introduz nelã uma fenda profunda. Os dirigentes sabem-no: o pensamento crítico pode transformar-se, ser transformado, numa «massa crítica». Por isso se condicionam e se lança a suspeita sobre aqueles de que se necessita — esse condicionamento pode este-

rilizá-los, mas, duma maneira ou doutra, acentua a contestação.

Em boa verdade, terá que se convir que as «classes médias» representam um magma que se presta muito mal a uma análise precisa, quanto mais a conceitos operatórios. Sem dúvida que chegaríamos a resultados probatórios *especializando* a imagem global destas classes que, no espaço social, ocupam lugares e talvez espaços intermediários entre centro e periferias, tal um tecido intersticial. Duma maneira geral, há um problema metodológico e teórico que consiste em passar do *mental* (representações abstractas do espaço) ao *social* (espaços reais — espaços de representação).

A análise crítica do espaço social vem dar um fundamento muito diferente à tese das confusões e transições entre as ambiguidades e os conflitos. Torna-se evidente que à ordem baseada na divisão do trabalho, na extensão à sociedade da organização industrial — a organização das empresas — e da racionalidade a que se chama técnica, corresponde um *caos social* e que esse caos resulta de uma ordem e de uma racionalidade real e tacanha, e que esta situação pode eventualmente ser derrubada tornando-se o espaço princípio específico de organização.

A natureza? Durante muito tempo foi possível defender que tudo no «homem» é e permanece natural: a família, a nação, os ritmos da vida e até o pensamento ou a linguagem. Posteriormente, defendeu-se que tudo no homem é «cultura», opondo-se a cultura à natura. Continuava-se a não se sair da ambiguidade, da diferença que não tinha ainda sido posta à prova do conflito. E eis que se entra na zona perigosa: a zona da contradição. Enunciam-se as dificuldades: degradação do meio ambiente, esgotamento dos recursos naturais, utilização destruidora do saber. Com um pouco de reflexão, compreende-se que as poluições e o «meio ambiente» só servem para mascarar problemas ainda mais graves e prementes. A ser verdade que a «natureza» não é mais do que uma abstracção e que, neste domínio, o «real» é constituído por *eco-sistemas* (conjuntos dotados dum certo equilíbrio que se reproduz automatica-

mente na natureza) é claro que não tardarão os momentos críticos. A natureza não dota os eco-sistemas duma estabilidade eterna; eles evoluem, restabelecendo-se após a introdução ou a desapareção de um «factor». Mas como viver numa destruição perpétua, sem estabilidade relativa? Como viver no laboratório? O problema central é o do espaço e não do «meio ambiente». Quando destruído, um eco-sistema não pode ser reconduzido. Basta que um fragmento desapareça para se tornar necessário que todo o pensamento teórico e a prática social empreendam uma recriação da totalidade e essa recriação não pode ser levada a cabo pouco a pouco; terá, portanto, que ser produção de um espaço.

Do momento em que no-la representemos chamando-lhe «ordenamento», tal produção do espaço, consideramo-la logicamente ou logisticamente. Em virtude do seu carácter racional, o espaço parece implicar uma coerência que já de si implica uma coesão prática; ao ordenamento do espaço incumbem portanto simultaneamente a reprodução das relações de produção, a reprodução dos meios de produção (a força de trabalho, as máquinas, etc.), a organização do «meio ambiente» das empresas, quer dizer, de toda a sociedade, a construção dum puzzle de regiões e de cidades, o anúncio de uma vida social nova, etc. Através deste esquema tão «positivo» surge a contradição que se agrava — entre as condições da dominação capitalista e as condições da vida social.

A conexão entre os sub-sistemas que asseguram esta vida social (ensino, fiscalidade, informação, justiça, etc.) e a sua subordinação ao conjunto só são asseguradas pelo Estado e pela intervenção do poder estatal. Este poder, quando intervém no domínio do espaço, não age em nome de uma concepção e dum saber do espaço. Ele utiliza representações, instrumentos, coisas no espaço. O poder desmultiplica-se em poderes parciais sem perder a sua propriedade divina, a Unidade soberana. Por delegação, procura reter ou voltar a ter nas mãos as instituições que o constituem e tendem a emancipar-se, autonomizando-se. Não há sistema total (meta-sistema) que unifique os sistemas parciais ou sub-sis-

temas. A coesão é portanto objecto de uma estratégia. Se houvesse uma qualquer «lógica social», o poder de Estado não teria mais do que *laisser faire*, deixar andar. Admitir uma tal lógica equivale a aceitar a herança do liberalismo burguês; por outras palavras, na prática social e política, *não há lógica da re-produção*, nem tão pouco «lógica do poder». Há uma estratégia que aplica a lógica geral (formal) a certos objectos, a um objectivo, a uma perspectivação. A aplicação mecânica do conceito de «sistema» (no que se chama análise sistemática) introduz a mais extrema confusão. Por exemplo, *não há nenhum sistema urbano*, há mas é o rebentar da cidade acompanhando a extensão do tecido urbano. E daqui decorre uma contradição do espaço, uma das mais profundas contradições do espaço. A cidade não representa apenas uma colossal acumulação de riquezas; é também o centro do nascimento e do conhecimento, o lugar onde se reproduzem todas as relações sociais; ora, ela está-se tornando no lugar onde essas relações são ameaçadas! Dever-se-á por isso *salvar a cidade* por todos os meios, dedicando a essa salvação recursos gigantescos, talvez todos os recursos da sociedade? Ou *dever-se-á sacrificar a cidade*, deixando proliferar o caos e a desordem, mas constituindo e reforçando os centros de decisão? A estratégia do espaço político faz surgir estas contradições que abalam a reprodução das relações sociais.

Momento crucial? Resulta deste momento uma consequência imprevista que dura e perdura há muito, quando as condições duma rápida passagem para uma sociedade outra estão dadas, uma contradição que não coincide pois com o famoso «período de transição» anunciado por bastantes marxistas e pelo próprio Marx. É a seguinte: *pode dizer-se não importa o quê*. Toda e qualquer opinião ou afirmação tem uma certa verosimilhança, encontra justificações. À verosimilhança prática opõe-se debalde a certeza formal. Mas, pode-se manter todo e qualquer discurso, a coberto do conhecimento formal da linguagem que rege o saber. Caídos os referenciais, o babelismo invade todos os domínios, à excepção das matemáticas. Sob o signo das «estruturas», mistura-se

tudo: a moda e a cultura, a especialização e o enciclopedismo, o saber e o não-saber (que se desconhecem mutuamente e se quebram um contra o outro), a razão e a consciência, o mental e o social. Como a paz e a guerra, são cada vez mais indescerníveis. É a confusão. Mas a confusão nos discursos e as contradições entre eles não têm nenhuma importância. Só têm consequências as contradições efectivas (as do espaço).

O emprego do saber na produção e na manutenção das relações de produção capitalistas basta para explicar uma certa desconfiança em relação ao saber, e a sua recusa e a sua degradação. Permitirá o conhecimento dos efeitos o efeito inverso: a restituição do saber na sua dignidade a partir do saber crítico, a resolução dos conflitos internos ao saber?

7 — MAIS UMA VEZ A IDEOLOGIA

Retomemos esta questão. Em primeiro lugar, a teoria da reprodução (das relações sociais) restitui uma referência, não já externa e parcial, mas interna e global. Com a dialéctica, a teoria da reprodução das relações sociais, cujo conceito, à falta duma referência, caía na mais completa confusão, afundando-se simultaneamente no verbalismo e na crítica da linguagem. Definição: é ideológica toda a representação que contribui mediata ou imediatamente para a reprodução das relações de produção. A ideologia não se separa pois da prática, mas nem toda a prática é a aplicação desta ou daquela ideologia. Há a prática global duma sociedade, o capitalismo: a sua *praxis*. Esta prática comporta representações ligadas a actos, de maneira directa ou não, imediata ou não, próxima ou longínqua. O mais eficaz, o que se encontra melhor ligado à prática, não aparece como ideológico, dissemos nós

Assim, a ideologia pode apresentar-se como não-ideológica (aparentemente). A ideologia mais eficaz, a que se encontrou mais próxima da prática social do capitalismo e, por conseguinte, tão pouco ideológica quanto possível, foi a ilusão da *reprodução natural* das

relações de produção (quer pela inércia própria a essas relações consideradas como coisas, quer pelo efeito social da reprodução biológica e da sequência das gerações, etc.). O que é curioso é que esta ilusão de uma reprodução «natural» só recentemente veio a obter uma promoção teórica, no marxismo estruturalo-funcionalista (cf. F. Balibar, em *Lire le Capital*, Maspéro, 1965, pp. 274 seq.). Desta ilusão já se disse que completava a ilusão inversa: a proclamação da catástrofe.

Portanto, uma certa cientificidade, ou mesmo até uma pretensa «lógica», podem constituir uma ideologia. As triagens: «conceito-representação», «verdade-aparência» ou «saber-ideologia» propõem uma tarefa infinita à reflexão crítica. E esse é um paradoxo da dialéctica reencontrada: *acontece que o não-ideológico (aparente) se torna ideológico*, se transforma em ideologia (activa, eficaz).

No plano ideológico e teórico, a manutenção das relações sociais no capitalismo teve como resultado, entre outras coisas, o ter-se lançado a suspeita sobre a história, surgindo a incerteza no tocante ao tempo histórico, à sua finalidade, à sua racionalidade. Com efeito, o «sentido da história» identificava-se com o fim do capitalismo. Por via disso, a aparência intemporal das relações e das suas codificações reforçou-se. Ideologia e prática misturaram-se. Com a dialéctica e o sentido do trágico, a filosofia do devir parecia derruída em proveito das invariâncias, das teorias mecanistas sobre os equilíbrios, das combinatórias.

A ideologia é também o valor e as valorizações, os não-valores e as desvalorizações, os sistemas formulados ou as práticas de valores elaborados, quer pela classe dominante quer por uma fracção desta classe, quer pelos «domínios» enquanto subjugados, quer enfim pelo poder e pelo Estado para manter a situação (as relações). Coisa estranha, hoje a «verdade» não é mais do que um valor; o «valor de verdade» acompanha e dissimula o abalar do verdadeiro como tal, abalo esse que acompanha, como uma sombra e como seu reverso, o investimento da verdade científica na produção, no modo de produção e na reprodução das suas relações.

Terá que se incluir os ideólogos fabricantes de sistemas no grupo dos mais eficazes manutensores da reprodução das relações. Eles vão ao encontro dos votos mais íntimos dos que desejam a consumação e o «perfeito» da sociedade existente e «real», para assegurar a sua estabilidade.

A crítica dos Sistemas (que iria até à «análise sistemática») assim como a própria teoria das sistematizações só cabem aqui a título de indicações. Recordemos brevemente o caso da psicanálise. A sorte desta última foi que, durante muito tempo, o dogmatismo dos psicanalistas só encontrou pela frente outros dogmatismos tão contestáveis como o seu — o dogmatismo dos fabricantes de sistemas, o dos marxistas institucionais, o do pensamento metafísico clássico, o dos cientistas especializados. De resto, qualquer crítica, mesmo que fundamentada e matizada, esbarrava a breve trecho com uma recusa peremptória; os psicanalistas opunham e opõem ainda a sua atitude doutrinal a todas as outras. Hoje, a crítica interna da psicanálise segue o seu curso, mas toma o aspecto de «reavaliação» dum reformismo — e isto no próprio momento em que o balanço registado, o inventário prossegue, no seguimento da obra fulgurante de W. Reich! A psicanálise enferma de deformações congénitas desde as suas origens, desde as suas primeiras tentativas para levantar o pesado amontoado da moralidade burguesa; ela considerava intemporalmente os efeitos e as causas de uma sociedade nascida no tempo histórico, a sociedade burguesa, a família restrita, submetida ao Pai (detentor do Património, figura da Propriedade e do Patronato). A simples introdução dum tal modelo intemporal e estático (no próprio momento em que o marxismo e o pensamento dialéctico se esforçavam por introduzir o dinâmico) teve só por si um efeito desastroso. Com isso, a amálgama «ideologia-saber» tornava-se inextricável. A partir de Freud, a psicanálise aceitava uma ideologia, cuja existência e cujas contradições mascarava: o judeo-cristianismo (desmascarado por Nietzsche), o racionalismo ocidental (grego-romano), o Logos que alimentava o desprezo pelo corpo e pelo prazer. Tal remete para um período anterior a Nietzsche, e que permanece muito

alguém dos seus aforismos poeticamente reveladores. O que é o inconsciente? Um quarto de arrumos. Nele se guarda o corpo, os resultados da história, a vontade de poder, a memória, etc. Nele se amontoam a repetição, a reprodução e todos os seus aspectos. Praticamente, durante dezenas de anos, pela cura analítica, os psicanalistas reconstruíram e reconduziram nas suas funções o *sujeito* da sociedade burguesa: o administrador de empresa, ou, o que vem a dar no mesmo, a sua mulher, perdão, a sua esposa. Eles tornaram-lhe a vida suportável, pela promessa de tratamento da sua angústia neurótica representada como existencial. Sintomas dos conflitos e neuroses provocados pela sociedade e pela família burguesas, a psicanálise combateu com demasiada eficácia alguns dos seus efeitos. O seu activo compensará o seu passivo? É a pergunta que hoje se faz. Esta pergunta por si só pressupõe que se aceita a hipótese de um «activo». Pressupõe que se considera (a psicanálise) sintomatologicamente e não dogmaticamente. No activo da psicanálise será preciso registar que ela deu ou restituiu um sentido ao sexo, tal como Marx fizera em relação ao trabalho e ao não-trabalho. Ao sexo, mas não ao corpo nem ao prazer! E isto limita este activo do balanço.

8 — REPRODUÇÃO E REPETIÇÃO

O conceito e a teoria exaram um dos traços mais marcados e menos notados da «modernidade»: a predominância da repetição. Em todos os domínios. Condenado a re-produzir-se (com as relações constitutivas), este pobre pequeno mundo da riqueza, está simultaneamente condenado a apresentar como novo o repetido e, como tanto mais novo (neo) quanto mais arcaico for. A reprodutibilidade oferece uma garantia (suplementar) de reprodução. O re-protutível e o re-protutivo geram o repetitivo. No limite, o pleonasma, a tautologia, a identidade assegurariam a reprodução absoluta. No limite ainda, o espaço ocupado e produzido torna-se lugar e meio do re-protutível, do repetitivo

perfeito. Entre os sintomas mais reveladores desta estranha reactivação que passa por actividade, que se acelera e, em se acelerando, desvaloriza tanto mais depressa os seus materiais, notemos:

a) a moda, confundida ou quase com a cultura, re-passa o passado desde que existe uma moda, na sua ordem cronológica ou quase. Vimos reviver o romantismo, a moda Segundo Império, a *Belle-Époque*, 1900 e 1920, a moda 1930 e assim por diante; e isto não se deu apenas com o vestuário: deu-se também com o mobiliário, a cozinha, a arquitectura. A «coerência» na incoerência é a simultaneidade (aproximada) das reminiscências nos diversos domínios assim submetidos a uma espécie de homogeneidade. É e continua a ser insuficiente definir a sociedade de consumo (na realidade, sociedade burocrática de consumo dirigido) pela produção para o consumo. Quando muito, os produtos desta sociedade imitam e reproduzem as obras das sociedades anteriores (pré-capitalistas), lançando-as no consumo massivo. Quando não se pode imitar tais obras, reproduzindo-as (industrialmente), então começa a Nostalgia, a grande e nobre Nostalgia, a Nostalgia da Beleza, da Natureza. O modo de produção capitalista define-se pela produção do reproduzível, do repetitivo? Transforma-se assim num sistema fechado, consumado? Por outras palavras, um sistema do re-produzível e do repetitivo adaptar-se-á e explicará melhor esta realidade do que qualquer outro sistema? Resposta: o repetitivo gera diferenças. Esta afirmação, que não substitui a análise crítica do «novo», garante que há também novo. O repetitivo não basta para definir o néo-capitalismo.

b) O falso novo baptiza-se néo-isto ou neo-aquilo; há o neo-naturalismo, o neo-rústico, o neo-plasticismo, o neo-surrealismo, o neo-romantismo, o neo-exótico, ou estético, mas também o neo-hegelianismo, o neo-tomismo, o neo-cartesianismo, etc. Ou até o neo-marxismo!

c) O consumo devorador das obras passadas, a cidade nomeadamente, e da história inteira vai a par com processos cada vez mais aperfeiçoados de re-produção material. A tal ponto que o falso e o autêntico,

o original e as cópias já não se distinguem — e isso autentifica, se é que ousamos dizê-lo, tanto a ausência de criatividade como o mito da criatividade que completa o regime do repetitivo. A tal ponto que a criação e a invenção parecem impossíveis: apagam-se face à combinação dos elementos inventados no passado.

d) A importância estética, científica, cultural, tecnológica, pedagógica do repetitivo é pouco contestável, uma vez detectada. A partir daí notam-se não apenas os processos de reprodução e de imitação, mas também o fabrico de elementos indefinidamente repetíveis, a importância dos «modelos» e simulações em vários domínios científicos e sociais, etc. Tal não remete para a obscuridade a terrível repetição dos gestos e operações no trabalho dividido, a divisão repetitiva que vai até às parcelas mais ínfimas... Atingiríamos por esta via e prematuramente, quer dizer, no quadro social das relações existentes, (capitalistas), o que Pierre Naville chamou, num livro que traz esse mesmo título: o automatismo social? De maneira que a reprodução social se tornaria homóloga da reprodução biológica, caindo os traços políticos imediatamente na indiferença?... Não, se se verificar que a re-produção não se efectua sem uma produção (de novas relações).

O «neo-arcaico» não representa um acidente no seio desta «cultura». Com o que significa, o que re-presenta e o que esconde não seria ele a essência «cultural» da modernidade?

A *modernidade* dissimula por baixo da novidade (pretensa e pretenciosa novidade) a fastidiosa gravidez do repetitivo, e redundância que nos faz acreditar na inteligibilidade deste mundo.

«Brilho e redundância», a aparência de novidade que a repetição quotidiana e cultural toma, dissimulam a reprodução total. Inversamente, a re-produção do antigo no moderno dissimula a sociedade actual que se itera e se re-produz. A intensidade do repetitivo não exclui nem o babelismo, nem as obsessões, nem as retóricas: a retórica do Desejo, a Morte. Pelo contrário: ela atrai estas diversões e complementos.

Apenas uma certa arrogância filosófica pode pretender

que só gerando um «fluxo de estupidez», o capitalismo se prolonga. (cf. Deleuze e Guattari, *Anti-Oedipe*, p. 280). Simplificação complacente? Atitude filosófica que se amplifica em separação cartesiana do sujeito e em relação ao objectivo? Ou visão de intelectuais que generalizam o lado patogénico da intelectualidade (a esquizoidia) e lançam sobre o resto do mundo um olhar desdenhoso? Estes autores, por hipótese, reduzem o espaço, a produção social, a própria sociedade a fluxos sobrepostos (de objectos, de signos, de código). Esta hipótese interessante e frágil, enunciam-na com o tom da certeza, processo literário que se tornou corrente para um pensamento que não possui outra referência que não seja a sua linguagem. Ora, tal hipótese não é mais do que a da filosofia bergsoniana (*op. cit.*, p. 114) revista e corrigida pela psicanálise. Cortando o tempo do espaço, ela faz da esquizoidia um princípio explicativo, ela consagra-o. Estes filósofos vêm trazer a teorização tardia dum «esquerdis-mo» que fracassou na politização desta ou daquela questão real mas periférica (as prisões, a droga, a loucura, etc.) e acaba por cair de novo na negação da política. Infelizmente, eles abandonam a situação aos «puros» políticos!

9 — O PROJECTO

Para responder à busca confusa que nasce desta situação, é necessário um projecto global que proponha expressa e deliberadamente uma outra maneira de viver, uma maneira radicalmente diferente, a maneira que as transgressões indicam mas não podem realizar, pois a deixam na idealidade oposta à realidade, no desejo que se faz apenas desejo e verbo (desejo verbal). O conceito alargado de produção (de relações sociais) dá um outro sentido ao que Marx chamava «tendências», restringindo-as ao económico. As transgressões manifestam tendências? Sim. Mais ainda: as próprias transgressões são tendências, tendências «normais», na medida em que esta palavra tem algum sentido. As *tendências* revelam as tensões e o seu sentido.

Um tal projecto visa a produção de uma diferença diferente das que podem induzir-se nas relações de produção existentes. Segundo a hipótese aqui desenvolvida, é através do espaço (e do tempo), por meio de uma concepção do espaço, que se pode produzir esta diferença das diferenças (virtualmente, e não num passado especulativo). Um tal *projecto* não tem nada de comum com um *programa*. Todo e qualquer programa político se insere numa conjuntura; ele refracta a procura social no espelho deformante de interesses muito particulares: os dum partido político, do seu aparelho, dos seus dirigentes, da sua subida ao poder de Estado, da manutenção desse poder e, por conseguinte, duma estrutura estatal. Necessariamente, um projecto merecedor desse nome tem maior amplitude do que um programa; fundamenta-se em análises mais aprofundadas; põe a descoberto um horizonte bem mais vasto, e, sobretudo, implica uma crítica da política, em geral, dos políticos e dos partidos políticos, em particular, do Estado existente e de todo o Estado. Só um projecto global pode definir e proclamar todos os direitos, os direitos dos indivíduos e dos grupos, determinando as condições do seu ingresso na prática. Entre estes direitos, recordemos: *o direito à cidade* (o direito a não ser afastado da sociedade e da civilização, num espaço produzido com vista a essa discriminação) — e *o direito à diferença* (o direito a não ser classificado à força em categorias determinadas por potências homogeneizantes); apesar dos poderes e do Poder, um projecto pode pronunciar-se pelo desenvolvimento e a realização das «liberdades» e dos «direitos» contra a sua desapareição encoberta por uma fraseologia mais ou menos revolucionária, coisa que não deixa de apresentar as suas dificuldades. Como conceber e conservar o velho «habeas corpus», arrancando-o à sua utilização burguesa?

