

# REGULARIDADE E TOTALIDADE SOCIAL: UM ESTUDO SOBRE AS DETERMINAÇÕES SOCIAIS EM GRAMSCI E WEBER

*Henrique Amorim*

**RESUMO:** O artigo discute alguns questões metodológicas das ciências sociais. Para tal, confrontamos os esquemas de análise de Gramsci e Weber, problematizando particularmente as noções de totalidade e regularidade sociais. Pensar a metodologia destes autores é pensar como se expressam suas visões de mundo. Assim, faz-se necessário a análise das suas concepções teórico-políticas, isto é, de como eles conceberam o “homem” de sua época, como estava qualificada a inserção política na vida pública e em que medida o conhecimento teórico e científico fundamenta essa inserção. Este artigo é, sobretudo, uma crítica marxista à teoria weberiana divulgada, em vários momentos, como um conhecimento desinteressado.

**PALAVRAS-CHAVE:** totalidade social, reprodução social, ciência, estratégia-política, objetividade e determinação social.

## DE INÍCIO

*“A história não faz nada, ela não dispõe de grandes riquezas, ela não decide os combates! É ao contrário o homem, o homem real e vivo, quem faz tudo isso, possui tudo isso e decide todos esses combates; não é ‘a his-*

*tória', podem estar certos disso, que usa o homem como meio para realizar — como se ela fosse uma pessoa à parte — seus próprios fins; ela é apenas a atividade do homem que vai em busca dos fins dele mesmo."*

*Friedrich Engels (1970).*

Este artigo tem a intenção de identificar na obra de Antonio Gramsci<sup>1</sup> uma possível apreciação da categoria analítica de regularidade social, tentando articulá-la sobretudo à compreensão dos conceitos de reprodução social e de totalidade social. Nessa empreitada, seria necessário o desenvolvimento de outras categorias de análise, como a de revolução passiva, de hegemonia, de correlação de forças, de análise de situação, de *"homo oeconomicus"*, de mercado determinado e, sobretudo, a análise da passagem do movimento corporativo ao momento ético-político (Gramsci, 1991), no entanto, iremos centrar nossa análise, sobretudo, na noção de regularidade social, tentando, dessa forma, caracterizar as diferenças entre a teoria de Gramsci e a de Weber.

Pensar a obra de Gramsci, nesse sentido, pressupõe ter atenção, em primeiro lugar, à questões como a do sentido de uma teoria estratégico-política e do caráter orgânico da teoria e da prática política. Como lembra Gramsci, resgatando Marx, sua teoria não constitui uma nova modalidade científica, ela seria sobretudo uma forma de deslocamento analítico para a constituição de uma nova visão de mundo projetada em uma nova sociedade (Gramsci, 1981).

A caracterização destes argumentos nos darão fundamento teórico para discutir algumas questões essenciais à teoria sociológica, tais como, o "lugar da teoria", o posicionamento do pesquisador em relação ao seu objeto e a possibilidade ou não da definição de determinações sociais.

---

<sup>1</sup> As obras de Gramsci utilizadas aqui como referências são: Os Intelectuais e a Organização da Cultura (1978); Concepção Dialética da História (1981) e Maquiavel, a Política e o Estado Moderno (1991).

Ao entrarmos no campo dessa discussão introduziremos outros dois autores da maior relevância. Autores que, na verdade, sintetizaram e deram razão à sociologia e às ciências sociais. Karl Marx<sup>2</sup> e Max Weber<sup>3</sup> vão iluminar esse debate dando-nos um instrumental necessário para a discussão do “lugar da teoria” nas ciências sociais. Há, nesse sentido, a intenção de apreender em Gramsci (mediado por Marx) e em Weber o sentido gnoseológico de suas teorias e de revelar suas epistemologias.

Assim, iremos desenvolver a hipótese de que é possível a apreensão da realidade a partir de certas regularidades, “leis”, aqui vistas como leis tendenciais. A tendência exigiria, segundo Gramsci, sempre a necessidade de se pensar a situação, enquanto a “lei” não. Assim, estas regularidades não serão formuladas aqui como estruturas conceituais que determinariam a realidade e/ou seu desenvolvimento; em outras palavras, categorias que atuariam como sujeitos históricos. Pelo contrário, elas serão entendidas, antes de mais nada, como uma forma, dentre várias outras, de nos revelar possibilidades de intervenção concreta no “real”, como formas estratégicas para de intervenção política.