O plano apresenta-se também numa conjuntura. Há uma estratégia que o inspira. Mais do que um plano e uma planificação, o projecto global aproxima-se da «via» (A via específica para uma outra sociedade: o «socialismo», o «comunismo»). Ele arrasta consigo ou pressupõe uma outra concepção do espaço e do tempo. Ele mostra

um horizonte e a via que a ele conduz. O projecto não se baseia em nenhuma das categorias mais ou menos racionais que o pensamento filosófico fez ressaltar: o *real* e o *ideal*, o *determinismo* e o *voluntarismo*, a *necessidade* e o *acaso*, o *dado* e o *utópico*, o *espontâneo* e o *reflectido*. Ele tem em conta o seu conjunto. Se é que há categoria ou oposição dominante, é a do *possível* e do *impossível*, detectados pelas transgressões: para alargar o possível é preciso pensar, proclamar e querer o impossível. A acção e a estratégia consistem em tornar possível amanhã o impossível de hoje. Um tal projecto, só ganha sentido por via de uma impossibilidade: ater-se indefinidamente às relações (sociais) existentes. Ele detecta o que esta impossibilidade torna possível e inversamente o que o «real» de hoje oculta e bloqueia.

O projecto só pode resultar de um esforço colectivo, espontâneo e consciente, teórico e prático, para determinar a via. Nesta elaboração cooperam já os grupos parciais e diferenciais sobretudo os que o poder central rejeita para as periferias mentais, sociais, espaciais: as mulheres, os jovens, «os desfavorecidos». Se as periferias são impotentes, se estão destinadas isoladamente às revoltas locais e pontuais, não deixam por isso de ter a possibilidade de transbordar os centros, a partir do momento em que estes são abalados. Se o projecto não se pode elaborar, ou se não possui nenhuma eficácia, é porque os factos ditos sociais escapam ao pensamento e à acção, porque consistem apenas em acasos e necessidades igualmente cegos, em fluxos e refluxos. Alguns traços bastam para determinar negativamente o projecto, distinguindo-o dos «programas» políticos, mas, sobretudo, designando o lugar das elaborações e dos esforços práticos em direcção a uma transformação radical na vida urbana e na quotidianidade.

Primeiro ponto: prioridade às *necessidades sociais* e não às *necessidades individuais*. Isto distingue tal projecto de todos os planos e programas inspirados pela burguesia como classe dominante e que permanecem no quadro da reprodução das relações. Todos estes planos e programas põem sempre em primeiro plano, abertamente ou não, as necessidades individuais (manipuladas

pela publicidade, pelos *mass-media*, etc.) as quais já de si estão subordinadas ao crescimento e à reprodução das relações sociais. Como definir as necessidades sociais? Confunde-se estas complacientemente com as necessidades do Estado e do seu poder, ou então com as exigências e os constrangimentos da produção planificada pelo Estado, ou ainda com as das empresas e dos trabalhadores empregados pelo Estado. A estas diversões e desvios do «social» e do «colectivo» opunhamos um primeiro princípio. *Estas necessidades sociais são hoje antes do mais necessidades urbanas.* Os termos oficializados: — «equipamentos», «meio ambiente» — mascaram os problemas e sujeitam-nos a uma actualidade passageira e falsificada, embora essa mesma realidade não deixe de se revestir de certa importância. Quais são os problemas mais profundos? Os da produção e da gestão de um espaço que corresponda às possibilidades da técnica e do conhecimento, bem como às exigências da vida social pelas e para as «massas».

É claro que a realização de um tal projecto depende de uma *decisão*: a da classe operária. Mesmo que a classe operária não possa fazer tudo por si própria, mesmo que nela actuem contradições, tal como em toda a realidade passada, presente e futura, que se pode fazer sem ela? A classe operária tem uma capacidade de escolha e de eleição: reformismo se lhe aprouver, revolução se lhe der na gana, planificação estatal e crescimento, se isso lhe cair no goto! É assim...

Forçoso é que regressemos a uma verdade incómoda. Se as relações de produção se mantêm desde há um século, um pouco modificadas nos países capitalistas, um pouco mais modificadas nos países socialistas, sem que se tivesse dado a metamorfose anunciada por Marx, a saber, a *superação* da classe operária por ela própria, foi porque esta assim o quis. Ela é responsável por isso, se ousamos dizê-lo. Esta história, ou este fim da história (no sentido clássico) ainda não está escrita, pois ainda não está terminada.

O realismo político aceita a situação. O pensamento teórico não pode contentar-se com um papel demasiadamente bem definido: explicar esta situação. É preciso

insistir de novo num ponto central. No decurso do processo aqui brevemente analisado, *o modo de produção capitalista realizou o seu conceito* tal como Marx o havia determinado, deixando na obscuridade as modalidades dessa realização; ele absorveu, resolveu, integrou o que lhe transmitia a história, quer dizer, as relações de produção pré-capitalistas, a agricultura, a cidade, os diversos sub-sistemas e aparelhos pré-existentes, tais como o conhecimento, a justiça, etc. Subordinou tudo ao seu funcionamento, estendendo-se a todo o espaço; ao mesmo tempo, e por via disso, ele realizou, quer dizer, desnudou e aprofundou as suas contradições. Ele produziu até novidades, que tendem a transbordá-lo.

Quanto à classe operária, ela realiza à sua maneira, o seu conceito, mesmo — e sobretudo — quando surgem contradições e essas contradições intervêm, pois que estas fazem parte deste conceito.

O conceito da classe operária «como tal» implica a sua *auto-determinação*. Se a classe operária renunciar à sua auto-determinação, à sua independência, não seria isso já uma auto-determinação? É assim que muitos o sentem, sejam operários ou não. Fora da sua auto-determinação, a classe operária entra em decadência. Deixa-se integrar em vez de integrar, deixa de ser uma classe! Sem dúvida, mas poder-se-á recriminar a classe operária por não se identificar praticamente com o seu «puro» conceito teórico? Não. Esta exprobação, hegeliana no seu princípio, e que se encontra aqui ou ali no pensamento dos marxistas, e até de Marx, roça pelo ridículo. Do passo em que não realiza a sua autonomia, a classe operária cede, diz-se. A quem? À «pressão ideológica»? Às vantagens conjunturais da situação? Ou realmente ao conjunto do modo de produção, à reprodução das relações sociais? Seja aqui claramente dito que esta re-produção não pôde e não pode consumir-se sem um certo consentimento pelo menos passivo da classe operária. Não digamos: cumplicidade — e ainda menos adesão. O consentimento foi arrancado por todos os meios, pela violência, pela persuasão. Esta concessão representa precisamente uma contradição (uma das contradições mais dramáticas) no seio da

classe operária — enquanto tal. Resulta daqui um mal-estar obscuramente ressentido que se estende a toda a sociedade, através de um vazio mais ou menos «cultural» e «cultivador». Mas, se a «classe operária» se divide, se as suas fracções adoptam atitudes diferentes, é porque se diversifica em vez de permanecer homogénea e factor de homogeneidade. Como poderia o proletariado escapar a toda a contradição? Com que direito? Desde logo, as suas fracções passam a cair no âmbito do conjuntural. Salvo em algum momento excepcional, não se trata já nem de «classe» operária como estrutura, nem dum «bloco histórico», mas de alianças. A classe operária constitui-se em classe, atinge a sua autonomia, tornando-se *classe política*? Aqui se descobre um erro e uma ilusão cuja elucidação Marx encetou; mas as suas fórmulas não chegaram a possuir toda a clareza e toda a eficácia desejáveis. Que disse Marx? Isto. Ao tornar-se *classe social* (mundial) a classe operária escapa às «heteronomias»; ela torna-se *sujeito* duma prática social nova (sujeito «histórico», como dizem os que com Gramsci acreditam no sentido da história). Ela só pode e só deve tomar posição política com este objectivo: constituir-se em classe social. É enquanto classe social constituída, e, portanto, autónoma, que pode transformar a sociedade, mudar a vida, ultrapassar-se a si própria superando o trabalho alienante — alienado, quer dizer a divisão do trabalho e o próprio trabalho. Haverá uma razão profunda da sua opção presente e passada? Sem dúvida que as suas «representações» lhe oferecem apenas uma possibilidade: a de se erigir em classe política. Possibilidade enganosa, pois é heteronomia: a partir do momento em que aceita erigir-se em classe política, a classe operária demite-se. Ela transmite as suas capacidades, os seus poderes e o Poder aos que a re(a)presentam: aparelhos políticos, partido, Estado. Ela admite uma substituição, um deslocamento de «sujeitos» e de «objectos», de objectivos e de interesses, deslocamento que, para ela será perigoso ou mortal. Duma tal substituição, dum tal deslocamento pode resultar a tácita recondução, parcial ou total, das antigas relações de produção,

com nomes novos. Para quê lutar e modificar o sistema político, se for apenas para mudar os nomes?

A classe operária não tem pois que se politizar, a não ser para se dotar dos meios de dispensar a política fazendo-a estiolar. Ela não tem que receber do exterior, duma doutrina, duma ideologia, duma instituição política, a sua consciência própria, segundo o esquema leninista enxertado no de Marx. Isto visa simultaneamente o capitalismo de Estado, a burguesia e o socialismo de Estado, com o partido político a dar ordens e a instituir a sua ordem. O que se tem passado desde há um século manifesta portanto a contradição interna do proletariado. Será impossível conceber que a classe operária, após se ter deixado fascinar pelas classes médias, pelo Estado, pela sociedade política, pelo crescimento e pelo produtivismo, volte a si e volte à sua auto-determinação? Não.

Serão sem dúvida necessários anos e dezenas de anos para extirpar as confusões, tanto mais que não se trata de maneira nenhuma de voltar ao espontaneísmo. A auto-determinação da classe operária consistiria para ela, hoje, em desprender-se com conhecimento de causa da ideologia produtivista, que, por razões que não são comuns, é comum ao capitalismo de Estado e ao socialismo de Estado. E com que objectivo? Para tomar em mãos o desenvolvimento, para orientar o crescimento (conhecido e dominado enquanto tal) em direcção às necessidades sociais. Além disso, quem pensa em auto-determinação da classe operária, quem diz autonomia, diz imediatamente: *auto-gestão*.

A auto-gestão das empresas, das unidades de produção e dos ramos de indústria, no quadro dos mercados locais e nacionais (e do mercado mundial) não deixa de apresentar as suas dificuldades. A auto-gestão implica a dominação do mercado e até a superação da sua predominância. Estes problemas agravam-se em virtude do carácter duplo da auto-gestão: unidades de produção — unidades territoriais (comunidades locais, cidades, regiões). É uma grande ingenuidade esperar pelo ascenso espontâneo da auto-gestão, pelo dia em que «as massas» estejam fartas. As massas tendo «enchido as medidas»,

extravazariam explosivamente! A auto-gestão generalizada prepara-se teoricamente. Uma vez posta e pressuposta a auto-gestão como axioma, a teoria examina as implicações e as consequências. A auto-gestão entra no projecto global como um aspecto decisivo mas não exclusivo. Não é pois de desprezar o facto de em 1972 o partido dito socialista, cioso de se demarcar do partido dito comunista e de se situar à esquerda deste último, decididamente conservador, aceitar a ideia da auto-gestão. É ainda mais notável que uma fracção importante do movimento sindical e operário, a CFDT, experimente este conceito com outros, numa grande confusão efervescente.

Nestas condições, as recriminações subjectivas contra o «velho mundo», o apelo a uma vida nova que surgiria desse apelo, só possuem o valor de sintomas. Este esquerdismo superficial mostrou o seu vazio. A negação ou denegação do quotidiano, não só do trabalho e de todo o trabalho mas também de toda a actividade e de toda a obra, a pura subjectividade do desejo, a aspiração a uma «produtividade» ou «criatividade» profundas fora da produção social, para lá das forças produtivas, das relações de produção e da sua transformação, este conjunto de aspirações «subversivas» representa apenas uma vacuidade que se quer plena e que se oferece a si mesma o espectáculo duma passagem ilusória do «puro desejo», do «puro pensamento» à vontade pura sem objecto, sem projecto, sem trajecto. O que não retira o seu alcance ao conceito de «subversão», solidário e complementar do conceito clássico de «revolução». O desenlace, a abertura anunciam-se nessa direcção. Sintomaticamente, a transgressão que deixa de ser um acto para passar a ser um estado não significa mais do que uma fuga. Fuga em frente? Mais propriamente para trás! A transgressão transforma-se em regressão. Essa oração no vazio corre o risco de não sair do niilismo, embora substitua a transcendência morta por uma imanência (a vida, o gozo imediato). Uma tal súplica acaba por cair de novo na adolescência, a adolescência que fabrica a opressão e a aceita — ou porventura até na condição infantil, no babelismo discursivo. A retórica do desejo

e a da morte juntam-se na exterioridade em relação à vida invocada. Chega o momento em que a *subversão* tomada separadamente da revolução (voluntarismo que ignora ou nega ser um voluntarismo) se torna *inversão* do sentido. Considerar o real (juntamente com o racional) como alienação do desejo priva o desejo de todo e qualquer ponto de apoio, pois o desejo sem diferença tem que passar pela necessidade e a provação das necessidades diversas para se reconhecer como desejo. Uma sistematização anti-hegeliana do desejo vai ao encontro do hegelianismo auto-destruindo-se (o que acontece efectivamente ao sistema hegeliano). O inconsciente, sistematizado, torna-se, com o nome de «pulsão de morte» ou «instinto de morte», pretexto de uma espiritualidade, lugar de uma renúncia que oculta o actual. Enfim, através da invocação do incondicional — desejo, pulsão — ressoa estranhamente um apelo à violência generalizada.

Para quê pensar, escrever, agir, se se trata apenas de continuar e de consumir a longa série dos enfeitiçamentos mortais, de «Judas, o Obscuro» a Artaud, e longa série de fracassos, de auto-destruições, se não houver uma esperança de evitar a Auto-destruição absoluta?

Outubro 1972

A RE-PRODUÇÃO DAS RELAÇÕES DE PRODUÇÃO

1 — Este conceito aflora nas obras de Marx, a partir do momento em que formula o de *sistema* ou de *modo de produção* capitalista. Contudo, Marx nunca o especificou completamente. Ele torna-se explícito, se bem que de modo incompleto, num capítulo de «O Capital» que ficou inédito e que, por isso mesmo, tem sido um pouco mais incompreendido que os restantes¹. Porquê? Esta pergunta desdobra-se em duas:

a) Porque é que só no fim da sua pesquisa e da sua actividade teórica Marx compreende que há o problema da re-produção das relações (capitalistas) de produção, que não coincide com os problemas da sua génese e da sua exposição?

b) Porque ficou por tanto tempo na obscuridade esta preocupação, de forma tal que os textos de Marx, relacionados com esta problemática, só recentemente foram «descobertos»? Como e porque é que esta matéria e este problema se encontram na ordem do dia²?

¹ Marx, «Un chapitre inédit du Capital», tradução e apresentação de Roger Dangeville, col. 10/18, Paris, 4.º trimestre, 1970. Depois que este tradutor desenterrou o inédito, apareceram outras traduções e comentários, que frequentes vezes tiveram como finalidade camuflar a negligência e o vazio de certos «marxólogos» especializados, assim como dos exegetas dogmáticos, mais ou menos oficiais.

² Resumindo o debate aberto em 1970, René Lourau, em anexo ao colóquio de Cabris, que teve lugar entre 18 e 28 de Julho de 1970, esquece-se de citar («L' Homme et la Société», N.º 21, Set. 1971, p. 266, nota) uma comunicação a este colóquio (cf., pp. 149-156) onde o problema da «re-produção» era posto em toda a sua extensão.

Para obviar aos reparos mal intencionados, digamos desde já que o problema da reprodução estava implícito desde o início da análise crítica da quotidianidade e também na do espaço urbano — e que ele se explicitou nomeadamente em «Le Droit à la Ville» (Anthropos, Paris, 1968), «Le Manifeste différentialiste» (Gallimard, 1970), «Au-delà du structuralisme» (Anthropos, 1971, colecção de artigos; cf., p. 392, o artigo publicado em 1969 em «L' Homme et la Société»), etc. Voltaremos a este assunto mais adiante.

2 — N' «O Capital» e nas obras com ele relacionadas, como os «Grundrisse»³, Marx faz a exposição da formação histórica (ou «pré-histórica», porque o seu pensamento e o seu vocabulário carecem de precisão neste ponto) do capitalismo. Se bem que hoje se manifestem as insuficiências da sua teoria da acumulação primitiva — ele concebe-a em função da Inglaterra, mas as experiências dos países ditos «socialistas» e as dos chamados «sub-desenvolvidos» fizeram aparecer novos aspectos deste enorme processo — ela constitui um dos pontos fortes da sua concepção. Ele mostra a génese das *relações de produção* capitalista, específicas da sociedade burguesa: a relação (capital/trabalho), a mais-valia, o sobretrabalho e o sobreproduto social captados e geridos pela burguesia segundo os seus interesses de classe. Quanto ao *modo de produção* (capitalista), este conceito designa em Marx o resultado global das relações de antagonismo: «salário/capital», «proletariado/burguesia». Estas relações de antagonismo não entram na prática social, a da sociedade burguesa, a não ser através de *formas* que as sustentam e mascaram; por exemplo, a *forma contratual* (a do «contrato de trabalho», ficticiamente livre, que liga os membros da classe trabalhadora e os da burguesia, e que pretensamente os associa). Este resultado global compreende, portanto, as elaborações jurídicas das relações de produção, as relações de propriedade codificadas — as ideologias que «exprimem» também, dissimulando-as, as relações de antagonismo — as instituições políticas e «culturais», a ciência, etc.

Seria interessante mostrar uma certa fluidez, aqui também, no pensamento e no vocabulário de Marx. Ele hesitou durante muito tempo entre as noções de *sujeito* (o «sujeito» seria constituído pela sociedade encarada globalmente, ou por determinado «sujeito» político, a burguesia ou então o proletariado?) — de *sistema* e de

³ Karl Marx, «Fondements de la Critique de l'économie politique», (2 volumes), Edições Anthropos, Paris, 1967-1968.

^a Em francês: «A - M - A, argent/marchandise/argent».

^{*} Em francês *recondution* (à letra, renovação, renovação de contrato, recondução num cargo) (N. do T.).

modo de produção. Dá ideia de que, o conceito de «sujeito» pareceu a Marx demasiado impreciso, embora permita imputar a esta ou àquela classe um determinado projecto político. Quanto ao conceito de *sistema*, ele achou-o, de certeza, demasiado rígido. O *modo de produção* teve para Marx as vantagens do «sistema», sem ter dele a rigidez, e as do «sujeito», sem a sua ambiguidade.

Nesta extensa elaboração, um conceito se afirma solidamente — o de *produção*. O que não quer dizer que este conceito seja simples, à maneira dos conceitos cartesianos, nem que seja completamente esclarecido nas obras de Marx. O mesmo acontece com o conceito de *acumulação*. Há um século que estes conceitos, entrados no domínio do vocabulário e do pensamento teóricos, revelam as suas complexidades.

A formação do capitalismo, ou, por outras palavras, a sua génese e a sua história, pressupõem apenas a análise crítica da *produção e da re-produção dos meios de produção*. Em que consistem estes *meios*? Primeiramente em forças produtivas, a saber, os próprios *trabalhadores* e os seus instrumentos de trabalho. Os trabalhadores têm de re-produzir-se: ter filhos, alimentá-los, educá-los, torná-los capazes, por sua vez, de trabalhar, podendo assim um crescimento demográfico acompanhar o das forças produtivas. Quanto às máquinas e instalações (oficinas, empresas), desgastam-se, transmitindo o seu valor, calculado em dinheiro, aos produtos. Com as técnicas e a maquinaria, transmitem-se a organização e a divisão do trabalho. Por outro lado, o papel desempenhado pelas máquinas estabelece na produção a preponderância do Sector I (indústria pesada, extracção de matérias-primas, etc.).

Todo o crescimento económico pressupõe, portanto, simultaneamente, a reprodução alargada da força de trabalho e da maquinaria, por outras palavras, do *capital constante* (fixo, investido) e do *capital variável* (salários), segundo proporções que Marx analisa; ele mostra que o capitalismo não as realiza sem períodos críticos, em que se defrontam as auto-regulações espontâneas (médias sociais) e os conflitos. São as crises económicas.

Os ciclos (o ciclo D — M — D^(*), dinheiro/mercadoria/dinheiro, e o ciclo «crise/animação/depressão») tendem a re-produzir as suas próprias condições. Sem o que não haveria processos cíclicos. Quanto às cláusulas contratuais, entre os agentes de trocas na circulação das mercadorias, entre capitalistas e assalariados, ou então no interior dos grupos (família, nação, etc.), elas tendem também a manter, alimentar e reproduzir as suas condições. Mais uma vez, trata-se apenas da reprodução dos meios de produção. Para ilustrar esta ideia, tomemos um exemplo vulgar tirado da vida quotidiana. O sono (tempo de repouso) desempenha um papel importante na manutenção e reprodução da força de trabalho (meio de produção). Mesmo tomando em consideração o contexto e a qualidade desse contexto, qualidade do mobiliário, da habitação e do alojamento, não se poderia dizer que o sono, como tal, intervém na re-produção das relações sociais de produção. O mesmo não se pode dizer dos *tempos livres*.

Pelo exposto n' «O Capital» e nas obras anexas, parece que a re-produção (a continuação) das relações sociais constitutivas desta sociedade lhe é inerente, salvo no caso de uma crise final e de uma revolução (proletária) total! Facto que Marx, sem dúvida nenhuma, julgava inelutável e mesmo próximo. Todos sabem que ele previa o advento de uma sociedade inteiramente nova, a sociedade comunista, precedida de um período *de transição* (o socialismo). A própria revolução política devia preparar, preceder, organizar esta transição mais ou menos longa, caracterizada pelo crescimento finalmente harmonizado das forças produtivas (até então entravado pelas relações de produção e pelo modo de produção capitalista), orientado segundo *necessidades sociais*, finalmente determinantes e determinadas.