O “real” é, assim, revelado como um conjunto de formações sociais infinitas, mas que, se pensado a partir da noção de tendência, pode nos revelar também em que medida e como, a cada conjuntura, a estrutura social é reproduzida. Dessa forma, não estaremos definindo previamente os acontecimentos históricos, mas sim pensando como a cada novo momento da “luta de classes” a estrutura capitalista é recomposta e se manifesta no conjunto de determinada sociedade.

Desenvolveremos aqui a noção de “determinação social” mostrando que toda categoria analítica é elaborada a partir de um contexto

---

2 As obras de Marx utilizadas aqui como referências são: *Capítulo VI Inédito de O Capital* (sd); *Miséria da Filosofia* (1976); Prefácio de 1859. In: *Pensadores* (1978); *O Capital* (1998) e *Para a Crítica da Economia Política*. In: *Pensadores* (1996).

3 A obra de Weber utilizada como referência é: “A ‘Objetividade’ do Conhecimento nas Ciências Sociais”. In: *Grandes Cientistas Sociais* (1986).

histórico específico, no qual a compreensão do “real” é sempre uma manifestação de um realidade reelaborada. Pensaremos, assim, a historicidade das categorias de análise, submetendo a ordem lógica à ordem histórica.

As questões que serão desenvolvidas aqui estão articuladas, dessa forma, em primeiro lugar, à tese de que não existe uma separação entre as construções dos conceitos e a intervenção histórica na formação de categorias de análise e, em segundo lugar, que o conjunto de conceitos arrolados por essa hipótese contemplada pelo método de Marx tem caráter heurístico, ou seja, são produtos históricos e transitórios que devem ser reeditados a cada nova experiência histórica. Afirma-se, com isso, que

“Os homens, ao estabelecerem as relações sociais de acordo com o desenvolvimento de sua produção material, criam também, os princípios, as idéias e as categorias, em conformidade com suas relações sociais” (Marx, 1976, p. 105).

Nossa intenção, por conseguinte, é estabelecer uma discussão das noções de regularidade e totalidade sociais. Como já lembramos anteriormente, esta tarefa não estará restrita apenas à obra de Gramsci, ela, na verdade, irá desenvolver-se em torno de algumas contraposições teóricas de Max Weber. Nesse sentido, esboçaremos as similitudes e as diferenças entre Gramsci e Weber.

## O MAPA DO IMPÉRIO OU A TOTALIDADE SOCIAL

*En aquel imperio, el arte de la cartografía logró tal perfección que el mapa de una sola provincia ocupaba toda una ciudad, y el mapa del imperio, toda una provincia. Con el tiempo, esos mapas desmesurados no satisficieron y los colegios de cartógrafos levantaron un mapa del imperio, que tenía el tamaño del Imperio y coincidía putualmente con él. Menos adictas al estudio de la cartografía, las generaciones siguientes en-*

*tendiern que ese dilatado mapa era inútil y del sol y de los inviernos. En los desiertos del oeste perduram despedaçadas ruínas del mapa, habitadas por animales y por mendigos; en todo el país no hay otra reliquia de las disciplinas geográficas.*

*Jorge Luis Borges*<sup>4</sup>

Traçar o mapa do império foi uma metáfora irônica utilizada por Borges para criticar uma ciência que se pensava verdadeira, absoluta, uma ciência que quer tomar o lugar da história. Mas, como então podemos pensar a totalidade social sem que incorramos na utopia desmesurada de um “mapa do império”? A proposta que aqui se desenvolve está em consonância com a crítica presente nas entrelinhas dessa epígrafe.

Em Antonio Gramsci a compreensão da totalidade social é sobretudo revelada a partir da articulação entre o movimento das estruturas e das superestruturas, a saber, dos aparelhos de hegemonia *versus* forças produtivas, expressão da unidade contraditória no capitalismo, e as relações de força de cada conjuntura específica, constituindo, com efeito, racionalidades científicas (formas de subjetividade da história, forças em presença, mercado determinado etc.), ou seja, expressões historiadas da “lutas de classes”. Nesse sentido, seria a partir de uma “racionalidade” que a subjetividade das classes de cada época atua pela luta de uma hegemonia social. A racionalização das relações de produção expressa, assim, uma forma da luta ideológico-política, sintetizada em formulações teóricas que se interpõem num confronto histórico e social.