Por que lembramos estas teses já por demais conhecidas? Para mostrar a alternativa que torna claro o pensamento de Marx. A sociedade burguesa ou subsiste, ou se desmorona. Ou a revolução introduz relações (sociais) de produção radicalmente novas, libertas dos entraves

(*) No original: «A-M-A, argent/marchandise/argent».

e das contradições que travam as forças produtivas, ou então perpetuam-se as antigas relações por uma espécie de inércia e de efeito interno. *A revolução precede a transição.*

A análise de Marx, n' «O Capital», incide principalmente sobre os efeitos cumulativos e sobre as condições objectivas e subjectivas da acumulação (em todos os domínios, incluindo o saber, as técnicas, mas sobretudo no que diz respeito ao próprio capital). Como é que o crescimento das forças produtivas franqueou, ao longo da «história», os obstáculos decorrentes das relações sociais existentes, do «real» e dos seus elementos conflituais? Ao abordar este problema, parece que, para Marx, o crescimento atinge uma espécie de limiar que o votará à estagnação ou que ele transporá revolucionariamente. Será que Marx, negligencia a reprodução das relações sociais no decurso deste processo cumulativo? Não, mas este aspecto do processo compreende-se no e pelo processo, sem problemática suplementar. É evidente que as palavras «processo cumulativo» não designam aqui uma simples acumulação de conhecimentos, aspecto que, para Marx, é secundário, mas que passa para primeiro plano com o retraimento (momentâneo talvez) do pensamento marxista. Estes termos designam portanto, necessário é dizê-lo, uma prática social duma outra vastidão: um crescimento relativamente contínuo da capacidade das sociedades modernas para dominar a natureza. O meio de levar a cabo este domínio, é evidentemente a indústria. Para Marx, este domínio (*dominação*) da natureza não se separa da sua *apropriação* ao «homem», ainda que *pressinta por vezes a destruição pela dominação*. Ele nunca põe em dúvida a possibilidade e a necessidade de um salto (qualitativo no processo, que interrompa as relações sociais capitalistas, para assegurar a continuação do próprio processo.

Marx não ignorava que as relações de *exploração* e de *alienação* são duplicadas e reforçadas por relações de poder e de dependência e mostra nos «Grundrisse» que as relações sociais, quando se constituem, não aparecem ainda na sua realidade e verdade; admitem e exigem mesmo a luta contra as relações preexistentes. Estas,

ao atingirem o seu termo e o esgotamento, mais não são do que relações de dominação, que sustentam pela violência relações de exploração já ultrapassadas. Foi isso que aconteceu aquando da longa crise final que abateu a sociedade feudal, do séc. XV! ao séc. XIX. Em termos modernos, há em Marx uma teoria da *obsolescência* das sociedades, das relações sociais e dos modos de produção. Este, um dos aspectos importantes e muitas vezes negligenciado da sua teoria crítica do *poder*, de que outro aspecto igualmente importante e não menos negligenciado é o que se encontra na sua análise crítica da noção hegeliana de Estado. Contudo, não se poderia afirmar que Marx esgotou a questão do poder. Não lhe pôde analisar os meios, as capacidades de manipulação pelo constrangimento (pela violência) e pela persuasão (pelas ideologias), assim como a «criatividade» dos homens do Estado em matérias e em formas institucionais. Foi a experiência política de um século que, posteriormente a Marx, revelou o Poder.

É em 1863 que Marx descobre o conceito de «reprodução total». É possível que uma releitura atenta descubra outros textos. A expressão aparece numa carta de 6 de Julho dirigida a Engels, em que comenta o famoso Quadro Económico de Quesnay. Marx julga que este quadro não resume apenas uma circulação de bens e dinheiro; mostra de que modo e por que razão o processo se não interrompe, pois reproduz as suas próprias condições. O fim do processo (*ciclo*) teórico, a saber, a repartição da mais-valia, restabelece o começo, na sequência de um conjunto complexo de movimentos: perequações, permutas, médias, etc.. Já não se trata, portanto, da reprodução dos meios de produção, mas da *reprodução das relações sociais*.

É na mesma época que Marx redige o «capítulo inédito» (apresentação de R. Dangeville, p. 18) explorando um novo horizonte. Aliás, neste capítulo, ele limita-se a estabelecer que as relações de produção são o «resultado incessantemente renovado» do processo de produção e que a reprodução é também «reprodução das relações» (cf. pp. 266-267). Vai pouco além de uma generalização da mercadoria num «mundo da mercado-

ria» em que o capital se reproduz a si mesmo (cf. p. 264). Ele opõe com vigor a mercadoria antes do capitalismo ao seu reinado no mercado mundial, produto do capitalismo. Notemos, de passagem, que este quadro da «troca generalizada» levanta alguns problemas novos. Por exemplo: «como sair do mundo da mercadoria, que parece ser o meio que alimenta o capital?».

3 — Depois de Marx, realiza-se uma parte do que ele tinha anunciado: o fim do capitalismo concorrencial. Contudo, as suas previsões não se cumprem exactamente. O estilhaçar do capitalismo de livre concorrência passa pela concentração e pela centralização do capital, mas este processo confere ao capitalismo uma elasticidade e uma capacidade de organização imprevistas. Ele resiste às crises e às convulsões revolucionárias, e isso nos países «avançados», contrariamente aos vaticínios de Marx. Esse estilhaçar dá lugar a um processo contraditório original: o «socialismo» em vários países economicamente (industrialmente) atrasados, o neo-capitalismo nos países fortemente industrializados. A concepção unitária de Marx desagrega-se. No plano teórico, o conhecimento global exposto n'«O Capital» dá lugar a ciências parcelares: economia política, sociologia, psicologia, etc.. Cada uma destas ciências pretende, por outro lado, através dos seus próprios meios, atingir verdades totais, ou a Verdade, ao mesmo tempo que o pensamento dialéctico se obscurece e a filosofia tradicional, condenada por Marx a ser superada, prossegue uma nova carreira. Apesar das críticas cada vez mais radicais (Nietzsche), esta filosofia degenera em pedagogia sem força revolucionária. Entra na divisão e na especialização dos trabalhos intelectuais, que tradicionalmente desejara transcender.

Para os especialistas das ciências ditas «humanas» ou «sociais», a iteração das relações sociais não é problema. Não é sequer necessário constatar-la: ela «está» tanto nos olhos e no olhar do sábio, como no objecto do seu saber. Estas relações, subentendidas nos factos, nem sequer são factos. Os robustos campeões da realidade, chamem-se eles positivistas ou racionalis-

tas, não perdem o seu tempo a interrogar os factos para procurar o que neles se esconde e para compreender a capacidade de permanência das relações sociais. A importância teórica e histórica (se assim se pode dizer) de um Max Weber, ou de um Durkheim, provém de terem afastado estes problemas no preciso momento em que eles surgiam. Passaram assim, durante longo tempo, por «cientistas» por excelência. A investigação em profundidade, durante este período, refugia-se nos poetas-filósofos (mas críticos da velha filosofia): primeiro Nietzsche, depois Heidegger. E sobretudo, em França, o surrealismo (o que de maneira nenhuma autoriza Louis Aragon a pretender ter dito tudo na sua bela e longínqua juventude!). O primeiro, Nietzsche, interroga-se sobre o modo como pode subsistir uma sociedade tão reles, tão enganadora, tão vulgar, por baixo das satisfações de superfície. É verdade que, para Nietzsche, o «social», como motivo e nó de relações, tem sempre algo de constrangedor e de suspeito, atitude que se afasta da dos marxistas, ou da maior parte deles, cujo optimismo, no que diz respeito ao «social», resiste às mais difíceis provas...

Para além do conhecimento emburguesado, no movimento operário que se diz revolucionário, a situação teórica não é, na altura, muito diferente. Desde os fins do século XIX que no seio deste movimento uma espécie de clivagem anuncia e prepara o que mais tarde sobrevirá ao nível global. Para uns, os «revisicnistas», o poder político pode e deve servir para inflectir as relações existentes, orientando-as no sentido de uma sociedade melhorada. A esta tendência «direitista» opunha-se já um «esquerdismo»: a Bernstein replicava Rosa Luxemburg anunciando a catástrofe. Quem tinha razão? Nem um nem outro — e os dois! Mas deixemos este debate interminável. Nem os direitistas «revisicnistas», nem o esquerdismo anunciador da luta final tomam em consideração a reprodução das relações de produção. Para os primeiros ela é evidente; está implícita na produção e no seu crescimento; aliás, estas relações de produção não têm nada de tão fortemente determinado que não possam ser modificadas pelo poder do Estado (parla-

mentar). Para os segundos, estas relações irão ruir bruscamente na crise revolucionária.

Em Lenine e mesmo em Trotsky, haverá porventura até à guerra mundial e até 1917 outra previsão além da da crise final, embora motivada de maneira diferente da que se encontra em Rosa Luxemburg e na sua tendência extremista? Parece que não, se bem que depois da primeira guerra mundial e da Revelação de Outubro (com o fracasso da revolução mundial e com as dificuldades da Rússia Soviética) uma nova problemática surja à luz do dia e transpareça, em filigrana, nas obras dos dois grandes revolucionários. Como é que o capitalismo, ferido de morte, pode sobreviver? O que é que permite esta reconstrução? É a base económica? São os camponeses e a produção agrícola? Ou mesmo a indústria? Ou a pequena burguesia como classe ambígua? Ou o quadro nacional? Ou ainda a burocracia? Ou o poder do estado? Ou a violência militar? Ou as ideologias? A reconstituição do mercado mundial capitalista e das instituições essenciais da sociedade burguesa, uma vez modificadas, nos grandes países industrializados, não vão elas determinar na Rússia socialista, a partir de 1920, uma re-produção inesperada das relações de produção capitalistas? A morte de Lenine e a evicção brutal de Trotsky, seguidas mais tarde da execução de Boukharine, provocam profundo golpe nas pesquisas teóricas. A tal ponto que, durante o governo de Estaline, não haverá sequer teoria da acumulação (primitiva) socialista! A reflexão crítica sobre o poder do Estado — imposta tanto pelo estalinismo como pelo fascismo — caía evidentemente sob a alçada das maiores restrições, cujas violações eram punidas sem piedade. Para melhor camuflar as dificuldades do crescimento na sociedade «socialista», ir-se-á até ao ponto de dissimular o crescimento da produção capitalista e as suas crises, enquanto crises de super-produção! Quanto ao Poder evitar-se-á — em nome do marxismo que foi o primeiro a criticá-lo —, analisar os seus meios e limites, as suas possibilidades e impossibilidades. A teoria das *estratégias* não será desenvolvida por este lado; será, pelo contrário, recusada pelo pensamento marxista oficial.

4 — A problemática emergente, a da re-produção das relações sociais de produção, só tardiamente se descobre, e para mais na obra de um aberrante pensador «marxista», duplamente herético, psicanalista que faz voltar contra a psicanálise «ortodoxa» os seus próprios dogmas: Wilhelm Reich. Pretende ele ver, nas relações sexuais e familiares, as homologias com as relações sociais. A família corresponde à empresa. O pai é também o patrão, e vice-versa; a paternidade, pela gestão do património, por meio da autoridade e do poder, corresponde à propriedade capitalista dos meios de produção; a mulher, os filhos, os empregados domésticos, são, portanto, simultâneamente explorados e dominados. Wilhelm Reich não vê na família burguesa uma consequência, uma «mímesis» (imitação) da sociedade global capitalista. Ele inverte esta perspectiva: no «lar» familiar entrevê o centro onde se produzem e reproduzem as relações globais. É uma tese que não recua perante algumas extrapolações (visto que passa de ânimo leve por cima da teoria da mais-valia e do sobre-produto social), mas que tem o mérito de equacionar, em toda a sua extensão, o problema fundamental. As gerações passam; os homens mudam; as relações «estruturais» permanecem. Como é que isso é possível? Onde se produz a reprodução? Embora Reich conclua apressadamente da parte para o todo, ele não deixa de compreender, por isso, o problema e uma parte da resposta. Retomaremos mais adiante a sua teoria e a sua análise subordinada a uma rubrica definida, a do «núcleo gerador» (*).

5 — Durante a III Internacional, organização revolucionária transformada em Instituição estaliniana, completa-se o esmagamento do pensamento político e da inves-

* Seria injusto e inexacto não recordar aqui «*La Conscience mystifiée*» (de N. Guterman e H. Lefebvre, Galimard, 1936). Nesta obra, o problema transparece. A *mistificação* difere da *ideologia* pela realização de certos objectivos, propondo à representação outras finalidades. Assim, o fascismo incorpora a juventude, servindo-se do seu entusiasmo espontâneo. Pretende preservar as classes médias ameaçadas, militarizando-as. Diz-se inovador e mantém as relações existentes, agravando-as.

tigação teórica. A partir de 1925, uma fórmula ritual responde a todas as perguntas: «estabilização provisória do capitalismo». E o fim deste «provisório»? Todos os dias se espera por ele. Nomeadamente no decurso da grande crise (1929-1933). O desenlace deste período dramático, a ascensão do fascismo, interpreta-se como significando a eminência, na Alemanha e no mundo, da revolução proletária. Quanto aos elementos degenerescentes dentro do movimento comunista, não se fala deles. Este movimento evolui para o patriotismo, devido à pressão das circunstâncias e por ordem superior, sem elucidação teórica. Pretende-se distinguir o «patriotismo» revolucionário do «nacionalismo» reaccionário. Esta distinção abstracta não impede as confusões na prática. O papel da nação e do Estado nacional na reprodução das relações, assinalado por Trotsky, desaparece do «campo» teórico e ideológico. A qualquer pergunta ou a qualquer formulação de dúvida responde-se com o «sentido da história». Os portadores de verdades históricas detêm o sentido da história!

6 — Depois da segunda guerra mundial, o problema fulcral sobe no horizonte, mas com uma lentidão surpreendente. A tal ponto que só depois de Maio de 1968 ele emerge completamente das brumas. Foram necessárias nada menos de *três* reconstituições das relações sociais capitalistas em meio século para que esta reconstrução, depois de abalos mais ou menos profundos, se tornasse «objecto» de reflexão, de conhecimento crítico! A passagem das considerações respeitantes à reprodução dos *meios* de produção para aquelas que dizem respeito às *relações* de produção, isto é, a passagem de um conceito restrito para um conceito lato, exige um esforço singularmente difícil e ainda incompleto. Esta dificuldade só se explica cabalmente pelos obstáculos acumulados diante do pensamento crítico e pelos desvios que este sofreu. Foram assim necessárias dezenas de anos para redescobrir a última descoberta de Marx.

Será necessário expor de novo o trajecto de um conceito, o percurso de uma pesquisa? É-o de facto, embora rapidamente, para restabelecer o contexto, o am-

biente e a linguagem. A crítica da sociedade existente, durante o período considerado (1950-1970) torna-se cada vez mais violenta, cada vez mais bem motivada. Do mesmo modo, as «crises» e momentos críticos tornam-se cada vez mais numerosos. Contudo, a crítica (mais ou menos radical) da sociedade não basta para isolar o novo conceito. Muitas vezes esta crítica, desejando ser radical, denunciando a sociedade burguesa e o neo-capitalismo, exagera este ou aquele aspecto mais odioso e esconde o conjunto por baixo dos pormenores. Ela apresenta-se como sintoma e como aviso da crise final. Ora o conceito de reprodução das relações de produção incide sobre a totalidade, sobre o movimento desta sociedade ao nível global.

A maior parte das análises experimentaram e ainda experimentam dificuldades em sair dos aspectos particulares que apreenderam e em elevar-se até ao global. Por exemplo, a «sociologia do trabalho», ao estudar as empresas, rodeia muitas vezes o problema: como é que as relações capitalistas de produção se manifestam e se perpetuam no interior da empresa? Problema este que levanta outro: as relações de exploração e de dominação, de autoridade e de poder, que implicam relações entre aqueles que decidem e os que executam, poderão perpetuar-se apenas nos locais de trabalho, nas unidades de produção? Não implicarão condições exteriores às condições de trabalho? Onde, como e porquê se realiza então esta reprodução que nem coincide com a produção como tal, nem com a reprodução dos meios, humanos e materiais, da produção? Por não considerar a questão, esta «pesquisa» contribui para a mascarar, desempenhando o papel de uma ideologia.

Paradoxalmente, mas de uma maneira claramente compreensível *a posteriori*, a *crítica pedagógica* inaugura em França a nova investigação. Esta crítica incidia ao mesmo tempo sobre os métodos de ensino e sobre a matéria ensinada. Pouco a pouco, ela pôs em evidência — e em primeiro lugar ao nível da escola de massas, da instrução primária — os traços característicos deste ensino. Os métodos, os locais, a arrumação do espaço, reduzem o aluno à passividade, habituando-o a traba-

lhar sem prazer (apesar das pretensões a um ensino «vivo» e de algumas tentativas de renovação). O espaço pedagógico é repressivo, mas esta «estrutura» tem um significado mais vasto do que a repressão local: o saber imposto, «engolido» pelos alunos, «vomitado» nos exames, corresponde à divisão do trabalho na sociedade burguesa, serve-lhe, portanto, de suporte. Esta análise desenvolveu-se desde a descoberta da pedagogia activa (Freinet) até às investigações da crítica institucional que prosseguem nos nossos dias.

A escola perdeu assim o seu prestígio, ganho no séc. XIX. Ela já não aparece apenas como instrumento de «cultura» ou como «escola», com funções oficializadas de educação e de instrução; a crítica pedagógica fá-la mostrar-se como local de reprodução das relações sociais de produção. A escola prepara proletários e a universidade prepara dirigentes, tecnocratas e gestores da produção capitalista. Sucedem-se as gerações assim formadas, substituindo-se uma pelas outras na sociedade dividida em classes e hierarquizada. Uma instituição revela-se *polifuncional* (não sem disfunções e fracassos). A escola e a universidade propagam o conhecimento e formam as gerações jovens segundo «padrões» («patterns») que convêm tanto ao patronato como à paternidade e ao património. Há disfunção quando o saber crítico inerente a todo o conhecimento dá origem a revoltados. Às funções maciças da escola e do liceu sobrepõe-se a função «elítica» da universidade, que filtra os candidatos, desencoraja ou afasta «os que se desviam», permite o *establishment*. Assim, os três graus de ensino (primário, secundário e superior) não entram apenas como efeitos ou produtos na *divisão social* do trabalho, doutrina já exposta, por vezes em nome da crítica liberal e moderada. Eles fazem parte dela como causas e razões, como funções e estruturas e subordinam-se aos diversos *mercados* capitalistas (o das mercadorias, que estimula a produção — o do trabalho, que fornece os trabalhadores).

Apesar disso, a sociologia do conhecimento e a sociologia da educação não discerniram o novo conceito. Giram em torno dele. A sociologia do conheci-

mento, legada por G. Gurvitch, constitui-se à volta de uma nomenclatura das formas do saber na sociedade contemporânea e de um quadro ou «grelha» do conhecimento em oposições pertinentes: empírico/racional, místico/científico, etc.. Ora George Gurvitch, mais do que qualquer outro, insistiu no global e na importância das relações de classes. O que ele escreveu sobre a sociologia do conhecimento figura na melhor parte da sua obra e nos trabalhos mais notáveis da época. Não estabelece, no entanto, a contribuição do saber para a sociedade existente, para a sua extensão. O saber parece depender de uma estrutura própria. Ora esta estrutura, como tal, possui uma existência e uma realidade; e intervém. Onde? Como? A tendência estruturalista estimulou primeiro e paralisou depois a reflexão, impedindo literalmente a crítica dialéctica. Quanto à sociologia da educação, ela recua diante do que a análise lhe revela; como a sociologia geral, vai procurar noutra sítio, não interessa onde (na história, na antropologia, na mitologia), elementos de explicação, em vez de passar à frente, de dar o salto decisivo que lhe permitiria situar o educativo no político⁽⁵⁾. O mesmo acontece no que diz respeito à sócio-crítica limitada, de que as investigações de David Riesman (em *La foule solitaire*) dão um belo exemplo. Se há hetero-determinação do indivíduo que se julga e se sente «livre», se há auto-alienação, tratar-se-á simplesmente de tipos individuais mais ou menos conformes? Tratar-se-á de uma vaga fatalidade, ameaçadora da liberdade e dos «valores humanos»? De um simples efeito do crescimento demográfico? Qual é o sentido da «íntero-determinação» e do «externo-condicionamento»? Qual é o valor da auto-alienação diagnosticada? Quando J. P. Sartre⁽⁶⁾ descreve o prático-inerte nos grupos e os conflitos entre «serialidade» e fusão efervescente ao nível psico-sociológico, não atingindo assim nem o histórico nem a historicidade que ele con-

⁵ Testemunho notável destas hesitações, em J. Ardoino. «Propos actuels sur l'éducation», Gauthier-Villars, 1969, p. 79 e ss., pp. 85 e ss., etc.

⁶ «Critique de la raison dialectique», p. 615 e ss.

funde com o total (e vice-versa), a sua tentativa pouco mais longe vai. Quando a sociologia descreve, com ou sem humor, os traços da classe média, ilude a realidade sócio-política que esta classe propaga e suporta.

Será a altura de introduzir a crítica mais geral, a da epistemologia e da metodologia, nas ciências especializadas, e de modo especial, em sociologia? Sem dúvida nenhuma, porque a argumentação atinge aqui o nível global e do total.

A propósito da epistemologia, é preciso dizer e repetir que os seus inconvenientes ultrapassam as suas vantagens. Por «inconvenientes», entenda-se um aspecto que não aparece como tal, que permanece informulado, e, por conseguinte, bloqueia a situação (teórica). A investigação epistemológica isola o melhor possível «núcleos» de saber adquirido, ou que se supõe ou se pretende adquirido. Ela ratifica, portanto, uma divisão do trabalho intelectual que não pode deixar de ter relações com a divisão social do trabalho, isto é, com o mercado (dos produtos intelectuais, no quadro mais geral do mercado das mercadorias e do dos capitais; por outras palavras, do mercado mundial). Tanto em sociologia como em história, a reflexão epistemológica encontra pouco, aliás, para estabelecer, isto é, para trazer ao nível do «establishment» universitário, o do saber respeitável e respeitado.

O mais importante (e mais interessante) é sem dúvida a metodologia dos *modelos*. Ela faz-se passar por absolutamente científica. Como procede o sábio? Constrói um modelo pondo o «vivido» entre parêntesis, destacando do caos deste «vivido» algumas variáveis — o menor número possível; liga-as então de modo a formar uma coerência que desde logo substitui à incoerência e à falta de coesão do vivido. Por exemplo, para explicar a revolução em geral e mais particularmente as revoluções em França, um sociólogo construirá um esquema (ou modelo) da autoridade e das suas crises. No modelo entram variáveis provenientes da família (o pai), da propriedade, do Estado, etc.. Que uma revolução acompanhe ou surja depois de uma crise da autoridade estabelecida, isso é exacto; sem tal crise nada se passa

de revolucionário. O modelo será, portanto, verdadeiro, de uma verdade trivial e geral que não explica nenhum acontecimento, nenhuma revolução. Terá unicamente como objectivo e como sentido liquidar a compreensão crítica da sociedade burguesa e do capitalismo como tais, substituindo-a por uma construção «verdadeira», mas «falsa», ou melhor, nem verdadeira nem falsa, porque, ao pretender explicar tudo, não explica nada.

A metodologia dos modelos não se pode defender senão «relativizando-se» ao extremo. Um «modelo»? Como construção provisória que é, ele confronta-se com o «real», com outros modelos, mais para manifestar desvios do que adequações. Infelizmente, os construtores de modelos mostram-se muitas vezes de uma arrogância dogmática extraordinária. O seu modelo (sobretudo se é político, como o modelo soviético de planificação, ou como o modelo americano enquanto protótipo de sociedade, etc.) proclama-se como verdade absoluta. Ora os elementos de todo e qualquer modelo (variáveis, parâmetros) vão buscar-se necessariamente à *sociedade existente*. A metodologia dos modelos tende, portanto, a eliminar não só a crítica radical mas também as contradições (a dialéctica) do vivido. Ela não pode elevar-se à apreensão do total como reprodução das relações sociais, porque contribui para essa reprodução, omite operações cientificamente recomendáveis. Com efeito, ao lado da indução e da dedução clássicas, há a transdução (construção de objectos virtuais, exploração do possível).

Os trabalhos dos mais bem apetrechados sociólogos profissionais ficam-se a meio-caminho do conceito considerado. Assim acontece com Bourdieu e Passeron em *Les Héritiers*, e mesmo na *Reproduction*. O que é que eles examinam? O recrutamento do pessoal dirigente na sociedade burguesa. Não vão além, senão incompletamente, da reprodução dos *meios* de produção, meios de que os agentes da produção fazem parte. Na medida em que estudam os dirigentes e não os trabalhadores, vão mais longe do que a sociologia banalizada nos Estados Unidos — sociologia do trabalho, da empresa industrial e da educação. Todavia, a sua sócio-crítica pára diante de uma barreira colocada à sua frente pelo culto

da pura constatação empírica (do facto chamado «sociológico») e pela ideologia liberal, inerente a esta metodologia.

Uma tal análise da forma e da transmissão passa ao largo de um problema central, o do conteúdo do saber e do seu lugar na divisão do trabalho. Em contrapartida, muitos «esquerdistas» quiseram confundir todo e qualquer saber com a ideologia (de classe). Se uns passam por cima dele, outros não chegam sequer a montar o cavalo (de batalha) (7).

Não falta audácia nem coragem aos promotores da análise institucional. Eles não hesitam perante as consequências das suas hipóteses. Os limites do seu pensamento são-lhe internos. Não abordam as instituições a não ser separadamente e na medida em que podem *intervir* (sendo a intervenção «in loco» a prática da sua teoria). O ensino e a universidade — e por vezes a Igreja — ofereceram assim a esta disciplina um terreno privilegiado. Mas como tentar a análise institucional do exército, da magistratura, da justiça, da polícia, do sistema fiscal, etc., por outras palavras, dos sub-sistemas, membros do conjunto, que se encarnam socialmente em outras tantas instituições? A exterioridade recíproca destas instituições não é senão aparente. Onde se encontra o global? Como atingi-lo, captá-lo, defini-lo? É possível afirmar que estas instituições constituem um todo, que a burocracia e o Estado constituem o somatório e o total das instituições existentes. Mas onde e como compreender as relações exactas entre o todo e as partes e as suas articulações? Qual é o lugar do económico e da economia política? Não se pode abandoná-las em benefício único e exclusivo da burocracia «institucionalizante» e «institucionalizada». Mostrar como uma instituição «reflecte» ou «exprime» uma realidade mais profunda e mais elevada, quer seja o inconsciente ou a história, quer a sociedade burocrática e o Estado burguês,

⁷ Cf. P. Bourdieu e J. Passeron, «Les Héritiers», Ed. de Minuit, 1964, e «La Reproduction — Eléments pour une théorie du système d'enseignement», nomeadamente livro 2, p. 89 e ss. «Le maintien de l'ordre».

quer ainda o económico e o social, é uma coisa, mostrar como ela contribui *activamente* para produzir ou reproduzir relações sociais, é outra coisa. René Lourau levanta o problema, mas não lhe dá solução. Georges Lapassade, quando o aborda, sente-se puxado para trás, para considerações gerais sobre a história e a humanidade (antropológica) (*). Enquanto disciplina, a análise institucional e a sua base de intervenção prática, a dinâmica de grupo, têm dificuldade em sair da oscilação entre a pura verificação (do existente) e o anúncio de um fim catastrófico pela contestação.

Passemos agora aos tempos livres. Há muito que se mostrou (H. Raymond) como uma *Société de Loisirs* (sociedade de lazeres) — um clube de férias — que apregoa a libertação completa relativamente à sociedade existente e que pretende libertar-se das condições e violências inerentes a esta vida social, reproduz relações de dependência e de poder. Particularmente no domínio sexual e até no «espaço lúdico». Esta análise prepara o terreno de uma teoria geral dos *tempos livres* enquanto libertação ilusória, enquanto extensão do capitalismo, trazendo um contributo *activo* à consolidação das suas relações essenciais. Na verdade, os tempos livres (comercializados, depois constitutivos de espaços especializados) marcaram um período e determinaram uma articulação de primacial importância. Mas há um abismo entre uma análise «sócio-crítica» particular e a análise crítica geral (**).

Os «social-scientists», especialistas das ciências parcelares, a psicologia, a psico-sociologia, a sociologia, a história, a economia política, preferiram *criticar* Marx (e o marxismo) a prolongar e a aprofundar em novos moldes a crítica radical. A crítica da sociedade, em Marx, incide sobre o capitalismo concorrencial. Ela faz parte de um conjunto teórico, não-especializado! Para a prolongar para o domínio do neo-capitalismo, tornava-se

* René Lourau, «L' analyse institutionnelle», Ed. de Minuit, 1970; Georges Lapassade, «Groupes, organisations, institutions, Gauthier-Villars, 1967, nomeadamente p. 121 e ss., 176 e ss.

** Cf. Henri Raymond, in «Arguments», N.º 17, 1960.

e ainda se torna necessário um esforço. É mais fácil reagir contra os iniciadores do que continuá-los. Mesmo a «sócio-crítica», embora infinitamente mais interessante e mais perspicaz do que a «sócio-técnica», nem sempre escapa a esta censura. É claro que a «sócio-técnica» (estatística, quantitativa, abastecedora dos «bancos de dados») se põe deliberadamente ao serviço das relações de produção existentes. Enquanto que a «sócio-crítica» rodeia a questão: a recondução destas relações. É certo que o marxismo oficial, com a sua fraseologia pretensamente revolucionária e as suas censuras estereotipadas ao «capitalismo monopolista de Estado», parece tornar inútil o aprofundamento do pensamento marxista. Não é este o menor defeito nem a menor vantagem deste marxismo institucionalizado!

Não. As ciências comprometidas não desaparecem tão facilmente; têm sete fôlegos, tal como as instituições. Desacreditada na prática social, reconhecidamente culpada de defender a sociedade existente, funcionando como sua ideologia, e, por outro lado, incapaz de continuar esta actividade, a economia política refugia-se na universidade, onde ainda é «tomada a sério». Ali se encontra empoleirada num ramo da árvore do saber, a despeito da *Crítica da economia política* com que Marx saudou este saber em migalhas e estas migalhas de saber, esta ideologia associada a uma prática demasiadamente real: a repartição das raridades e das frustrações.

Contra este Marx que não era um especialista, contra Nietzsche e outros, defendem-se os especialistas desta ou daquela ciência. Defendem a sua profissão, a sua actividade (de sociólogo, de historiador, de perito em economia política, etc.). Estão no seu direito e é mesmo esse o seu dever perante os da sua igualha, pais, colaboradores, etc.. Será isso razão para lhes contestar o título de «cientistas»? De forma nenhuma. Mas a ciência não parece livre de conflitos. Com que direito escaparia o saber às contradições?

A pouca sorte, a infelicidade destes especialistas que censuram Marx e outros pelo facto de não serem especializados, é que a ciência institucionalizada, academizada por uma epistemologia, justificada por um «núcleo», cedo

ou tarde desaparece. Deste modo, a crise que se prepara há alguns anos (crise monetária) faz-se acompanhar de uma crise da economia política e da política económica. Estes conhecimentos especializados e práticas parcelares, que permitiram a montagem de modelos pretensamente globais, dissolvem-se¹⁰).

Em relação à sua estreia, é fácil denunciar, vinte e cinco anos mais tarde, uma certa ambiguidade na «*Crítica da vida quotidiana*» (1946, primeira edição, Grasset). Livro alusivo? A quê? À cultura? Aos «tempos livres»? À realidade urbana? Sem dúvida. O alusivo implicava o que devia explicitar-se. A ambiguidade permitiu as interpretações mais desencontradas: extremistas (a revolução na e pela vida quotidiana, tudo e já imediatamente) e reformista (melhorar o estatuto do quotidiano, a «qualidade da vida»). Também não impediu a crítica: a crítica «direitista» pela cientificidade que se pretende pura — a crítica «esquerdista» pela acção que se pretende dura.

Mas o interesse deste conceito, o *quotidiano*, apareceu depois muito mais bem expresso. O quotidiano, e não já o económico em geral, é a base sobre a qual se pôde estabelecer o neo-capitalismo. Ele estabeleceu-se no quotidiano como *solo*, isto é, em terra firme, substância social conservada por instâncias políticas.

Implícito originariamente na *Crítica da vida quotidiana*, o conceito da reprodução das relações sociais torna-se perfeitamente nítido pelo confronto entre a análise crítica do quotidiano, a dos fenómenos urbanos, a do crescimento económico e do economismo, domínios relacionados entre si, cujas conexões bem depressa foram explicitadas numa série de estudos, o que atingiu, pela via da contestação — a via negativa — uma globalidade pouco contestável como tal. Quem poderá censurar uma análise crítica pelo facto de avançar lentamente, de acompanhar os «factos» tropeçando por vezes em obstáculos,

¹⁰ Cf. Samuelson, prémio Nobel, em «L' Expansion», p. 71 e ss., Julho-Agosto 1971. Sobre a psicanálise e a inconcebível cegueira de Freud e dos seus discípulos no que diz respeito à mulher e à sexualidade feminina, cf. Kate Millett, «La politique du mâle», *passim*.

contornando armadilhas, num mundo que não muda como se diz que muda, à maneira de um mutante? Em boa verdade, no mundo «moderno», o que parece mudar permanece imutável, e o que parece estagnar modifica-se. O que não exclui estranhas complicações nem simplificações brutais! Deste modo, o que se descobre? Um «continente», se se quiser empregar esta metáfora, um continente com as suas «dimensões»: o quotidiano, o urbano, a diferença ou antes as diferenças. Dimensões desiguais, desigualmente marcadas, contrariadas ou desenvolvidas. Este continente não aparece na bruma a um navegador corajoso, diante de um explorador solitário; ele emerge das vagas. O navegador não provoca a sua aparição com um gesto mágico, mas teve que pilotar o navio até ao meio dos recifes para o atingir durante a sua aparição. Ninguém se pode atribuir o mérito desta descoberta. Porquê? O conceito emerge com o «objecto» que não se constrói mas nasce numa prática multi-dimensional, apesar das tentativas de redução. Isso passa-se, isso produz-se à nossa volta, ou à volta de nós (vós, ele, eles, elas). Nada vem daquele que escreve a respeito deste objecto nascente. Com ele nada começa e nada acaba. A sua acção? Ela consiste em reunir, depois de os ter feito passar no crivo da crítica (teórica e política), os dados, factos e conceitos que outros separam. Para conceber e compreender o que se descobre, basta não se deixar cegar.

Após termos reconstituído brevemente a «emergência» do conceito e do seu «objecto», abordemos o problema de frente. Além do mais, ou melhor, antes do mais, haverá verdadeiramente problema? A resposta não estaria contida no enunciado, o que suprimiria a questão «*ab ovo*»? Vamos, para começar, examinar esta afirmação e a atitude que ela gera.

7— Para alguns teóricos marxistas, o modo de produção é resposta para tudo. Este conceito, no caso vigente o capitalismo, omnipresente desde que a epistemologia e a teoria o formularam, elimina ou subordina a si as outras representações. Fortalecido por uma cuidada preparação em nome da ciência perfeita, ele

apresenta-se como *totalidade* preexistente ao que ela engloba, incluindo as relações sociais. Estas relações sociais definem-se e concebem-se teoricamente apenas pelo e no modo de produção e portanto, o facto de existir re-produção das relações de produção não exige nem uma explicitação nem uma explicação particulares; isto quer dizer que as relações de produção são inerentes ao modo de produção e que o modo de produção capitalista ainda não desapareceu.

A discussão parece de certo modo escolástica. O que é que vem em primeiro lugar — as relações de produção ou o modo da produção? Em boa verdade, a discussão põe em jogo muito mais do que aquilo que um exame rápido destes termos sugere. O problema é o seguinte: a sociedade capitalista constitui desde o princípio um sistema fechado, que só pode conservar as suas condições e conservar-se — ou demoronar-se, segundo o princípio do *tudo ou nada*? Haverá alguma coisa de novo no capitalismo desde que ele existe? Haverá em Marx e no pensamento marxista um saber absoluto a respeito deste capitalismo? Que concluir e que excluir desta ciência, que se pretende total, da totalidade?

A tese que põe o modo de produção em primeiro plano choca-se com numerosas objecções. Como datar o modo de produção como tal, isto é, em que momento histórico deve a reflexão teórica considerá-lo como constituído enquanto *totalidade*? Não basta, nesta hipótese, declarar que ele existe, virtualmente, desde que se verifique a presença deste ou daquele elemento. A troca de mercadorias, com a moeda a servir de intermediário, existe desde a antiguidade; foi lentamente que esta troca subordinou a si a permuta directa de um objecto por outro, a oferta cerimonial. É por isso, aliás, que Marx, no «capítulo inédito», demonstra que a extensão mundial da mercadoria permite um salto qualitativo. Nas cidades medievais, ele nota a existência de «jornaleiros», trabalhadores já privados de meios de produção, que vendiam à burguesia local e aos mestres de corporação o seu tempo de trabalho, que eram pagos, portanto, de acordo com o tempo

de trabalho. No século XVI, o capitalismo e a burguesia, arrastados por um movimento ascendente, travam grandes batalhas políticas; no século XVIII, a sua ascensão confirma-se, porque entra em cena a indústria que substitui a manufatura. Esta história concreta, a da acumulação primitiva, desenvolve-se com um encadeamento específico de continuidades e descontinuidades; ela apresenta, retrospectivamente, uma série de deslocações, de substituições, de transferências (de riqueza, de poder) extraordinariamente dramática. «Sujeitos» e «agentes» confrontam-se, afrontam-se, enquanto à sua volta e por meio deles se acumulam os conhecimentos, as técnicas, a riqueza, numa palavra, o capital e as condições da sociedade burguesa.

Se durante estes séculos há acontecimentos e transformações, portanto coisas diferentes da simples localização de uma estrutura, que dizer do fim do século XIX e do século XX! Marx expõe a génese e a constituição do *capitalismo concorrencial*. O «modo de produção» encontrar-se-ia aí já actualizado? Se se responder que «não», isso quer dizer que o capitalismo concorrencial, com as suas leis e as suas auto-regulações cegas (descobertas por Marx), ainda não é o capitalismo. Se se responder que «sim», o interessado na resposta fica na maior perplexidade; como explicar as transformações do capitalismo, a fragmentação do capitalismo concorrencial, a ascensão do capitalismo de Estado frente ao socialismo de Estado, numa palavra, o que se passou depois de Marx ter publicado «O Capital»?

O conceito «total», dogmaticamente petrificado evacua a história sem mais formalidades. E se alguém insiste no *problema* da história como tal, logo nota que o dogmatismo evacua *também* este problema, considerando-o antecipadamente resolvido, isto é, considerando-o como problema inaceitável! Dogmatismo de tal ordem, que nunca se lhe conhecera nem sequer se lhe suspeitara a possibilidade! A requisição, imposição e a inquisição do *saber* que se pretende *absoluto* (legitimado filosoficamente pela epistemologia, enquanto núcleo adquirido, firme, solidificado) oculta simultaneamente a *espontaneidade* e o *poder* (por

um lado, o que acontece cegamente, e por outro o que intervém em plena consciência, mas exterior à ciência).

A auto-suficiência do saber reclamada pela filosofia em degenerescência, proclamada em nome da epistemologia, impede a compreensão do «mundo» e do «social» tais como são: apenas é considerado aquilo que tende a reduzir-se ao saber «puro». E o «vivido»? Esta perspectiva dissipa-o como um nevoeiro, nos «bas-fonds», com as ilusões (ideológicas), com o *desconhecimento* de si que o *quotidiano* comporta. O vivido sem conceito é substituído pelo conceito sem vida, em retrocesso relativamente à concepção hegeliana. Quanto ao Poder, não gosta que o concebam, mas, como não se reduz a um conceito, é *respeitado* e é tudo o que peite. Não é equitativo tal tratamento do vivido e do poder: este é deixado na sombra, enquanto as sombras do «vivido» são varridas pela espada luminosa do Anjo exterminador e pelo Olhar do filósofo.

É assim que o enquistamento de tal conceito «marxista», o «modo de produção» (ou qualquer outro) e a sistematização a partir deste conceito, tomado separadamente, destroem a perspectiva de Marx: compreender aquilo que se passa para o transformar, captar o «vivido» para abrir caminho à vida. Há quem ache atractivos nessa atitude, sistemática, com o seu fundamento positivista ou empirista. O discurso torna-se firme e mais claro. A velha clareza cartesiana, esfumada e arrefecida, recobra fulgor. Avança-se de certeza em certeza. Nada de alusivo. Fala-se do que se conhece, escreve-se sobre o que se sabe de ciência certa. Não falta movimento ao estilo daqueles que menosprezam o estilo e que não compreendem senão a «escrita». Todavia, a situação inverter-se-á depressa. Gira-se dentro do círculo (vicioso primeiro, logo infernal) do saber que se pretende puro e absoluto. Desdenhado, o vivido vinga-se. Cava-se a separação entre sentido e não-sentido (não o «impensado» do pensamento, o passado mal julgado, mas o «mundo» inteiro, incluindo o prazer e sofrimento, a acção e a paixão). Bem depressa se nota que, de tanto se saber do que se fala, só se dizem vacuidades sobre o resto, sobre o que não entra no âmbito do «saber»

possuído, saber do pensamento. A sistematização, aqui e além denunciada, motiva o recurso a um pensamento que, como o de Marx, soube evitar a «fetichização» do saber e os seus perigos: o de Nietzsche. «O instinto do conhecimento sem discernimento é semelhante ao instinto sexual cego: sintoma de *baixeza!*» O que é que define esta vulgaridade do «puro» saber? Isto: o necessário torna-se auto-suficiência. Esta baixeza qualitativa não se aprecia a não ser do ponto de vista do «vivido» desprezado, isto é, da poesia e do trágico. Não tem inconveniente de maior quando o campeão do saber «ideal» e o do real se ocupam de física ou de biologia. O resto do mundo um dia se encarrega de lhes lembrar os seus limites. Em contrapartida, quando estes campeões se ocupam da civilização, da «cultura», ou muito simplesmente dos acontecimentos, a situação cedo se torna penosa. O Poder (dos políticos, dos militares, dos tecnocratas, aliados ou alheados uns dos outros, segundo as conjunturas) depressa encontrará as suas justificações no saber. Ele não conhecerá limites.

O emprego sistematizado do «modo de produção» não traz nada e não muda nada relativamente à atitude dos pensadores «clássicos» do marxismo depois de Marx. O capitalismo subsiste e subsistirá enquanto subsistir. Quando tiver desaparecido, terá desaparecido. Não há nenhuma mudança, visto que nada muda no seio do «modo de produção», que, nessa qualidade, é imutável; nada muda, a não ser os pormenores de acomodação. Nada muda à excepção do seguinte: a noção de «processo» (histórica na origem, económica depois) é substituída pela de *estrutura*. Quanto à passagem do capitalismo de Estado ao socialismo de Estado, corre o risco de um dia se apresentar com as aparências de um *corte* ou *cesura* (*descontinuidade*), embora tenha todos os caracteres de uma continuidade fortemente «estruturada»!

A tónica posta quase incondicionalmente no «modo de produção» não corresponde somente a um congelamento do pensamento marxista; tem outro sentido, com outro alcance: a *coerência*, colocada acima da contradição, erige-se em critério. O pensamento que se liga às condições de um «objecto», da sua construção, da sua cons-

tuição, da sua instituição, valoriza a coesão desse objecto e a sua própria coerência, em detrimento do que possa haver de conflituoso no objecto e em si próprio. De que modo e em que é que um pensamento como este se alia às tendências de uma sociedade que quer atingir a consistência afastando o que a mina — é quase uma evidência, ainda que tal assunto se possa desenvolver longamente.