Segundo Gramsci, as forças ocasionais presentes em cada nova conjuntura histórico-política teriam a função de recompor os aparelhos de hegemonia atualizando a estrutura social. Essa recomposição da estru-

---

<sup>4</sup> Jorge Luis Borges utiliza-se neste texto de um possível pseudônimo, Soares de Miranda (1658), característico do estilo literário chamado por muitos críticos de realismo fantástico.

tura social dar-se-ia a partir das forças ocasionais em presença em cada nova conjuntura histórica, elas teriam a função de reeditar relações sociais relativamente permanentes de um modo específico de reprodução da vida social. Assim, articular-se-iam como formas “automáticas” de reedição e reelaboração de velhas relações de dominação. Com efeito, a noção de “automatismo” social (Gramsci, 1981, p. 120) nos permite entender a conservação de relações de uma mesma natureza, na medida em que estabelecem uma conexão entre o novo e o velho, resgatando suas reais semelhanças.

Anunciando uma antiga, porém atualíssima discussão com a Economia Política Clássica, Gramsci nos dá uma pista bem interessante ao fundamentar no seu diálogo com David Ricardo, acerca da categoria analítica de “*mercado determinado*”, sua noção de “conceito”. Segundo Gramsci, as regularidades sociais que Ricardo percebeu em algumas sociedades capitalistas foram de extrema importância para a construção da teoria do valor. Num primeiro momento, Ricardo desenvolveu um caminho teórico sofisticado. Ao debruçar-se em uma dada sociedade, específica, flagrou os elementos constitutivos e dominantes do social que se repetiam de forma relativamente permanente. A partir daí, estabeleceu um confronto entre estas regularidades, agora determinações sociais, com uma outra realidade social. Ou seja, ele submeteu a experiência de uma sociedade ao conjunto de determinações sociais por ele observadas em uma outra.

Ricardo, dessa forma, desenvolveu categorias de análise que denominou “*regularidades sociais*”; porém, quando se utilizou destas como conceitos analíticos, submeteu a realidade específica de uma sociedade ao conjunto de determinações constitutivas de uma outra realidade. Ao fazê-lo tornou tais categorias eternas, pois deslocou-as da realidade concreta que as constituía, generalizando-as a outras sociedades, tornando-as, assim, “leis” em geral, de uma ciência econômica em geral. Como diz Gramsci:

“A esta construção científica realista e concreta [de Ricardo] foi-se sobrepondo posteriormente uma nova abstração mais generalizada do 'homem' como tal, 'a-histórico', genérico, abstração que passa por ser a 'verdadeira' ciência econômica” (Gramsci, 1981, p. 120-121).

A partir dessa crítica a Ricardo, Gramsci percebe primeiramente que seria possível construir um conjunto de conceitos que sirva-lhe como instrumento de análise de uma outra realidade social. Entretanto, estes conceitos não podem ser pensados como a própria realidade. Na verdade, devem ser historicizados, ou seja, a análise das relações sociais deve balizar-se no sentido de entender quais são os significados de certas regularidades para cada sociedade, como elas estão constituídas e podem ser estruturadas na formação social analisada; ou seja, “(...) *trata-se de compreender como se constituem no desenvolvimento histórico forças relativamente 'permanentes', que operam com certa regularidade e 'automatismo'*” (Gramsci, 1981, p. 122).

Em um mesmo sentido analítico, Marx também o fez. Para ele, existe a necessidade de desmistificar o “real”, hipótese esta que pode ser radicalizada quando da crítica à Economia Política Clássica (cf. Marx, 1978). Pensar a realidade em sua pluralidade, mas tentando radicalizar os elementos sociais centrais que determinam e reproduzem a dominação de uma classe por outra, é uma tarefa do pensamento marxista. Mas, como Marx articula tal concepção da realidade a partir da crítica à economia política clássica?

A economia política clássica, segundo ele, tentou naturalizar as relações sociais do capitalismo, mostrou as formas de troca, as relações da vida material como universais, eternas e não mutáveis. A crítica de Marx vai contra estas hipóteses. Sua epistemologia estaria pautada em “leis” eternas? Obviamente que não. Marx, com também Weber, partem de um mesmo problema, a saber, (Marx) a separação entre meios de produção e forças produtivas, e (Weber) da divisão racional e especializada do trabalho

e do parcelamento das “*alma*” (cf. Löwith, 1997, p. 28). Cada um ao seu modo explicam as conseqüências dessa separação, dessa irracionalidade.