As *relações de produção* encerram contradições, nomeadamente as contradições de classe (capital/salário) que se amplificam em contradições sociais (burguesia-proletariado) e políticas (governantes-governados). Mostrar como se reproduzem as relações de produção não significa que se sublinhe uma coesão interna ao capitalismo; isso quer dizer, também e sobretudo, que se mostra como se amplificam e aprofundam, à escala mundial, as suas contradições. Sobrepor o modo de produção às relações de produção como a coerência à contradição, essa atitude de uma «prática teórica» tomada em separado tem apenas um sentido: liquidar as contradições, excluir os conflitos (ou pelo menos certos conflitos essenciais), camuflando o que sucede e o que procede desses conflitos.

Liquida-se a dialéctica no momento em que uma das interrogações teóricas fundamentais incide sobre a relação entre dois termos: coerência e coesão, por um lado; conflito e contradição, por outro. Por outras palavras, o que hoje passa para primeiro plano é a relação: lógica/dialéctica. E isto no próprio saber, enquanto saber. Este transcende as contradições? Não encerra também contradições internas-externas, em si e sobretudo em relação ao «mundo», o mundo do «vivido», o mundo do desconhecimento e do desconhecido?

É neste sentido que convém apreciar, ironicamente, isto é, como ridicularias, as contorsões ideológicas de L. Althusser ao introduzir a sobre-determinação. Este conceito ou pseudo-conceito, de origem psicanalítica, transportado ou deportado para longe das suas origens, acomoda o conflituoso e procura deixar-lhe uma pequena parte, sobrepondo-lhe a coerência, subordinando-o à coesão e à consistência do total. Qualquer contradição reflec-

tiria as suas condições de existência no Todo complexo, a sua situação na estrutura. A situação «de facto» da contradição só pode conceber-se na sua relação com a situação de «direito», isto é, como *variação do invariante* estrutural «com dominante...» (instância determinante, que domina os factos e as situações de facto). É a contradição em geral ou determinada contradição que domina? Não, a contradição é dominada pelo todo. Quem puder, que compreenda! Como é que o *invariante* da totalidade pode suportar *variações*, e de tal natureza que se possam chamar «contradições»? Como pode reduzir-se uma contradição a uma variação num todo estruturado? De que se está a falar? De que se trata? De desvios relativamente à média ou em relação ao «tipo ideal», ao modelo geral do capitalismo? Trata-se porventura das nações? Das tentativas dos economistas (Keynes, por exemplo) ou das modificações no interior do capitalismo de há um século a esta parte? Não parece. Ou trata-se das sociedades socialistas? Das suas «*diferenças específicas*»? Também não parece. As considerações sobre a totalidade (hegeliana ou não-hegeliana), que se seguem às considerações sobre a totalidade «complexamente — estruturalmente — inigualmente determinada»¹¹ servem sobretudo para legitimar a *prática política marxista*, justificando teoricamente as suas variações. Compreendem-se estas variações como «reestruturações concretas», inscritas no jogo de cada categoria, no «jogo» de cada contradição. Estas variações, se bem se ler o texto, vão de Lenine a Mao, passando por Estaline! Não é curiosa a inversão? Parte-se do «modo de produção». Em vez de analisar a partir de Marx o modo de produção capitalista, considera-se a prática política, com base em Marx, já como interna ao modo de produção socialista!

Aqui, por fim, o leitor sabe de quem e do que fala o autor (L. Althusser): da *prática política*, a do Partido,

¹¹ Cf. L. Althusser, «Pour Marx», Maspero 1965, p. 215 e ss. Comparar (ironicamente) esta totalidade «marxizante», tão fortemente «estruturante-estruturada» com a «totalidade fragmentária e fragmentada do mundo multi-dimensional» em Kostas Axelos, «Le Jeu du Monde», Ed. de Minuit, 1969, p. 157 e ss.

acompanhada da sua *prática teórica*, a elaboração da experiência (aparentemente no seio do Partido, que é um pensador colectivo). Tudo se clarifica, com um senão: uma infelicidade e um fado que são mais uma vez desastrosos para os seus teorizadores, fizeram com que a prática política inspirada no marxismo explodisse a partir de então (1963). Enquanto nessa data se tornava indicado para o dogmatismo excluir da «prática teórica» o «revisionismo» jugoslavo, assim como os esforços para reintegrar no pensamento marxista o negativo e a negatividade (crítica), já não foi possível, depois dessa data, minimizar as divergências entre Soviéticos e Chineses. Ora a formulação teórica segundo a qual a prática política *faz já parte do futuro* (do modo de produção socialista) exclui tais divergências. A sua cientificidade, a sua univocidade, o seu rigor epistemológico, excluem uma situação como esta!

Este aspecto do marxismo estruturalizado tem por agora pouca importância. Importante é acentuar que ele ilude o problema da reprodução das relações de produção, que ele repete, de forma redundante, a definição do modo de produção: o capitalismo é o capitalismo, tautologia que ocupa o lugar de uma análise das mudanças dentro do capitalismo, mudanças irreduzíveis a variações em torno de uma invariabilidade estrutural. Quanto ao que se passa no capitalismo e que é preciso admitir, isso compreende-se por analogia, quer comparando-se ao passado (o que fica da história), quer antecipando-se ao futuro (o que resta de previsão política). A incoerência torna-se, assim, metodológica, sob a capa do rigor.

Tomemos um caso concreto. Consideremos os fenómenos urbanos. Na perspectiva estruturalista, dir-se-á que esses fenómenos fazem parte do modo de produção (capitalista). Por um lado, há as unidades de produção, as empresas, e, por outro, os aglomerados urbanos. Nestes, reproduz-se a força de trabalho necessária às empresas. O consumo não tem outro sentido nem outro alcance: reproduzir a força de trabalho. A estrutura do modo de produção define-se, portanto, a este nível sobre-determinado pelo todo, como uma relação entre dois grandes grupos de unidade: as unidades de produção,

as empresas — as unidades de consumo, as cidades «complementares» das unidades de produção.

Esta análise estrutural (não dialéctica) não é falsa; nem tão pouco é verdadeira. Trivial como é, não traz nenhuma data. Verdadeira e falsa como é, em qualquer momento e em qualquer lado, o que ela afirma tanto se pode dizer de uma cidade inglesa nos fins do século XVIII como de uma cidade moderna, de um pequeno aglomerado de casas de mineiros como de uma fabulosa capital. Ela reduz a um esquema muito pobre os fenómenos urbanos. Empregar-se-á como uma aplicação do M.P.C. (modo de produção capitalista) a um fenómeno parcial, que este M.P.C. sobre-determina. Acreditar-se-á que se «descobriu» o fenómeno urbano, e isso será uma ilusão do discurso científico. O discurso não evitará o ideológico a não ser que caia na vulgaridade. É evidente que o problema da reprodução das relações de produção é iludido, já que também é reduzido a uma componente (de uma força) banal e perpétua, a reprodução da força de trabalho (meios de produção). Não se menciona nenhum dos fenómenos urbanos aparecidos ou desaparecidos há dois séculos, pois trata-se de um pormenor secundário ao lado do «todo estruturado» no seio do qual nada acontece, visto que está inteiramente presente desde o início. Do encadeamento rigoroso de proposições quase tautológicas, tirar-se-ão conclusões rigorosas e ter-se-á sobrevoado o essencial, iludindo-o. Em particular o facto de a cidade pré-capitalista (histórica), arruinada mas inserida num espaço urbano mais vasto, se tornar precisamente — nessa qualidade — o lugar da reprodução das relações de produção.

Em conclusão, a hipótese estruturalista identifica apressadamente «modo de produção» e «sistema»; ela apresenta um *sistema capitalista* bem constituído desde a sua formação, com todos os seus órgãos. A hipótese que aqui se opõe a esta construção especulativa será a seguinte: nunca existe um sistema acabado, mas esforço no sentido da sistematização — no sentido da coerência e da coesão — a partir das *relações de produção* e das suas *contradições*. Os homens de acção, os homens de Estado, sempre tentaram reduzir estes conflitos, ou pelo

menos atenuar-lhes as consequências. Eles têm em conta os níveis e dimensões, tais como a ideologia, as instituições, a língua, o sistema contratual, etc. Tentam extrair uma coesão do caos das contradições, apoiando-se nos mecanismos reguladores. Jamais acabado, o *Sistema consumir-se-ia ao cabo, ao fim (não no começo)*, se entretanto tal fim, o seu, que aquele precipita e dissimula, permitir que ele surja consumado. É quando a sistematização começa a ter êxito que a explosão se prepara. A finalidade mascara a deterioração. Por outro lado, este fim só pode definir-se pelo definhamento ou o desmoronar da estrutura, e não através da sua transmissão para outras mãos (como alguns concebem a passagem do capitalismo de Estado a um socialismo de Estado). Provavelmente, o problema será menos catastrófico do que na primeira hipótese — o desmoronar — e mais movimentado que na segunda — isto é, a transmissão. Salvo em caso de acidente. Acobertando-se com os «cortes», o esquema epistemológico aplicado ao marxismo associa de uma maneira talvez demasiado visível a tecnocracia capitalista à tecnocracia dita socialista.

Na perspectiva do marxismo estruturalo-funcionalista, a reprodução das relações de produção reduz-se a um simples reforço, a uma duplicação destas relações. Pela intervenção de quem? Pela intervenção do Estado, aparelho ideológico e aparelho repressivo. O Poder possuiria, além doutros, o poder particular de reduzir as contradições, depois de as ter compreendido. O poder redutor não pertenceria a uma certa cientificidade (que no entanto se serve dela nos seus esquemas e moldes), mas ao Estado. Mais precisamente ainda, existiria o nível da *determinação*, no qual se manifestam as contradições económicas. O Estado intervém como instância que acarreta a redução (ou resolução parcial) desses conflitos segundo os interesses da fracção hegemónica da burguesia e do capital. A sua coerência (relativa) restabelece-se, portanto, a este nível. Haveria também o nível da *sobre-determinação*, o qual implica (para a reduzir) a distância entre as instâncias, entre os interesses económicos e os interesses políticos. É o campo de acção do Estado, instância política. Os interesses pró-

prios da fracção hegemónica, originariamente económicos, transformam-se por isso em interesses políticos e em interesses gerais (aparentemente os do país, do povo, da nação). O aparelho ideológico dissimula a exploração e a opressão das classes que não dispõem da hegemonia. A autonomia e a distância das instâncias e níveis são simultaneamente reduzidas, utilizadas, respeitadas como distâncias; mas há deste modo coesão do nível da sobre-determinação, coerência e sistema. As coerências relativas dos dois níveis reforçam-se mutuamente. A redução das contradições activa-se, nesta perspectiva, no plano da ideologia, pela eficácia do aparelho e das instâncias ideológicas. Donde, obscurecimento e não ocultação da própria essência do aparelho de Estado (e a sua essência de classe). Por conseguinte :

1 — um único problema subsiste, o da *reprodução da ideologia*;

2 — o mecanismo de instâncias e de níveis contenta-se em dar forma aperfeiçoada a algumas teses clássicas do marxismo-leninismo, indo-se buscar a sua formulação à ideologia funcionalista;

3 — a tese impede a aparição de factos novos no quadro do modo de produção.

8. Para colocar o problema da reprodução das relações sociais que a posição teórica aqui criticada ilude, podemos ir do total para o particular. Procurar-se-á a explicação dos factos considerados num grupo de fenómenos muito vastos.

O recurso à ideologia não tem nada de novo, e, quando muito, merece apenas ser mencionado. Há já meio século (desde Outubro de 1917) que se explica o que não corresponde às previsões e às esperanças pela «pressão ideológica» do adversário. Ora a ideologia tem uma eficácia limitada, embora incontestável: mascara as contradições na e para a consciência (nas representações). Na pior das hipóteses, ela difere os efeitos dessas contradições; não pode suprimi-los. É claro que sem o crescimento, quer das forças produtivas (técnico), quer da população (demográfico), nunca a

ideologia poderia ter conservado as relações de produção — apenas pode encobrir a sua reprodução.

Temos que ter em conta um facto conhecido: o conceito de ideologia debate-se num impasse. Para os dogmáticos, não se pode desembaraçar desde já a ciência de toda a ideologia; para os hiper-críticos, o saber não passa de aparência solidificada e aquilo que se pretende ciência não é mais do que a ideologia desta sociedade.

Na verdade, a questão da ideologia na época do neo-capitalismo terá que ser reconsiderada em função dos textos de Marx relativos ao capitalismo concorrencial que não perderam ainda o seu alcance. Na sociedade capitalista, expõe Marx, o poder (político, estatal) é simultaneamente capaz de *unir* e *desunir* sob o seu contrôle os elementos dessa sociedade. Estes elementos — a saber: a terra (a propriedade do solo), o trabalho, o capital — estão estreitamente unidos mas são, contudo, representados como separados e simultaneamente reiterados como fontes de «rendimentos» distintos, facto que parece legitimar o «rendimento» do capital, em vez de mostrar que este é constituído por mais-valia, tal como o do solo e da propriedade fundiária. Nestas condições, a prática sócio-política e as representações (as ideologias da separação, da «distinção») estão intimamente ligadas. As representações «exprimem» à sua maneira a situação concreta, assim a dissimulam, assim contribuem para a manter. Não se pode dissociar a ideologia da prática, «apresentando» aquela à parte.

Durante um período bastante bem delimitado (uns vinte anos: 1948-1968) as sistematizações baseadas (ou «fundadas») num facto particular ou num conjunto de factos amplificados não foram produtos raros; quando muito, produtos de luxo. Proliferavam os sistemas, pior ou melhor recebidos, pior ou melhor apresentados. A tal ponto que, apesar dos rótulos, ao crítico imparcial era-lhe difícil discernir neles os caracteres do «produto» social. No sítio onde germinavam, cresciam e apodreciam como se fossem plantas. Os seus promotores afastavam deliberadamente a discussão e a polémica, contando com uma espécie de selecção natural através da qual os mais robustos dos pequenos sistemas atingiriam a matu-

ridade e eliminariam os outros. Daqui decorria, inversamente, o projecto duma ciência — a Sistemática Geral! — que estudaria esta flora, começando por estabelecer a distinção entre os sistemas germinados naturalmente no terreno social (os sistemas contratuais, jurídicos, fiscais, pedagógicos, etc.) e os factícios (as filosofias, os discursos elaborados, as belas-artistas institucionalizadas, as morais, etc.).

Alguns dos sistemas postos a circular durante este período tornaram-se célebres, nomeadamente o de Claude Lévi-Strauss que, a partir dos factos antropológicos (as relações de parentesco e as suas nomenclaturas) procedeu por extrapolações-reduções, tratando tais factos segundo um modelo combinatório. Desta maneira, a antropologia, ciência particular e especializada, se içou ao nível do geral. Porquê recordar aqui esta tentativa a que não faltou fôlego nem audácia, temperadas pela prudência científica? Porque este sistema desempenhou um papel privilegiado no decurso do período em questão: à falta das velhas referências filosóficas, morais ou políticas, desaparecidas simultaneamente, serviu de referencial para muitos espíritos sistemáticos e, a este título, directa ou indirectamente, afastou os «pesquisadores» duma investigação da sociedade contemporânea; repetidas vezes, inclusive neste mesmo sítio, notámos este desvio teórico. Em plena investigação sobre a educação ou sobre as instituições do nosso tempo, em lugar duma abordagem das questões centrais (o Estado, o poder), sobrevinha uma consideração acerca dos mitos ou das sociedades «primitivas», erigidos em critérios ou modelos epistemológicos do actual, com a adunção dum pouco de linguística e de psicanálise. Apesar da sua capa de *cientificidade* este procedimento é ideológico *por excelência* — pois se desvia do *essencial* ou o contorna pois é um desvio do saber!

A que «essencial» nos referimos? Não se trata de maneira nenhuma duma «essência» filosófica distinta da existência ou metafisicamente reunida à existência; não: trata-se da *reprodução das relações sociais*, ou, noutros termos, da capacidade do capitalismo para se manter passados os seus momentos críticos. Este problema —

sejam tão claros quanto possível — foi rejeitado, foi literalmente *recalcado*; o recurso à antropologia ou à psicanálise equivalia a uma recusa; talvez se supusesse que tal problema já estava antecipadamente resolvido no «inconsciente» ou na combinatória universal! Segundo esta perspectiva, a problemática aqui considerada não tem nenhum sentido, nem nenhum «objectivo». (Na realidade, não se trata de um «objecto»!...).

Embora C. Lévi-Strauss tenha intentado uma vasta síntese a partir da redução das estruturas sociais às estruturas mentais consideradas como invariantes, e A. Moles tenta hoje em dia uma outra síntese a partir da cibernética (as duas tentativas podem eventualmente confluir caso não entrem em rivalidade) há algumas sistematizações parciais provindas do marxismo e que não deixam de continuar a ter o seu interesse. Tudo se passa como se a desagregação do pensamento marxista e a desagregação do marxismo oficial (dogmático) tivessem libertado alguns elementos de que um ou outro autor se apoderam para tentar uma generalização. Aqui ou ali podiam discernir-se os traços duma elaboração sistemática da alienação (embora este conceito seja particularmente rebelde à sistematização!). Herbert Marcuse tomou a *produção* no sentido lato, nas sociedades industriais; tendo em conta a intervenção dos conhecimentos e das técnicas em geral na actividade produtiva, tentou mostrar o resultado: um sistema prático, positivo, fechado, o sistema da sociedade americana, sistema sem saída, sem outra «negatividade» além da de grupos isolados e desesperados. Em França, Jean Baudrillard intenta uma sistematização um pouco diferente, a partir do valor de troca e da *mercadoria*: o mundo da mercadoria, quer dizer, do valor de troca, desfraldado com a sua lógica, reduziria o valor de uso ao uso dos signos. O *mundo dos signos* suplanta o das coisas, as quais são já de si suportes das relações sociais, os objectos da troca. Este mundo dos signos tem a sua consistência e a sua inconsistência próprias: exclui a dialéctica, despoleta as contradições e os conflitos e, bem entendido, acaba com o que foi a «história», obrigando o presente a regressar ao passado para o transmutar em signos. Desta maneira, a sociedade

do consumo conseguiria reabsorver divergências aparentemente inultrapassáveis, induzi-las-ia de forma a torná-las inofensivas. Nesta hipótese, tal como nas precedentes, a iteração das relações sociais está implícita.

Uma das tentativas mais interessantes, a de Kostas Axelos,¹² indica melhor do que as outras os limites da sistematização quanto ao que agora nos preocupa. K. Axelos teve o mérito de, já em 1961, ter destacado um «factor» que tende para uma autonomia pelo menos aparente na sociedade moderna: a técnica, a tecnicidade. Embrenhando-se mais audazmente do que ninguém nesta direcção, Axelos mostra como Marx formulou o conceito da técnica, como definiu a sua importância e o papel que desempenhava na indústria, bem como no crescimento económico e, em função desta tese, indica uma certa ordem no pensamento e na obra de Marx: a ascensão e a elucidação deste conceito. Com isto, K. Axelos não sai do impasse. A sua meditação sobre a «problemática da reconciliação» entre a técnica e a natureza, entre a filosofia e a história, entre o pensamento e a sociedade (pp. 294 a 300) põe entre parêntesis a re-produção aqui considerada como problema, pois transpõe-na dum salto e passa do capitalismo para a questão do homem no mundo.

Quanto ao «económico» em geral: de que é que se fala? Da realidade económica? Ela permanece e o que procuramos são precisamente as razões ou as causas dessa permanência. Responder que o económico explica a reiteração das relações socio-económicas é mais uma tautologia; ou então é uma simples comprovação que se limita a atribuir a perpetuação dos factos à sua inércia natural ou ao seu carácter «normal» — atitude esta que ilude o problema. Se a realidade económica permanece é porque contém a sua autoregulação. Marx já n' «O Capital» começou, se é que não o acabou, o estudo destes dispositivos e mostrou como eles se imbricam com os conflitos. De sorte que nem os princípios de coesão podem exterminar as contradições, nem estas podem destruir os mecanismos reguladores até à revolução

(12) K. Axelos, *Le Jeu du Monde*, Editions de Minuit, 1969.

política. Estes mecanismos são cegos e espontâneos; eles afloram apenas à consciência, como, de resto, as contradições enquanto tais. No plano metodológico e teórico encontramos aqui de novo um problema que já mencionámos e que é dos mais espinhosos: a articulação «lógica/dialéctica». Como íamos dizendo, o económico possuía uma regulação interna resultante das relações sociais de produção no capitalismo concorrencial. Essas relações geram médias sociais: os preços, a taxa média de lucro, etc. Qual o destino destes dispositivos na passagem do capitalismo concorrencial para o capitalismo de organização (que também se chama «monopolista de Estado» e não é um capitalismo organizado)? Estes dispositivos não desaparecem; são baptizados com nomes atraentes: *feed-backs*, homeostases, etc. Em certa medida conhecemo-los e reconhecemo-los. Que lhes acrescenta o conhecimento? Os cientistas hesitam quanto à resposta a dar e têm razão, pois tanto se pode responder que «o conhecimento seguido de intervenções imprudentes perturba as auto-regulações» (resposta do neo-liberalismo) como: «o conhecimento permite dominar os processos espontâneos» (resposta neo-dirigista).

Somos assim relegados do económico enquanto tal para a economia política enquanto ciência e para a política económica enquanto prática e técnica. Ora é evidente o fracasso desta ciência parcelar que se pretende global e da técnica que se lhe associa. A chamada ciência económica não teria *ela também* iludido o nosso problema à maneira duma ideologia?

Por conseguinte, se a prática social (o crescimento alimentado) permitiu a iteração das relações sociais, a economia política não pode dar conta disso. Ou contribui *cegamente* — enquanto ideologia — para essa re-produção; ou, então, passou ao largo da questão, de olhar erguido para soberbos modelos (de equilíbrio e crescimento, ou antes de equilíbrio no crescimento, reunindo «idealmente» por exemplo o pleno emprego e a estabilidade dos preços...)

Quando se procuram as razões da manutenção das relações sociais num fenómeno ou num grupo de fenómenos particulares (e não globais) é porque se pretende

encontrar um *núcleo gerador*, teoria que não pode confundir-se com a de «núcleo epistemológico», pois se situa no seio do «vivido» e não na trajetória dos puros conceitos. Esta pesquisa liga-se a W. Reich, para quem a relação «homem/mulher» gerou, no passado, e é suficiente para gerar hoje em dia todas as relações de dependência, de dominação, de exploração e de desigualdade (de poder).

Esta tese foi retomada recentemente, com muito espírito, pelas teóricas dos movimentos femininos. Não se põe aqui a hipótese de depreciar esta ofensiva, tanto mais que de novo os grandes espíritos «positivos» olham de alto esta irrupção a que chamam «intrusão» na serenidade do saber. Quando Kate Millet (*Politics of Male*) ataca a mitologia e a ideologia fálicas na literatura e na ciência contemporâneas, este ataque tem um alcance teórico. Se há antropólogos, etnólogos, sociólogos, psicólogos e psicanalistas, semiólogos, filósofos que ignoram metade da espécie humana, as mulheres (e Freud, eminentemente, foi um deles) até ao ponto de substituírem o conhecimento por uma imagem fantástica (incluindo os maiores, os que deveriam ter acabado com esse desconhecimento), tal não pode deixar de ter certa importância em todos os planos. Quantos textos não vão aparecer sob uma nova luz, a partir dum conteúdo e não duma forma! No tocante à epistemologia que consagra o que, num dado momento se toma pelo saber (absoluto), como resistirá ela a um tal assalto? Todavia esta agressão, embora tenha os seus muitos motivos, rodeia algumas questões capitais. Ao atacarem a ideologia e a mitologia do poder fálico, Kate Millet e as suas aliadas não atacam a *linguagem do poder* (que não tem por símbolo só o *Phallus* mas também o Olho e o Olhar, a atitude e a altivez, o monumental e o espaço centrado!). A falocracia não coincide nem com a plutocracia nem com a democracia moderna, capitalista ou socialista. Isolando a relação sexual e o seu simbolismo, refutando com verve a imagem do feminino como vazio e ausência, K. Millet contorna o quotidiano, o urbano, a diferença; isto é, a *reprodução*. — reprodução das relações essenciais! (Apesar de que, frequentemente, com ou depois de Betty

Friedan e outras, ela penetra nestes percursos escorregadios e nestes terrenos escabrosos, mas sem lhes ver as conexões e a configuração global). Não será que, com esta irrupção do feminino autenticado por acções e lutas práticas e que abre a via da nova radicalidade é o *corpo* — e não determinado saber — que entra de novo em cena, como elemento e fundamento da subversão? Não será que, com o feminino, com a juventude, com os trabalhadores de hoje e o não-trabalho de amanhã, intervem enfim o corpo inteiro, o corpo total e não já um «corpus» epistemológico ou um «corpo» socialmente constituído (institucionalizado)?...

A relação sexual, reforçada e comprometida simultaneamente na família e no contrato de casamento não chega para explicar o Estado. Se é verdade que, como Marx disse, se pode suprimir a propriedade privada sem suprimir a família, esta será suficiente para manter aquela? Como se extrai o *sobreproudo social* (a mais-valia, recordemo-lo uma vez mais, à escala de toda a sociedade)? Como é que este sobreproduto, que é colossal, à escala duma sociedade moderna como o capitalismo nos Estados Unidos, se torna disponível e é destinado, distribuído? Por quem? Para quem? Como? Embora as relações de subordinação entre indivíduos e grupos (sexos, famílias) sejam necessárias para explicar estas disposições, não são suficientes; quanto à divisão social do trabalho, ela intervem até nas relações biológicas (sexuais). A questão da criança, da recusa dessa criança ou da sua atribuição a alguém, dos custos da educação, continua a ser primordial, no próprio seio da sexualidade.

A teoria arrisca-se aqui, mais uma vez, a proceder por redução-extrapolação; de verdade parcial que era, transforma-se agora em erro global. O carácter brilhante e espiritual do ataque pode redundar em conclusões obscuras, ou pode, simplesmente, terminar em cauda de sereia.

Outro tanto se poderia dizer da moral e dos «sistemas de valores»; ou dos *mass-media* e das informações que veiculam. Estes conjuntos (ou sub-conjuntos) de factos, que são necessários para explicar a sobrevivência duma sociedade várias vezes aparentemente condenada

à falência imediata, não são suficientes. Eles próprios necessitam de ser explicados. Além disto é necessário conceder uma certa importância aos estudos sistemáticos destes factos. O que constitui a característica própria da televisão não é o transmitir uma massa (opressiva) de informações, mas, antes do mais, o facto de reduzir, diante do pequeno *écran*, o espectador à passividade do puro olhar e, além disso, de induzir uma série de operações intelectuais (recepção duma mensagem, descodificação) que implicam a aceitação da rede, do «canal» e, conseqüentemente, de todo o seu quadro social. Isto, constataram-no — cada qual à sua maneira — Guy Debord em França (no seu livro «*A Sociedade do Espectáculo*») e Marshall Mac Luhan nos Estados Unidos em numerosas obras. Contudo, a espectacularização do mundo, descrita e criticada pelo primeiro, e a «retribalização», constatada pelo segundo, poderão ser consideradas de outra maneira além de instrumentos ou órgãos ao serviço duma actividade muito mais vasta e mais constrangedora? Outro tanto se poderia dizer dos gestos e do «gestual». Modelados ou quebrados como são pelo «real» existente, bastarão os gestos do corpo para alimentar esse «real»?

Nos casos mais favoráveis, a teoria do núcleo gerador deriva de uma preocupação táctica. Parte-se do princípio de que há na sociedade, tal como nos organismos vivos mais desenvolvidos, um ou vários pontos vulneráveis. Quem atingir esse centro favorável poderá paralisar a sociedade existente e aniquilar a classe dirigente. No seio do «esquerdismo» viu a luz do dia uma tendência que atribuía esse papel aos trabalhadores estrangeiros e à sua relação para com o capitalismo (francês), através da mediação de instituições especializadas e de «estruturas de acolhimento» — teoria mais inteligente do que muitas outras teses «esquerdistas», politicamente falando. Com efeito, a relação entre esta mão de obra «estrangeira» e o proletariado francês, e os elementos mais explorados e mais humilhados desta classe (sem excluir as mulheres) é uma relação muito geral e muito importante. Tem a sua homóloga em todos os grandes países capitalistas. Infelizmente, ao ser posto à prova da experiência (que no entanto foi muito bem dirigida

politicamente) este ponto nevrálgico não se revelou muito vulnerável...

Após termos fracassado na busca do «núcleo gerador», não seria mais correcto incriminarmos o saber ou a «cultura» ou a linguagem? Relegados do total para o particular, regressaríamos agora ao total, mas particularizado.

Não serão um nem dois os sábios que acharão monstruoso acusar-se o saber de possuir uma tal eficácia social e política. A tese «neutralista», a tese do saber acima das sociedades e das classes, ou até mesmo guia das sociedades e das classes, não desapareceu — longe disso — alimentada como foi pela tese adversa segundo a qual aquilo que pretende ser o saber representa uma ideologia (de classe). Que o saber como tal — para lá das ideologias e representações que veicula — pode agir social e politicamente tal é uma aquisição da crítica institucional prosseguida em França desde há vários anos, antes e após 1968. E isto é verdade, quer se trate de epistemologia quer de saberes especializados, ligados a práticas técnicas (psicanálise, urbanismo, etc.). Como se manteria a divisão do trabalho exteriormente à divisão social do trabalho, quer dizer, do mercado? Como se determinaria ela espontaneamente em função duma divisão puramente técnica do trabalho, exterior à divisão social, quer dizer às pressões do mercado, ou melhor, dos diversos mercados? Esta tese, que é de um tecnocratismo arrogante, e que é dificilmente defensável (embora L. Althusser a tenha defendido), não resistiu à crítica e aos acontecimentos. A antiga universidade, humanista e enciclopédica, de origem pré-industrial, desapareceu, remodelada em função da sociedade existente (não sem que tenham surgido conflitos com o democratismo que em França dificilmente se pode denegar).

Pode acontecer que o saber enquanto tal se venha a tornar ostensivamente a espinha dorsal da sociedade existente, desempenhando amanhã em público o papel que ontem assumia mais discretamente. Como haveria isto de nos surpreender, se é verdade que o conhecimento se torna *imediatamente* uma força produtiva (e

não já através de intermediários e mediações), fórmula de Marx tanta e tanta vez confirmada? Pode até acontecer que o saber «puro» se torne o eixo e o centro do capitalismo (tecnocrático) de Estado e, simultaneamente, do socialismo (tecnocrático) de Estado. Ele serviria de comum medida, enquanto que «mundo verdadeiro», asseguraria a passagem de uma sociedade manipuladora (das pessoas, das necessidades, dos objectivos e dos fins) para uma outra sociedade ainda mais habilmente manipuladora. Por-se-ia assim ao serviço da re-produção das relações de produção para lá do modo de produção em que nasceram. Isto não passa de uma hipótese ao nível estratégico...

A recusa de todo e qualquer saber (do saber integral e não apenas do saber «puro» ou que se quer e se diz «puro»), em nome da espontaneidade «pura», vem a redundar na neo-barbárie. As *relações entre o saber e o saber crítico* e entre este e a *crítica do saber* revestem-se de tal importância que será necessário a elas voltar com mais vagar. O fetichismo do saber absoluto esmaga o «vivido», mas o vivido e o imediato tentam em vão emancipar-se do saber. Um movimento de *vai-vem* entre estes dois extremos deve ceder o passo a uma atitude melhor elaborada, via da civilização entre a barbárie racionalizada e a barbárie irracional.

Mas como se há-de definir, apreciar, situar, o *saber* sem se compreender a linguagem, o *discurso*? O pensamento contemporâneo abordou o assunto pelo lado errado. Ele submeteu o discurso ao saber, constituindo a linguística (e as suas dependências: semântica e semiologia) em saber absoluto em nome do qual se vai extrair da linguagem corrente o saber relativo que esta recobre, quando o verdadeiro problema era o inverso: examinar o saber «puro» como um caso da linguagem e do discurso. Só Nietzsche colocou correctamente o problema da linguagem, partindo do discurso real e não de um «modelo», quando a partir dos próprios fundamentos os sentidos dos valores e o saber ao poder (à «vontade de Poder», pois que, com efeito, todo o poder condensa, utiliza, manipula os «valores»). No seguimento de Saussure, embrenhando-se imprudentemente nesta pista, o pensamento

«moderno» sobretudo em França, sistematizou a linguagem e, reciprocamente, estabeleceu sobre o seu estudo uma sistematização filosófica. Para determinado teórico da linguagem (Michel Foucault), o seu estudo demonstra a existência concreta de um sistema abstracto no interior do qual e pelo qual «se» existe socialmente, discorrendo e pelo discurso. Para outros, a palavra não basta: é-lhes preciso a escrita, o grafismo, a imagem, etc.

Ora estas análises vão *quase* até ao ponto de transformar uma suposição em certeza: o papel importante do discurso (e do saber inerente a todo e qualquer discurso: quotidiano ou especializado) na prorrogação (impensada «inconsciente», desconhecida enquanto prorrogação) das relações sociais e políticas. Contudo, esta verdade nunca ou *quase* nunca se explicita. Talvez que todas as ciências especializadas de determinado período tenham hesitado perante a verdade e o conceito teórico que estavam descobrindo. Os «cientistas» recuavam, tomados de pânico perante uma verdade que os condenava. Qual a razão deste salto para trás? Recua-se, por falta de quê? *Por falta de uma crítica do saber* (crítica essa que não renuncia por isso ao saber). Estas ciências não conseguem determinar o laço entre o saber e o poder, laço esse que se situa ao nível global... Os espíritos científicos não vêm em quê e como a linguagem e o discurso dependem do poder e o alimentam, nomeadamente no seio das ciências especializadas da linguagem e do discurso. Como todas as instituições, o discurso e a linguagem são *polivalentes*: eles veiculam necessidades e desejos, poesia e ideologia, símbolos e conceitos, mitos e verdades, mas também as condições do poder (estatal), os seus símbolos e as suas palavras-chave. Contribuem, portanto, para reproduzir as relações de produção.

Dá ideia que o domínio e o meio do poder são o Proibido (numa acepção muito forte): o que é interdito porque simultaneamente dito e não-dito (porque intermediário). Não se levanta pois o véu. Regressa-se aos mitos: classifica-se o pensamento crítico (marxista na arqueologia do saber — Michel Foucault), algures numa prateleira com a etiqueta: «século XIX». Passa-se a tratar do «sujeito», do «Homem», do «Se», após o que se

enchem os quatro ventos com os brados destas descobertas sem se ter descoberto o que estava quase à mão de semear. Tem-se medo, o mais imperdoável dos medos: o pânico intelectual.

Como responsabilizar o saber, como imputar à linguagem um conjunto de factos tão ponderosos como a reconstituição das relações sociais de alienação e exploração—reconstituição que sobrevém a um momento «histórico» de derrocada ou de desagregação—sem atacar a sacro-santa Cultura? Contudo, a cultura por si só, seja ela «elitica» ou de massas, não pode nada, tal e qual como a ideologia e o discurso. O consumo cultural, o consumo do passado artístico ou o consumo de «néo» (realismo, plasticismo, clássico, etc.) não exerceria a mais pequena influência sócio-política sem o consumo dos bens materiais. Os turistas vão à moribunda Veneza consumir as grandes épocas de arte conjuntamente com as paisagens, a cozinha, os vinhos italianos, o que não os impede de adquirirem objectos «kitch» fabricados nas fábricas vidreiras de Murano. Assim também os peregrinos vão a Lourdes por causa da gruta milagreira e das termas de Gavarine e por causa do turismo. A polifuncionalidade recobre as disfunções e estas comprometem apenas uma das funções.

9— É portanto impossível atacar separadamente a cultura, ou o discurso, ou o saber. Resta-nos, pois, como único caminho, regressar ao global. Verificamos o que desde o início já suspeitávamos: o Total foi e continua a ser mal concebido. A identificação tautológica (ou «tautologisante») entre Totalidade e Sistema perturbou o pensamento; se o advento do sistema só pode dar-se no fim, é porque ele é objecto de acção, objectivo de uma *estratégia*. É que o sistema vai-se efectuando, em vez de se apresentar no princípio, re(a)presentando-se em seguida. E a que nível se vai efectuando? Ao nível do Poder e, portanto, do Estado (e não de uma totalidade especulativa). Que se deve entender por «estratégia»? Uma noção corrente, a noção de «relação de forças», não basta, pois não ultrapassa o nível da táctica. Em resumo, a Estratégia não é constituída nem por concepções admitidas por um «sujeito» genial, o Chefe, nem

pela aplicação pormenorizada dum sistema doutrinal pré-existente. Ela resulta sempre de um encadeamento de acasos e de necessidades sempre particulares: as confrontações entre forças diversas e desiguais, repartidas por dois campos opostos (se houver três partidos em pesença, a situação complexifica-se extraordinariamente). Os objectivos, os interesses, as vontades, as representações das diversas fracções empenhadas na luta, as concepções dos dirigentes, tudo isso desempenha o seu papel. A unidade teórica resultante dessas relações tomadas no seu conjunto, horizonte dos actos parciais, visão total inacessível enquanto tal a cada um dos participantes tomados separadamente e contudo possível/impossível dos seus pensamentos e consciências é a *Estratégia* no sentido de Clausewitz. As acções e as iniciativas dos agentes participantes oscilam entre o empirismo e o oportunismo, no imediato, por um lado, e, por outro lado, a concepção que se eleva ao nível estratégico, sem nunca poder esgotar o conhecimento do conjunto, o qual só a uma análise teórica aparece na sua totalidade.

A que se há-de imputar a perenidade (aparente) das relações de produção? Será ao Estado na sua qualidade de legislador, organizador do sistema contratual e institucional, sempre perfectível — pelo menos aparentemente — ou então ao Estado enquanto capacidade repressiva, que detém o exército, a polícia, os «serviços especiais», os meios de constrangimento aos quais bastaria a sua simples presença para já estarem a agir, para lá do desfraldar de violência que tornam possível? Nem a um, nem a outro, separadamente. Aos dois, enquanto factores complementares e factores da ordem estabelecida. Não basta a capacidade repressiva, mesmo em socialismo de Estado. A capacidade legislativa e contratual não é nada sem a repressão. O Estado dispõe destes dois membros, destas duas mãos, destes dois braços armados. É ao nível do Estado político que se situam os *pensamentos estratégicos* que utilizam, bem ou mal, consciente ou inconscientemente, as forças económicas, sociais, ideológicas e políticas de que os actores dispõem. A estratégia global só aparece *à posteriori* como encadeamento dos riscos e das partidas perdidas ou ganhas.

como sequência de acontecimentos, de vitórias e derrotas (vitórias para um campo e derrotas para o outro), portanto após a recolha das apostas e a repartição dos ganhos. Foi a esse nível que o capitalismo jogou e ganhou (até hoje) sem dispor antecipadamente de uma vantagem esmagadora sobre o adversário (proletário e socialista), sem possuir uma teoria nem sequer uma concepção global digna do título de «ciência», mas sabendo otimizar, quer dizer, fazer entrar as suas forças dentro de dispositivos eficazes. Bem entendido, o termo estratégico «otimizar» é aqui tomado ironicamente. As guerras (imperialistas, coloniais, civis, etc.) fazem parte da «otimização»!...

A teoria e a análise das estratégias situar-se-iam na articulação entre a ciência e a política? Esta formulação pressupõe a persistência do saber e da política, «estruturalmente» distintos um do outro e separáveis. Desde logo parece que procuramos não uma mediação mas uma conexão que ocuparia o lugar da velha filosofia ou a perpetuaria retomando o seu nome. Assim o filósofo iria apresentar a política e os políticos à ciência (aos cientistas)! Basta esta «apresentação» para tornar a tese insustentável. Em que é que consiste a política? Na busca do Poder, na manutenção do Poder e da ordem estabelecida. Ora a política marxista implica a crítica de toda e qualquer política, de todo o Estado; ela tem por objectivo o seu fim. Apresentar uma política absoluta a um saber absoluto, eis algo que desfigura e destrói pela base o pensamento marxista. A estratégica, cume do saber, articulação da prática e da teoria, não substitui a filosofia, não a suplanta, não a prolonga. É uma outra perspectiva, que implica por um lado a crítica radical do saber e, por outro, a crítica do Poder e, por último, e acima de tudo, o desnudamento das suas relações e dos seus conflitos.

Quanto à classe operária, como intervém ela estrategicamente? Ela forma, com toda a certeza, o grosso das tropas no campo anti-capitalista e anti-imperialista, mas os seus destacamentos e fracções encontram-se desigualmente repartidos, e muito diferenciados em quantidade e qualidade. A classe operária não possui

nenhuma vocação intemporal para o combate; a sua atitude é conjuntural; não é de excluir que num ou noutro ponto ela se torne não só classe integrada, mas também «núcleo integrado» (ou «núcleo gerador» da integração no capitalismo) e, portanto, base da reprodução das relações de produção — mesmo que tenha organizações sindicais ou políticas representativas. Tudo depende dos momentos e das circunstâncias: da conjuntura.

Todavia, a classe operária resiste ao capitalismo e mostra-se impenetrável, *irredutível*. Por outro lado, não está só, mesmo quando se encontra isolada. Em torno dela não há apenas os camponeses, mas outros grupos *periféricos*, em relação aos centros urbanos e industriais, onde as classes dominantes vão buscar as bases do seu pensamento estratégico. A este proletariado mundial recai a missão que Marx atribuiu à classe operária como tal: negar o existente, des-construí-lo (em linguagem actual) ou «des-estruturá-lo» para em seguida o reconstruir, radicalmente metamorfoseado.

Contrariamente ao que pensa um certo *obreirismo*, a classe operária à escala mundial não pode dizer-se isenta de responsabilidades na perpetuação das relações sociais de exploração e de dominação. Não é por isso que é culpada dessa perpetuação; não temos o direito de dizer que outras classes ou camadas sociais vão substituí-la, revezá-la na sua «missão histórica» por cumprir; a classe operária distingue-se do proletariado mundial (este inclui também os camponeses arruinados, mais uma parte «proletarizada» da pequena-burguesia, uma fracção dos intelectuais e das profissões liberais, ou até um «sub-proletariado»). A classe operária, enquanto tal — «trabalhadores» ocupados ou no desemprego, assalariados (manuais ou não) não sai do conjuntural em nome de uma estrutura; contudo, sem ela a frente «anti-burguesia» não teria nenhuma consistência — não teria pois existência estratégica. Uma conclusão se impõe: se a classe operária não desempenhou o papel histórico que Marx lhe consignou em certos escritos, o da negação e da superação inelutáveis e universais, tal não arrastou consigo um estreitamento da frente

estratégica, mas o contrário: a sua extensão à escala mundial.

Desta análise resulta que *o lugar da re-produção das relações da produção não se pode localizar na empresa, no local de trabalho e nas relações de trabalho*. A pergunta proposta formula-se assim em toda a sua amplitude: *onde se reproduzem estas relações?*

10 — Quando o capitalismo (concorrencial) se instala com a classe dirigente específica, a burguesia, no século XIX, nos países em vias de industrialização rápida, em que consiste ele? É constituído por um número relativamente restrito de grandes empresas, mais ou menos numerosas segundo os países, cujo peso económico se torna determinante. Estas grandes unidades de produção arrastam na sua esteira um número muito maior de empresas dependentes, quer economicamente (quanto às encomendas), quer financeiramente (quanto à colocação de capitais). Como é do conhecimento geral, a grande indústria e os principais bancos já estão feitos uns com os outros, maugrado as rivalidades das fracções internas à classe dirigente.