Para Marx, ao pensarmos as relações capitalistas como eternas estamos negligenciando a ação dos homens na constituição da sua própria existência; ou mais, estamos propondo o fim da história ou a atemporalidade de relações sociais historicamente determinadas. Desta forma, a questão central que se coloca para entendermos o sentido gnoseológico da obra de Gramsci está calcada, ao meu ver, no seu entendimento do “homem”. Talvez seria mais interessante aqui perguntarmos: de que “homem” falam Gramsci e Weber? Assim, a análise histórica estaria marcada pela constituição de um tipo de “homem”, o de Gramsci é o partido político, o partido do proletariado; o de Weber, ponto este que desenvolveremos mais à frente, seria o técnico, o especialista, o “homem” com ação racional-final e responsável.

Voltemos ao tema das regularidades sociais. Como já argumentamos, obscurecer o “real” seria debruçar-se sobre uma análise que articule qualquer forma prévia de seu desenvolvimento. Ou seja, submeter o processo histórico a uma construção lógica do pensamento. Resgatando tal impossibilidade, Marx, em outros termos, indica uma interação não evidente entre perspectivas de análise da realidade e intervenções políticas concretas. Ou seja, Marx mostra, a partir da crítica aos economistas políticos clássicos, sobretudo Adam Smith e David Ricardo, a intencionalidade em reproduzir a dominação social, na medida em que tomavam a construção e a reprodução do “social” como momento natural do desenvolvimento do capitalismo, tornando, então, eterno o que foi construído no terreno da história.

Em outras palavras, a explicação da construção social e histórica como “natural” legitima uma dominação social, pois faz dela uma dominação “natural” e incontornável; sua crítica, fundamentada em parte pelo marxismo, revela então uma nova forma de intervenção teórico-estratégica e de luta política.



A economia política clássica formulou sua teoria partindo da apreciação de indivíduos isolados, isto, de certa forma, naturalizou o “homem”, tornando-o um “homem em geral” (cf. Marx, 1978, p. 25-26). Não obstante, o marxismo apropriou-se de várias categorias de análise dessa linha teórica; assim, como poderíamos pensar a apropriação de certos elementos da economia política de Ricardo a partir de uma perspectiva crítica? Em outras palavras, como trabalhar com certos elementos do pensamento ricardiano sem incorrer em uma perspectiva naturalizadora do homem?

Gramsci via Marx utiliza as categorias de análise de Ricardo a partir de uma apropriação instrumental. Ricardo desenvolveu tais categorias de análise a partir da noção do “homem” em sentido genérico, faz-se necessário qualificá-las para um novo momento histórico (cf. Gramsci, 1981). As regularidades sociais, nesse sentido, nos forneceriam algumas hipóteses gerais do funcionamento de uma formação social, no qual estaríamos singularmente interessados.

Essa recomposição das categorias de análise ricardianas nos indica o caráter não arbitrário da teoria de Gramsci. Ela sintetiza, a partir da construção de conceitos heurísticos (cf. Texier, 1992, p. 113-118), relações sociais que estão colocadas no plano da pesquisa.

Este processo de pesquisa seria viabilizado a partir do pressuposto teórico da “abstração determinada” (cf. Negri, 1979, p. 83-111), que fundamentaria a necessidade de entender o “verdadeiro na prática”, tentando mostrar que o verdadeiro, o concreto, é o resultado de múltiplas determinações, as quais comporiam uma unidade formada pelo jogo das contradições sociais. Assim, vemos que a categoria de abstração determinada seria um meio de chegada a uma certa realidade, a uma realidade reelaborada. Ela seria a construção de um conjunto de hipóteses que nos auxiliariam a pensar o “real”. Contrariamente, a economia política clássica não revelava, em suas análises, o conjunto das contradições sociais, pois, apreendia o capitalismo como uma formação social natural, fruto de uma evolução natural das sociedades em seu conjunto.