Limitemos este exame retrospectivo à França. Durante o século XIX, a maior parte deste país permanece agrário — e a produção agrícola implica uma produção artesanal, manufactureira e operária (pequena e média indústria) que no seu conjunto é *pré-capitalista* — embora a dominação da burguesia se estribe num capitalismo tradicional, essencialmente comercial. Há regiões inteiras que escapam à alçada do capitalismo industrial e bancário e algumas delas enveredam já pela via do «sub-desenvolvimento». Quanto às grandes cidades, embora atacadas já pelo grande capital e pela grande indústria, continuam a ser «cidades históricas» durante o século XIX — à excepção de Paris, à volta da qual começa, na periferia, embora ainda de forma bastante limitada, o processo de marginalização para os subúrbios e a *clochardização* das periferias.

Este quadro retrospectivo de um grande capitalismo e duma indústria dirigidos pela grande burguesia sobre o pano de fundo de um crescimento já desigual e de

pré-capitalismo ficaria incompleto se só entrássemos em linha de conta com o económico.

A cultura? O conhecimento? As instituições correspondentes, incluindo a Universidade (e as humanidades)? As Academias? Na França contemporânea com raras excepções, este belo conjunto «cultural» data dos séculos XVII e XVIII — quer dizer de épocas pré-capitalistas, da era agrária ou, no melhor dos casos, da era da burguesia ascendente e da sua revolução (democrático-burguesa). Poder-se-ia acrescentar que o mesmo se passava e o mesmo se passa com uma boa parte — a melhor parte — das instituições políticas, apesar dos esforços de «modernização». Um exame pormenorizado dos «sub-sistemas» revelaria, mesmo hoje, uma estranha manta de retalhos, uma complexa trama de remendos com diversas datas e padrões muito diferentes, alguns já apagados. De onde o grande sonho (a utopia tecnocrática) duma remodelação total dos sub-sistemas e instituições que constituem o conjunto França. A locomotiva da grande indústria arrastava e ainda arrasta alguns vagões já fora de moda.

Os «lazer»? Só foram inventados, como realidade e conceito após a Frente Popular (1936). Até essa altura, o que havia? As boas e velhas distrações, os divertimentos e as atracções artísticas, as festas tradicionais, as danças e os bailes de máscaras; para a burguesia e uma parte da classe média, havia as «férias».

O quotidiano? As formas de vestuário, de alimentação, de mobiliário, e de alojamento são datadas, tanto quanto os outros aspectos da vida social. A cozinha, o mobiliário e o vestuário provinham em linha directa das tradições locais e nacionais (excepto para a grande burguesia, que dispunha do «modern style», do exotismo, da alta costura e da moda). Não bastará lançar um olhar ao passado para que estas recordações se transformem em constatações? Na sociedade francesa (e noutras), os anacronismos não são da alçada da teoria económica ou sociológica do crescimento e do atraso, pertencem ao âmbito da teoria geral das *desigualdades* (de desenvolvimento). Os desfasamentos, as distorções e outras «dis-funções» são inerentes a uma sociedade

na qual factores mal controlados (factores técnicos, demográficos, etc.) e, portanto, «autonomizados» passam a exercer a sua influência, numa sociedade em que transformadores suscitam efeitos diversos e por vezes inversos.

Por que recordar estas banalidades? Para reconstituir, coisa que será menos banal, o processo seguido pelo capitalismo no decurso da sua transformação. Bastará recordar a concentração do capital, o surto do capital financeiro, o surto e os fracassos do imperialismo? Não. Bastará dizer que o grande capital «se integrou», ou então que «sobredeterminou» certos elementos formais e certos conteúdos da prática social que o antecedeu? Não. O grande capitalismo transformou esses elementos da sociedade, apropriando-os para o seu uso. Os prolongamentos da era agrária em plena era industrial, esses restos, o capitalismo destruiu-os enquanto tais (não sem conservar uma condição essencial da era passada, a saber, a propriedade privada do solo). O capitalismo não subordinou apenas a si próprio sectores exteriores e anteriores: *produziu* sectores novos transformando o que pré-existia, revolvendo de cabo a rabo as organizações e as instituições correspondentes. É o que se passa com a «arte», com o saber, com os «lazers», com a realidade urbana e a realidade quotidiana. Este vasto processo, como sempre, reveste-se de aparências e mascara-se com ideologias. Por exemplo, devastando obras e estilos anteriores para os transformar em objectos de produção e de consumo «cultural», a produção capitalista vem a retomar estes estilos como restituição e reconstituição, como «neo» isto ou «neo» aquilo, como obras de elite e produtos de alta qualidade.

Não é apenas toda a sociedade que se torna o lugar da reprodução (das relações de produção e não ja apenas dos meios de produção): é *todo o espaço*. Ocupado pelo neo-capitalismo, sectorizado, reduzido a um meio homogéneo e contudo fragmentado, reduzido a pedaços (só se vendem pedaços de espaço às «clientelas»), o espaço transforma-se nos paços do poder.

As forças produtivas permitem que os que a elas dispõem disponham do espaço e venham até a *produzi-lo*. Esta capacidade produtiva estende-se ao espaço terres-

tre e transborda-o; o espaço social natural é destruído e transformado num produto social pelo conjunto das técnicas, desde a física à informática. Mas este crescimento das forças produtivas não pára de gerar contradições específicas que re-produz e agrava. A propriedade privada, (do solo e, portanto, do espaço natural) se, por um lado, destrói a natureza e transforma o espaço material, por outro lado, reconduz a potência produtiva a quadros próprios de épocas ultrapassadas, da época da produção agrícola, da «natureza» rural.

Uma análise crítica, mesmo que rápida, dos *espaços de lazeres* em França, por exemplo, na costa mediterrânica (e não apenas de determinada unidade de lazer — clube, aldeia de férias — tomada em separado) proporcionar-nos-á uma primeira ilustração e uma prova. Ela mostra como este espaço *reproduz activamente* as relações de produção e contribui portanto para a sua manutenção e para a sua consolidação. Nesta perspectiva, os «lazer» constituiram a etapa, o intermediário, a conexão entre a organização capitalista da produção e a conquista de todo o espaço.

Os espaços de lazer constituem objecto de especulações gigantescas, mal controladas e frequentemente auxiliadas pelo Estado (construtor de estradas e comunicações, aval directo ou indirecto das operações financeiras, etc.). O espaço é vendido a alto preço aos cidadãos expulsos da cidade pelo tédio e pelo bulfício. Férias, exílio, refúgio, este espaço reduz-se a propriedades visuais que depressa perde. Severamente hierarquizado, vai desde os locais para as multidões aos lugares de elite, das praias públicas ao Eden-Roc, etc. Os lazeres entram assim na *divisão do trabalho social*, não só porque o lazer permite a recuperação da força de trabalho, mas também porque passa a haver uma indústria dos lazeres, uma vasta comercialização dos espaços *especializados*, uma divisão do trabalho social projectada no território, e que entra na planificação global. De onde um novo perfil do país, uma nova face e novas paisagens

Por um lado, o espaço social, transformado em espaço político, centraliza-se e fixa-se na centralidade política; por outro lado, especializa-se, parcelariza-se. O

Estado determina centros de decisão, cristaliza-os; simultaneamente, o espaço reparte-se por periferias hierarquizadas em relação aos centros. Simultaneamente também pulveriza-se. A colonização que outrora estava localizada, como a produção, e o consumo industriais generaliza-se. Em torno dos centros já só há espaços subjugados, explorados e dependentes — espaços neo-colonialistas.

Esta globalidade nova que (conscientemente ou não) tem como sentido e como fim a re-produção das relações de produção, mais ainda do que o lucro imediato ou o crescimento da produção, é acompanhada por uma modificação qualitativa profunda dessas relações. As relações de dominação que originariamente subtendem, reforçando-as, as relações de exploração, tornam-se essenciais, *centrais*. A vontade de poder (as capacidades de coacção e de violência) passa por cima dos gostos de lucro e proveito, da busca do super-lucro (lucro máximo). As leis económicas e sociais perdem o aspecto *físico* (natural) descrito por Marx e, portanto, cego e espontâneo; tornam-se cada vez mais constrangedoras a coberto do contrato (ou sem essa cobertura).

A estratégica global que aqui revelamos (mais do que descobrimos) no plano teórico, constitui uma totalidade nova, cujos elementos, simultaneamente *unidos* (no espaço, pela autoridade e pela quantificação) e *desunidos* (nesse mesmo espaço fragmentado pela mesma autoridade que reúne separando e separa unindo sob o seu poder), vão aparecendo. Há o *quotidiano*, reduzido ao consumo programado, afastado das possibilidades que a técnica abre. Há o *urbano*, reduzido a pedaços em torno da centralidade estatal. Há, por último, as *diferenças* reduzidas à homogeneidade pelos poderes coersores.

Estas determinações afirmam-se contra as suas *reduções*, contra as negações lógica e prática que as restringem mas não conseguem destruí-las; elas afirmam-se no seio da redução. Se o espaço se torna lugar da re-produção (das relações de produção), torna-se também lugar de uma vasta contestação não localizável, difusa, que cria o seu centro às vezes num sítio e logo noutra.

Essa contestação não pode desaparecer, pois é o rumor e a sombra prenhe de desejo e de expectativa que acompanham a ocupação do mundo pelo crescimento económico, pelo mercado e pelo Estado (capitalista ou socialista).

Felizmente, entre as contradições do espaço, há uma que se torna mais acentuada, e que impede que se consolidem a ocupação e a colonização generalizadas: é a contradição entre o capitalismo de Estado e o socialismo de Estado, contradição relativa, conjuntural, umas vezes forte, outras débil, consoante as alturas. Não convém sobrestimá-la, nem tão-pouco subestimá-la. Ela corresponde a estratégias diferentes. Ela impede que o conjunto se estabilize, o que, a dar-se, faria com que a *re-produção das relações de produção* se transformasse em rotina e deixasse de constituir qualquer problema (nem sequer isso!)

O paradoxo estratégico reside no facto de a contestação seguir como uma sombra a extensão e a consolidação das relações para de seguida as comprometer sem trégua. E não as segue como a ideologia segue o saber ou o erro segue a verdade. É mais subtil. A consolidação carece de centros; ele tem de os fixar, de os monumentalizar (socialmente) de os especializar (mentalmente). Enquanto que a contestação surge bruscamente aqui ou ali, sob mil formas, desde o protesto oral contra este ou aquele aspecto da sociedade, desde a guerrilha até às operações vastas e bem preparadas. A negação criadora cria um centro precário e momentâneo e depois desloca-se, muda-se para outro ponto.

Poder-se-á dizer do Poder (o Poder de manter as relações de dependência e de exploração) que tem de defender uma «frente» ao nível estratégico? Não. Esta frente do Poder já não se pode definir como uma fronteira no mapa, como uma linha de trincheiras num terreno de batalha. O Poder está em toda a parte, o poder é omnipresente e predestinado a sê-lo. Por todo o lado no espaço! Tanto no discurso quotidiano e nas representações banais, como nas matracas da polícia e nos blindados do exército. Tanto num «objecto de arte» ou num objecto «kitch» como num míssil. Tanto na predo-

minância difusa do «visual» e do olhar como na disposição significativa dos lugares, na escola, no espectáculo, no Parlamento. Tanto nas coisas como nos signos, os signos dos objectos e os objectos-signos. Por todo o lado, em nenhum lado. Onde reside a certeza? O Poder não segura com mão segura nenhum dos seus instrumentos. Não há exército, nem polícia, nem corpo de mercenários ou de *Tonton-macoutes*, não há coronel nem espião que não possam entrar em greve, revoltar-se, tomar conta do poder, trair o seu senhor. Que tragédia shakespeariana! Quanto mais se consolida, mais o poder teme. Ele ocupa o espaço, mas o espaço treme-lhe debaixo dos pés. O veneno da suspeita, dramática contrapartida do poder, destila-se por todo o espaço social.

Os locais em que o poder se torna acessível e visível resumam tédio: esquadras de polícia, casernas, edifícios administrativos. O Poder parece de várias maneiras às vezes pelo tédio, mas sempre em meio do tédio. Todavia, ele estendeu o seu domínio até ao interior de cada indivíduo, até ao fundo da sua consciência, até às «topias» escondidas nos recessos da sua subjectividade. O «eu» comanda o Ego; o Ego dá ordens ao Id. É preciso! Como não dominar as pulsões, como não havemos de pôr um pouco de ordem em nós próprios, para nos constituirmos em pessoas? É necessário, mas esta necessidade arrasta consigo as relações de poder; faz com que estas entrem na linguagem. A «estrutura» actual da Pessoa re-produz à sua maneira as relações sociais, introdu-las nas relações imediatas, na família, no casamento, no sexo, nas relações entre pais e filhos, nas relações entre «superiores» e «inferiores». Uma vigilância atenta permite fazer ressaltar estas atitudes mas não afastá-las. (A psicanálise teve esse mérito: manteve-nos alerta e despertos, detectou as intrusões da ordem moral na vida dita «interior», consciente e inconsciente.)

A questão das regiões e da «regionalização», em França, tal como a dos lazeres, ilustra a estratégia do espaço. De resto, esta questão põe-se à escala mundial, em todos os pontos em que o Estado centralizado quis assenhorear-se de todos os assuntos, de todos os problemas. Em França, a questão põe-se em função de um

dato histórico, a luta entre jacobinos e girondinos. É preciso descentralizar, descongestionar as instituições governamentais. Em lugar de se pôr vigorosamente em prática esta reforma importante — revolucionária na medida em que se põe em questão o Estado — apresenta-se a operação como uma sequência de acções de cortesia para com as regiões, para com os seus notáveis e as suas aspirações. De facto, os projectos governamentais só tiveram um objectivo: descarregar uma parte das responsabilidades para cima dos organismos locais e regionais, mantendo intactos os mecanismos do poder. Quanto à «esquerda», todos sabem que no seu conjunto recusou esta perspectiva política, porque jacobina. A descentralização inevitável arrasta-se, falhada, esquivada, e a França atola-se uma vez mais na estagnação (sob o signo da «nova sociedade»); quanto ao espaço, o espaço é cada vez mais o meio e a parada duma estratégia cada vez mais consciente e pérfida, que o hierarquiza em torno de Paris em zonas mais ou menos favorecidas, destinadas, umas, a um grande futuro industrial e urbano e, outras, pelo contrário, votadas ao declínio (controlado, sujeito a cerrada vigilância).

Caso ainda mais altamente significativo é o da arquitectura que comporta uma prática específica, parcial e especializada, ligada ao quotidiano. O encargo/encomenda social impõe ao arquitecto a realização de espaços que convenham à sociedade, quer dizer, que «reflectam» as suas relações, dissimulando-as se possível (se não for muito oneroso) na paisagem. A arquitectura oscila entre o esplendor monumental e o cinismo do «habitat». No monumental, o que se pede emprestado aos estilos do passado e as exhibições de tecnicidade procuram dissimular o sentido, mas só o conseguem estadear ainda mais: os monumentos são os lugares do Poder, as sedes oficiais, os locais em que ele se concentra, se reflecte em si próprio, o lugar onde ele olha de alto e onde transparece. O Fálco une-se ao político; a verticalidade simboliza o Poder. Transparente, metal e cristal, o espaço construído diz as astúcias da vontade de poder. Quanto ao «habitat», ele entra com uma tal evidência na repartição espacial da dominação, que não carece de uma análise crítica.

Quando responde a um encargo/encomenda social (a dos «promotores» e a dos «poderes») o espaço arquitectural e urbanístico contribui pois activa e abertamente para a reprodução das relações sociais. É o espaço programado. O que é estranho é que o arquitecto não consiga emancipar-se ao querer e crer criar. Ora, precisamente sucede às vezes que ele dispõe dos meios para criar, para produzir «livremente» espaço, quando produz para uma procura distinta da encomenda. Porquê esta impotência da imaginação e este bloqueamento? Sem dúvida por uma razão simples e profunda. Durante séculos e séculos o arquitecto, isolando-o por meio de paredes, *subtraiu* espaço à natureza, para seguidamente *preencher* esse espaço vazio com símbolos religiosos e políticos, com dispositivos que correspondiam à ordem estabelecida. Hoje em dia, ele deveria *produzir um espaço subtraído enquanto tal aos poderes*, um espaço apropriado a relações libertadas dos constrangimentos. Ora, essas pressões e esses constrangimentos exercem-se em todo o espaço; elas modelam-no, preenchem-no e produzem à sua maneira um espaço específico, ou melhor, ou antes, especial: homogéneo e fragmentado, visual e pulverulento. O arquitecto não pode libertar-se disto nem na sua prática, a do desígnio, do projecto e do desenho, nem na sua imaginação. Quanto às relações sociais, permanecem prisioneiras dos constrangimentos — excepto nos casos de revolta, de contestação, de revolução. Afora estes casos-limite, o espaço social continua a ser o do Poder.

O quotidiano possui o privilégio de arcar com o fardo mais pesado. Se o Poder ocupa o espaço que gera, o quotidiano é o solo sobre que se erigem as grandes arquitecturas da política e da sociedade. Esta interessante propriedade não lhe retira a sua ambiguidade, misto de pobreza e de riqueza. Nele o insuportável e o atraente misturam-se, o mal-estar e a satisfação amalgamam-se. A felicidade breve se torna intolerável. O concreto torna-se abstracto e a abstracção concreta, no quotidiano.

A re-produção das relações de produção faz alastrar as contradições fundamentais, reproduzindo-as, dize-

mos nós. A contradição entre a felicidade e o tédio tende a tornar-se profunda como uma ferida purulenta.

Introduzir o tédio na apreciação teórica e política, que utopismo! Que falta de realismo — exclamam os grandes espíritos positivos! O tédio para eles não conta. Com efeito. Por isso não insistimos aqui no curioso contraste existente entre o tédio realizado e a felicidade prometida, mas nas *contradições do espaço*. E a mais extraordinária, não será esta, que a pouco e pouco se vai destacando: o *corpo*, membro efectivo deste espaço, opõe-se-lhe. Porquê?

Porque não se deixa desmembrar sem protesto, porque sem protesto não deixa que o dividam em fragmentos, que o privem de ritmos, que o reduzam a necessidades catalogadas, a imagens, a especializações. Irredutível e subversivo no seio do espaço e dos discursos dos Poderes, o corpo refuta a reprodução das relações que o esmagam e o privam de tudo. Há lá algo mais vulnerável, mais fácil de torturar do que a realidade de um corpo? Há lá algo mais resistente? Não sabemos do que é capaz o corpo (Espinoza). Fundamento tanto das necessidades e do desejo, como das representações e dos conceitos, sujeito e objecto filosóficos e, mais e melhor, base de toda a praxis e de toda a reprodução, o corpo humano resiste à reprodução das relações opressivas. Quando não o faz frontalmente, fá-lo pela calada. É vulnerável, sem dúvida, mas não se pode destruí-lo sem massacrar o próprio corpo social — eis o Corpo carnal e terrestre, quotidiano. É a ele que se recorre, ele é que nos socorre e não o Logos ou o «humano»...

Estabeleceremos o nexa entre o quotidiano e o corpo mostrando como a vulnerabilidade lhes confere o privilégio, não só de testemunhas de acusação, mas também de terreno de defesa e ataque. Será o desenlace duma crítica essencial que incide sobre os conhecimentos especializados: desde a economia política clássica e a sociologia ou a história até à filosofia tradicional (esta na qualidade de especialidade do não-especialista).

Tornar-se-ia o conhecimento uma globalidade confusa? Não. O conhecimento não pode renunciar do pé para a mão a fazer distinções, a estabelecer separações.

Todavia, a separação que as epistemologias metodicamente prosseguem e legitimam produz impasses, gera bloqueamentos. Há uma obsolescência do saber como há uma obsolescência das sociedades. A ditadura de um saber «puro» e, portanto, fetichizado, conjuntamente com as ditaduras do Olhar e do *Phallus*, com a do Poder que se encarna numa espacialidade específica, esta ditadura do Verdadeiro entra em derrocada, fragmentando-se. Descobre-se o solo sobre que se pode construir uma arquitectura mental e social apropriada.

Se é verdade que a re-produção considerada resulta de uma estratégia e não de um sistema pré-existente e que intenta constituir este sistema em lugar de o interinar, resulta daqui que o «real» não pode fechar-se. O único desenlace da situação não é a derrocada global, pois que as próprias contradições se desenvolvem, embora desigualmente. Por último, os conceitos teóricos podem escapar ao sistema, embora nele nasçam e dele emirjam. Os conceitos do espaço, do quotidiano, do urbano, da diferença não fazem parte do sistema — do espaço dominado pela estratégia, do quotidiano programado, da homogeneização. Embora tenham que se libertar dele!

Quanto ao saber, esta análise permite-lhe escapar à alternativa: ou bem o saber absoluto (fixado em «núcleos») — ou a sua negação brutal — (o pseudo-saber identificado com a ideologia). O saber crítico e o crítico do saber, que o situam e o relativizam em lugar de o erigirem em norma e critério salvam o conhecer.

Para resumirmos as nossas aquisições, com o máximo de clareza, podemos dizer que:

a) a lenta re-descoberta de uma problemática teve condições objectivas e subjectivas. Os elementos novos só aparecem uma vez rasgados e afastados os véus (aparências, «representações», ideologias, etc.);

b) não pode haver re-produção das relações sociais nem por simples inércia, nem por recondução tácita. Esta re-produção não se dá sem modificações que excluem tanto o processo automaticamente reprodutivo no interior do modo de produção constituído (sistema)

como a eficácia imediata de um «núcleo gerador». As contradições também se re-produzem, não sem modificações. Antigas relações há, que degeneram ou se dissolvem (por exemplo: a cidade, o natural e a natureza, a nação, a miséria quotidiana, a família, a «cultura», a mercadoria e o «mundo dos signos»). Outras há que se constituem de maneira que há *produção* de relações sociais no seio da re-produção (por exemplo: o urbano, as possibilidades do quotidiano, o diferencial). Estas novas relações emergem no seio das que se dissolvem: aparecem de início através da sua negação e dos seus desvios, como destrutoras das suas próprias condições e antecedentes, que as puxam para trás e tendem a bloqueá-las. É a marcha específica das contradições alargadas. Alargadas — a quê? Ao espaço. Ao mundo: ao mundial;

c) a transição? Ela não se seguiu à revolução política, não seguiu o esquema de Marx: precede essa revolução. Tal situação exige um *projecto global* e concreto duma sociedade nova, qualitativamente diferente. Este projecto transborda largamente quer as reivindicações relativas ao trabalho, as reivindicações que nascem no seio do espaço sobre os locais de trabalho (unidades de produção) — quer o simples melhoramento da «qualidade» do vivido. Um tal projecto só pode ser elaborado apelando para todos os recursos do conhecimento e da imaginação. Essencialmente revisível, tem muitas probabilidades de fracassar, pois não dispõe tacticamente de nenhuma eficácia social e de nenhuma força política. Os «valores» novos não se impõem. Propõem-se.