A “abstração determinada” indicaria, por outro lado, o concreto como resultado da “luta de classes”, como desfecho contínuo de um processo de lutas sociais, pensando a intencionalidade de múltiplos sujeitos sociais como resultado de um processo histórico, como síntese da diversidade social (cf. Negri, 1979). Assim, a importância desse método estaria em pensarmos o “homem” como produtor de sua própria história. O “*método da tendência antagonista*” seria, assim, um instrumento analítico que permitiria politizar o embate entre as classes ao desmistificar elementos históricos que pela pena desses economistas foram disseminados como naturais e, também, de compreender os antagonismos sociais para além do terreno da produção. Ou seja, compreender o campo de forças de diferentes conjunturas, momentos históricos, para além do terreno econômico, imediato, pensando, assim, a produção em geral e os momentos históricos que particularizariam tal produção. Este seria o grande ponto de intervenção do marxismo.

Pensar a lógica do capital como uma criação da atividade material dos homens, problematizando-a como uma lógica que estabelece uma reprodução do social, sobretudo a partir da exploração do trabalho vivo, da força de trabalho, seria um primeiro ponto de intervenção da teoria de Marx. Conseguir articular a crítica aos economistas clássicos e compreender o “real” no sentido, primeiro de imobilizar e desconstruir um discurso científico que dava base (e ainda dá) à exploração do trabalho pelo capital; e, segundo, constituir um objeto novo de intervenção teórico-prático que forme uma unidade entre a teoria e a prática, e uma nova visão de mundo que lhe dê sustento seria a grande façanha do marxismo.

Marx, nesse sentido, compreendeu o mecanismo de exploração do trabalho no capitalismo, não apenas na sua forma aparente como alienação dos valores de uso do trabalho humano, mas também como uma forma obscurecida de exploração do trabalho pelo capital, uma forma de acumulação típica do capitalismo, a saber, na constituição da mais-valia.

Contudo, é necessário voltarmos à discussão da questão central do nosso artigo, a da totalidade social. Um bom exemplo de conjuntura para refletirmos sobre este tema seria a análise do último processo de reestruturação produtiva começado no final da década de sessenta e ainda em curso. Por um lado, poderíamos pensá-lo simplesmente como um acontecimento necessário, produto “natural” do desenvolvimento das forças produtivas imersas no capitalismo. Entretanto, quais seriam as reais intenções concernentes com essa evolução? Ela estaria alicerçada por um projeto político? Com esses questionamentos, podemos investir sobre a noção de totalidade social desenvolvida por Gramsci, pensando, para tal, a totalidade social como a síntese contraditória entre produção social e os aparelhos de hegemonia, ou seja, a produção material condicionada aos aparelhos de hegemonia. No entendimento de Gramsci ela é pensada como expressão da “luta de classes” na produção, articula, dessa forma, os antagonismos sociais em seu conjunto.

“Para organizar seriamente a produção é preciso primeiro, ou melhor, contemporaneamente, organizar em relação a ela e para ela toda a sociedade, que tem sua expressão mais genérica e direta na produção. A produção é a alma da sociedade, o seu ‘símbolo imediato mais compreensivo’. A centralidade da produção se define em Gramsci na análise das relações sociais, e das suas formas historicamente determinadas, através das quais o processo produtivo se realiza: ‘Quem quiser estudar a participação de todos os elementos sociais e o modo como eles se entrelaçam reciprocamente e se determinam, precisa colhê-los no momento vital que os envolve e exprime: a produção’” (De Felice, 1978, p.246).

Ao introduzirmos a relação produção social-aparelhos de hegemonia saímos do terreno meramente corporativo para pensar o caráter político das transformações no ambiente da produção. Assim, podemos articular a intervenção do Estado, do partido, do sindicato, das instituições sociais como sujeitos históricos, concernentes e representantes das classes sociais.

Com efeito, indicamos que a intencionalidade de um projeto político de setores das classes dominantes não está alicerçada em uma razão econômica natural. Na verdade, estão em questão um conjunto de interesses que compõem um embate político interno dessas classes, que tem na consolidação de um grupo dirigente sua implicação central. É, nesse sentido, que se faz necessária a iniciativa do Estado em organizar determinados interesses da classe dominante.

Refletindo preliminarmente sobre a conjuntura anterior à reestruturação produtiva, percebemos que a partir do período entre guerras e no pós Segunda Grande Guerra, as políticas keynesianas implementadas pelo Estado possibilitaram um avanço político significativo da classe trabalhadora.