Paris, Julho de 1971

CLASSE OPERÁRIA E RE-PRODUÇÃO DAS RELAÇÕES DE PRODUÇÃO

É a classe operária revolucionária? Esta formulação é voluntariamente provocante; dirão alguns que na própria questão se incrusta já todo o revisionismo. É verdade que a interrogação poderia ter sido atenuada. Eu poderia ter perguntado: «Em que medida a classe operária permanece revolucionária? Em que conjuntura conserva a capacidade revolucionária que incontestavelmente teve no século XIX e na primeira metade do nosso século?», etc.

Aliás, formulada assim, a questão contém outras subjacentes. Por exemplo: «Em que medida é que a revolução chinesa, a revolução cultural, pode atribuir-se à classe operária? Terá sido proletária?» Ou ainda: «Como e porque é que a classe operária nos U. S. A. não manteve uma actividade anti-capitalista e anti-imperialista maior?» Creio, no entanto, ser necessário formular a interrogação fundamental, sem temor de parecer provocante.

Parece haver um mito ou um fetichismo que continua a identificar um certo número de termos: classe operária = revolução; classe operária = proletariado. *A la limite* pede-se à classe operária que seja o suporte de uma revolução permanente e contínua; exige-se-lhe que faça a revolução todas as manhãs.

A interrogação supõe que se chegue a definir de uma forma mais exacta, mais precisa, aquilo que se entende por classe operária e por revolução. Que se entende por revolução? Pode-se, a meu ver, distinguir duas versões do projecto revolucionário, uma versão a que eu chamarei «mínima» e outra a que chamarei «máxima» (o que não coincide com a velha distinção entre programa mínimo e programa máximo).

A versão «mínima» consiste em introduzir a coerência nas relações sociais, em atenuar ou fazer desaparecer certas contradições de forma a assegurar um melhor

funcionamento da sociedade. A versão «máxima», aquela que Marx apresentou num certo número das suas obras, sobretudo nas de juventude, é a desapareição, simultânea ou não, da nação, do Estado e da família, de todas as instituições e mesmo do trabalho, e até daquilo a que Marx chamava a pessoa humana, quer dizer, uma certa maneira limitada de conceber o indivíduo humano. Versão máxima: para criar o «total» fazer saltar *tudo*. Versão mínima: a gente contentar-se com uma certa coerência e uma certa coesão das relações sociais. Para tentarmos entender-nos acerca do conceito de revolução, creio ser necessário discernir estas duas versões e distingui-las das acepções vulgares: mudança de governo, golpe de estado, etc.

Quanto à classe operária, pusemos já em causa e em discussão o seu conceito, ao dizer que é necessário distinguir fracções, camadas e que a identidade frequentemente postulada entre classe operária e proletariado deve ser examinada muito de perto. Marx parte de uma identidade entre classe operária e negatividade, por um lado — sendo a negatividade concebida de forma hegeliana — e entre esta negatividade e a capacidade positiva de construção de um conjunto social totalmente novo, por outro. Identidade dialéctica entre o negativo e o positivo, é o ponto de partida do pensamento marxiano nas suas obras de juventude. Com uma acentuação do negativo: crítica radical, destruição levada quase ao extremo. A classe operária é universal na medida em que integra a identidade do negativo, isto é, da capacidade radical de destruição do existente, e do positivo, da capacidade de construir um mundo inteiramente novo. As dificuldades começam muito cedo quando Marx se encontra face ao famoso problema da transição. Para conceber esta transição, procura construir um conceito de classe operária com o *sujeito* histórico, conceito e sujeito a inserir numa praxis e susceptível de suportar todas as circunstâncias da transição. Portanto, a princípio, descontinuidade radical, salto da necessidade para a liberdade; em seguida, a elaboração de um conceito da transição que se revela progressivamente mais extenso, cada vez mais difícil de pensar. Marx descobre então as

condições políticas, alianças entre a classe operária e outras camadas ou classes sociais; descobre também que as condições da transformação social são nacionais, o que tende a re-integrar a nação numa visão revolucionária que a tem em conta; descobre, enfim, a necessidade de elaborar um programa e que se a classe operária é, segundo ele, herdeira da filosofia, não é talvez herdeira do saber todo.

Enquanto no plano teórico ele descobre as dificuldades do período de transição, o próprio movimento descobre praticamente as suas contradições. Em minha opinião, é necessário interpretar como uma contradição do próprio movimento operário o facto de aproximadamente no mesmo período aparecerem o socialismo anti-estatal, com a Comuna de Paris, e o socialismo estatal na Alemanha, com Lassalle, com o partido social-democrata alemão.

Por outro lado, num plano que poderia ser o da junção entre o teórico e o prático, Marx descobre que a classe operária tem necessidade de receber lições, que o conhecimento não lhe é imanente; por exemplo, a classe operária, enquanto classe, ignora qual seja o funcionamento global da sociedade. Quando um partido político que pretende «representá-la» estabelece um programa, tal programa ignora uma parte muito importante do funcionamento global de toda a sociedade; é o que diz a crítica do programa de Gotha. A classe operária alemã, a mais desenvolvida, mesmo informada e instruída por um partido que lhe propõe um programa político, não compreendeu bem o que é o funcionamento global de uma sociedade, quer dizer, não só a produção e o trabalho, mas também o ensino, a medicina, a escola, a universidade, enfim, toda a organização social. A sociedade não coincide com a classe, e a classe enquanto tal não conhece o funcionamento global, a maneira de gerir uma sociedade, ou seja, conhece mal a gestão do sobreproduto social que a ultrapassa. É portanto necessário ensinar-lho. É aí que se insere o pensamento de Lenine. A classe operária, explorada, suporta o peso simultâneo da acumulação do capital, da classe burguesa tal como ela existe, a própria ordem burguesa. Por isso é

a base da acção revolucionária, mas enquanto classe, ela tem limitações. Enquanto classe ela não atinge a concepção da totalidade social. A espontaneidade é indispensável, mas tem *élans* e quebras, tem limites; a receptividade da classe operária existe, mas tem limites também.

As reivindicações económicas tendem a ganhar relevo sobre as reivindicações políticas que visem a gestão e o funcionamento global da sociedade e, particularmente os sindicatos (Lenine refere-o frequentes vezes) têm uma tendência à estreiteza. O leninismo aparece portanto como um anti-obreirismo; por outro lado, mostra o carácter conjuntural da revolução política, carácter conjuntural tanto mais importante quanto certos objectivos revolucionários se podem atingir pela cúpula; mal é certo, mas não se atingem todos os objectivos da transformação da sociedade «democraticamente», de baixo para cima; podem também ser impostos *de cima*. É necessário um pensamento político para que a classe operária se torne capaz de conceber objectivos que abranjam toda a sociedade; é necessária uma análise global e uma estratégia; é necessário um conceito da totalidade. A classe enquanto tal não é a totalidade da sociedade.

Portanto, a revolução não pode ter lugar senão conjunturalmente, isto é, dentro de certas relações de classe, entrando neste conjunto de relações os camponeses e os intelectuais. A classe operária não é revolucionária em si, por si, para si; não existe uma essência ou natureza revolucionária da classe operária.

Não me deterei nas tentativas para resolver estas dificuldades nomeadamente a de Lukács, e passo à análise do mundo contemporâneo.

No que diz respeito ao mundo moderno, pode dizer-se que há uma tendência permanente para o obreirismo. Esta tendência contaminou, directa ou indirectamente, os partidos políticos. Não sei se se pode atribuir os fenómenos de degenerescência dos partidos políticos ditos comunistas apenas ao estalinismo ou ao que se passa na URSS. Parece-me no entanto que existem também razões internas de degenerescência. Essa degenerescência, no seu conjunto, é lassaliana e não marxista. É necessário, creio eu, aprofundar esta ideia de que

existem tanto no pensamento teórico como no pensamento e na realidade políticos de hoje, não o marxismo mas vários marxismos e, nomeadamente, o lassalismo bem distinto em si mesmo. Até ao presente e desde há um século, a vida política nos países avançados está marcada por vitórias teóricas e práticas do lassalismo. O marxismo conforme Marx tem sido até ao presente o grande vencido do pensamento político. Já no lassalismo primitivo se encontravam as tendências ao discurso revolucionário, à palavra obreirista vigorosa. A «Lei de bronze» *, por exemplo. Como esse fraseado parecia mais forte, mais enérgico que a análise marxiana da mais-valia! Isto mascarava, sob um discurso aparentemente rigoroso e vigoroso, o oportunismo das negociações com Bismarck, a cumplicidade com as pretensões de transformar a sociedade pela cúpula.

Mas o que é mais grave nesta degenerescência é o acento posto sobre a produção; o postulado de que a classe operária dispõe da produção e que, portanto, pode quer aumentá-la quer interrompê-la, o que deixa entrever a possibilidade de uma transformação da sociedade quer por interrupção da produção (a greve geral), quer pela paragem da produção, a crise económica total. Trata-se, em minha opinião, de uma ideologia da produção articulada com o obreirismo. Daí resulta toda uma série de problemas e de dissociações. A greve geral? É impossível actualmente, então aguarda-se. A crise económica? Espera-se para amanhã, para o dia seguinte. Entretanto, o partido político dispõe da conjuntura e governa a classe, substituindo-se a ela. Analisa-se a produção, retorna-se sempre à análise da produção, omite-se cada vez mais a análise fundamental — a da produção e re-produção das relações sociais, que são coisa diferente da produção, ainda que estejam ligadas. As relações de produção, características da sociedade capitalista carecem elas mesmas de ser reproduzidas. Uma sociedade é uma produção e uma reprodução de rela-

* «Lei de bronze», («implacável»): nome dado por Lassale ao facto de, em regime capitalista, o salário operário se reduzir ao mínimo vital. (N. T.).

ções sociais e não só uma produção de coisas. Em nome do obreirismo, em nome da classe operária, omitiu-se esta análise. Ora, as relações sociais não se produzem e não se reproduzem apenas no espaço social em que a classe operária age, pensa e se localiza, isto é, a empresa. Reproduzem-se no mercado, no sentido mais amplo do termo, na vida quotidiana, na família, na «cidade»; reproduzem-se também onde a mais-valia global da sociedade se realiza, se reparte e é dispendida, no funcionamento global da sociedade, na arte, na cultura, na ciência e em muitos outros sectores, mesmo no exército. De onde importantes consequências que não são apenas devidas ao nível das forças produtivas, aos factores objectivos externos. Nas condições em que a reprodução das relações sociais é desconhecida e em que o problema do seu contróle não é levantado sequer, reproduzem-se as relações antigas — o que parece acontecer nos países socialistas. As novas relações são produzidas de forma inconsciente, cega. Quanto à reprodução das relações antigas, ela pode fazer-se cada vez pior: nos países capitalistas, estas relações em vez de serem transformadas revolucionariamente, degradam-se. Enfim, as próprias contradições reproduzem-se elas mesmas de forma alargada.

A classe operária resiste mundialmente a este processo sem os elementos teóricos que lhe permitiriam eventualmente orientar esta reprodução das relações sociais e das suas contradições internas num sentido determinado. O crescimento económico à escala mundial continua, tanto nos países capitalistas como nos socialistas, mas com implicações mal analisadas. Este crescimento não impede a dissolução da sociedade existente porque se trata de coisas diferentes. Não se trata apenas de desigualdades de desenvolvimento, mas do lento apodrecimento das relações sociais, o seu empobrecimento, o seu *aveuglement* *. O conhecimento, a cultura, a cidade são elementos que desempenham papéis mal compreendidos, mal controlados e, nas condições actuais, são

* *Aveuglement*: sem tradução directa possível; processo através do qual as relações sociais se tornam *cegas*. (N. T.).

mais lugares da dissolução que da transformação. Isso é evidente na análise do fenómeno urbano e das suas contradições internas, porque hoje, ele é simultaneamente o lugar da reprodução das antigas relações sociais, o lugar da sua decomposição e o lugar da formação de novas relações sociais e das suas contradições. Esta dissolução impede o fenómeno da unidimensionalidade descrito por Marcuse.

Ao lado da classe operária produz-se uma proletarização gigantesca que resulta dessa ampla decomposição. Com elementos conflituais novos. Se se define o proletariado pela ausência de laços jurídicos com os meios de produção, a proletarização afecta o mundo inteiro: proletarização das classes médias, dos colarinhos brancos, dos camponeses arruinados e não integrados na produção, em todos os tipos de países da América Latina por exemplo, das periferias urbanas. Vasta proletarização do mundo a contrastar com o bloco da classe operária que aí permanece, sólido. E ainda a juventude, os intelectuais para quem os conhecimentos não estabelecem laços com os meios de produção; mais os negros e os trabalhadores imigrados. Enorme proletarização correspondendo muito exactamente à noção marxista inicial, isto é, à noção de classe separada dos meios de produção, carregada de negatividade, capaz, em certas condições, da luta até à morte para tudo mudar. E depois, escapando à dissolução destas relações, a classe operária que continua, é certo, a querer acabar com a exploração capitalista, mas constituindo ao mesmo tempo no mundo actual uma massa positiva, um bloco quase homogéneo apesar das diferenças de estratos. Não é apenas o seu emburgesamento que está em questão, ela não é emburgesada pelo consumo; ela resiste. Mas, na dissolução geral, permanece um bloco relativamente coerente. Se não aceita a sociedade burguesa, é a versão «mínima» da transformação revolucionária que ela pretende, não a «máxima». A classe operária não adere quando se propõe fazer saltar a família; e todavia isso fazia parte do projecto revolucionário. Nos países industriais, a luta de classes como luta de morte desapareceu, pelo

menos momentaneamente, pelo menos conjunturalmente. Tem-se portanto um bloco relativamente homogêneo, que resiste à exploração, mas com tendências conservadoras que excluem a versão «máxima», isto é, a transformação radical da sociedade.

Afigura-se-me que é necessário procurar o nó destes fenómenos (também) numa ideologia da empresa. A empresa, como espaço social da produção, tornou-se o lugar social da reprodução das relações de produção, que noutros espaços se decompõem e dissolvem. O lugar da reprodução das relações de produção é também o centro prático da relação entre a vida quotidiana, o trabalho e os lazeres que se organizam em torno da empresa. Este lugar é a sede da racionalidade económica que, mau grado algumas diferenças e divergências, é relativamente comum à burguesia e à classe operária. Aliás essa racionalidade económica nasce na própria empresa e tende a estender-se a toda a sociedade através da divisão técnica do trabalho que lhe é inerente. Sublinhe-se aqui mais uma vez que Althusser deformou o pensamento de Marx sobre a divisão do trabalho. Na sociedade burguesa fundada sobre a grande indústria, diz Marx, a divisão social do trabalho é regulada no mercado, pelo mercado, pela concorrência entre os produtores de mercadorias e entre os capitais. A ideia de estender a toda a sociedade a racionalidade técnica é por assim dizer legitimada por Althusser a partir do marxismo; é a ideia da burguesia e é o projecto de uma parte importante, senão do conjunto, do movimento socialista actual, ligado ao produtivismo. Este lugar, privilegiado como tal, é-o espontaneamente pela classe operária e de uma forma reflectida pela burguesia.

A empresa como centro do economismo, da ideologia do trabalho e do trabalhador, como centro e modelo da estratégia, como ponto de partida dos projectos que se propõem estender a toda a sociedade as modalidades de organização interiores à empresa, pergunto-me, se isso não se estende mesmo à ideologia do partido — o partido gerido como uma vasta empresa, administrativamente. Creio ser este centro que

é necessário atacar e conseqüentemente descentralizar o pensamento marxista. Creio ser esta uma das tarefas prioritárias. Há uma revolução teórica a realizar e a crítica radical desta ideologia é parte integrante dela. Isso dirige-se simultaneamente contra o obreirismo e contra o fetichismo da classe operária e uma série de outros fetichismos. O problema levantado há quase um século por Marx não foi ainda resolvido quer no plano teórico quer no plano prático. Há contradições internas à classe operária. Na medida em que se deixa apanhar na ideologia da empresa, creio que a classe operária tende a restabelecer as relações de produção, a reproduzi-las enquanto que, por outro lado, as contesta e quer alterar. O seu papel revolucionário é portanto, neste ponto, conjuntural e não estrutural. Há uma certa ambigüidade na classe operária, no sentido preciso do termo; isso não significa que tenha abandonado o projecto revolucionário, que se tenha emburguesado pelo consumo, mas que pela sua posição na sociedade actual, enquanto classe, ela tem possibilidades limitadas.

A análise que esbocei parece-me válida apenas à escala mundial. Ao esboçá-la procurei deixar de lado os problemas próprios deste ou daquele país. As relações sociais, empobrecem, definham, por um lado, e transformam-se, com contradições novas, por outro. Um aspecto deste processo seria a diferenciação entre classe operária e proletariado: a classe trabalhadora na produção; à escala mundial, o proletariado acerca do qual só agora começamos a ter algumas ideias e informações. Este tema fica ainda por explicitar.

No que diz respeito às duas versões, «máxima» e «mínima», já não se trata da distinção clássica entre reforma e revolução. Os antigos programas de reformas eram considerados realizáveis no quadro da sociedade existente, por exemplo, a segurança social; o programa «máximo» era tido como incomportável pela sociedade existente; verificou-se uma deterioração demasiado rápida desta distinção na medida em que ela se tornou uma diferenciação entre reivindicações quantitativas e

políticas; tudo se confundiu e afinal o movimento operário escorregou para as reivindicações imediatas.

Na minha análise, a versão dita «mínima» é já revolucionária na medida em que comporta a libertação do trabalho, a transformação das relações de produção. A versão «máxima» reside em mudar a vida completamente, inclusivamente as relações familiares, o próprio trabalho. A versão «máxima» não se distinguiria da «mínima» se não existissem pessoas disposta a assumi-la e a lutar para tudo mudar, pessoas que são capazes de retomar a reprodução total. Existem, pode-se chamar-lhes «esquerdistas» e a diferenciação deve fazer-se para dar um sentido à sua própria existência. Qual é a problemática das relações entre as duas versões? Trata-se da direita e da esquerda? Trata-se de uma diferença de grau? A versão «mínima» não será já um avanço para a «máxima»? Poder-se-á, por exemplo, mudar as relações de produção sem mudar a família, a vida quotidiana? Contudo é necessário distinguir entre as relações de produção e a produção das relações; aquilo que está na ordem do dia é a produção das relações e não só as relações de produção. Há relações sociais novas que são exigidas, reclamadas, as quais dão lugar àquilo que eu chamei versão «máxima».

Reconheço que a minha terminologia carece por vezes de precisão e a formulação de desenvolvimento. Quando Maurice Thorez falava das posições da classe operária, fazendo abstracção da estratégia, do próprio pensamento político que, segundo Lenine, deve orientar e animar a classe operária, quando se falava de ciência burguesa e de ciência proletária, vivemos com uma precisão concreta o obreirismo. É exacto que os termos *economismo*, *produtivismo*, carecem de ser definidos; é a ideologia do crescimento, do crescimento indefinido; é a ideia de que os problemas do crescimento, com o que eles comportam de quantitativismo, são os problemas essenciais e que o objectivo estratégico a alcançar é o crescimento ilimitado. Quanto à espontaneidade, é verdade que há, segundo Lenine, uma espontaneidade revolucionária, que, conseqüentemente, a

espontaneidade da classe operária não é limitada ao ponto de não atingir o nível político, mas lembro também a fórmula de Lenine: a espontaneidade esmaga-se espontaneamente. A classe operária atinge espontaneamente um alto nível de consciência, inclusivé de consciência política, mas a regressão pode também ser extremamente rápida, se não há nela um pensamento político; Lenine pensava que a classe operária tinha necessidade de um pensamento político, de uma «iniciativa apropriada»; é necessário um objectivo, uma estratégia; nada pode substituir um pensamento político, nem uma espontaneidade cultivada.

Quanto à expressão capacidade revolucionária *conjonctuelle* ou *conjoncturale* (não-estrutural) da classe operária, lembremos que para Lenine ela não desempenha um papel revolucionário senão em determinadas relações de força e quando existe iniciativa, pensamento político que o orienta. Parece-me ser isto o que nos resta do leninismo. Chega-se à ideia de projecto; o projecto revolucionário não pode ser identificado aos antigos programas. É necessário elaborar o projecto de toda uma sociedade e creio ser essa a significação desse texto ainda mal compreendido, *a crítica do programa de Gotha*. Os programas como têm sido concebidos são insuficientes. O que resulta é um projecto, o projecto global de uma sociedade, implicando a produção de relações sociais inteiramente novas.

Colóquio de Cabris, Julho de 1970

ÍNDICE

INTRODUÇÃO	5
1 — A descoberta	5
2 — O efeito retrospectivo e perspectivo	6
3 — Passando a novas bases...	9
4 — Retomar a dialéctica	12
5 — Contradições resolvidas e não resolvidas	20
6 — Das ambiguidades aos conflitos	26
7 — Mais uma vez a ideologia	31
8 — Re-produção e repetição	34
9 — O projecto	37
 A RE-PRODUÇÃO DAS RELAÇÕES DE PRODUÇÃO	 47
 CLASSE OPERÁRIA E RE-PRODUÇÃO DAS RELAÇÕES DE PRODUÇÃO	 105