Em um primeiro período, notamos que a produção de tipo fordista (setores automotivo e metalúrgico), na sua forma mais acabada, tinha como condição necessária a reposição social de uma força de trabalho especializada, o que levou tais grupos industriais a estabelecer, entre outras medidas, salários diretos (nominais). Ao Estado, em consonância, coube garantir o valor de reprodução da força de trabalho, através de formas de salários indiretos; desta maneira, o Estado ampliou as prestações de serviços (saúde, educação, lazer, etc.) às classes trabalhadoras (Estado de Bem-estar Social), obtendo com isso, a integração da classe operária como instrumento de sustentação dos regimes representativos de massa.

Já no pós-guerra, a indústria de processos surgiu como o carro chefe da economia mundial. No contexto da guerra fria, criou-se uma indústria sem intervalos na produção, voltada à produção dimensional, e sem qualquer intervenção do trabalhador sobre o processo produtivo. O trabalhador era um gestor dos fluxos na produção, o que conferiu a ele uma necessária qualificação, dado o alto risco das instalações e o volume de capital imobilizado. A especificidade deste trabalhador no processo produtivo possibilitou a conquista de estabilidade de emprego, formação profissional e ascensão de carreira.

Na análise desses dois momentos, vemos que a classe trabalhadora pôde avançar na medida em que era objetivamente necessária ao processo de produção (mais produtivo) ao longo destes períodos. Assim, podemos concluir que o conjunto de transformações sociais acumuladas, favoreceu uma forte combatividade do movimento operário, tal como se conhece ao longo da segunda metade de nosso século. Existiam, assim, condições objetivas para a ofensiva de setores da classe trabalhadora.

No final da década de 1960 um outro quadro estava se formando. A produção mundial caminhava em direção às transformações técnicas, gerenciais e organizacionais e também à expansão de novos ramos e atividades ligadas à prestação de serviços. A partir do final da década de 1960, com a última reestruturação produtiva, um parcial deslocamento da força de trabalho da área industrial para o setor de serviços é verificado. Assim, poderíamos afirmar que a partir do embate político entre as forças dominantes e dominadas – a reestruturação produtiva – o movimento operário tradicional, ligado à indústria, foi enfraquecido e a sua direção política sobre o campo reivindicativo da classe trabalhadora foi relativizado. Portanto, a recente reestruturação produtiva — processo que poderia ser pensado como um evento ligado basicamente às transformações na produção, o que, na verdade, vem sendo feito na maioria das vezes em que esse assunto é abordado<sup>5</sup>— é um projeto de reorganização da produção, de recomposição das bases da dominação do capital, de restauração do capital em um novo momento da dominação social de tipo capitalista (cf. Braga, 1997, p. 195-212).

Nesse mesmo sentido, projetos políticos como o neoliberal, concebem e expõe a articulação de grupos financeiros como um processo sem sujeitos sociais. Ou seja, como um movimento inexorável da economia, que se daria a partir de seu desenvolvimento solitário, como se

---

<sup>5</sup> Ver, por exemplo, Gorz (1987); Gorz (1993, p.: 235-249); Habermas, J. (1993, p.45-72) Offe, C. (1989, p. 13-41).

este desenvolvimento fosse o mais viável ou, mais radicalmente, o único possível. A economia, assim, desenvolver-se-ia ativa e progressivamente a partir de sua lógica própria, sem intercâmbio com o campo da política e/ou da filosofia.

No entanto, esta mesma reestruturação produtiva pode ser entendida de uma outra forma. Gramsci, ao analisar a produção social a partir da sua totalidade social, não restringe o campo da economia às suas próprias especificidades. Na verdade, a divisão que o autor estabelece é apenas uma divisão para uma exposição didática. A política, a filosofia e a economia não são partes de um todo homogêneo, mas sim expressões sociais constitutivas da própria realidade. Ou ainda, são construções conceituais para o entendimento do “real”. Estas construções não seriam a própria realidade, não poderiam confundir-se com o “real”, pois tratam-se de expressões fenomênicas de uma realidade observada. Ou ainda, como bem lembra Châtelet:

“Como podrá verse, las diferencias establecidas entre lo económico, lo político, lo ideológico y lo individual son diferencias conceptuales, determinaciones abstractas, y no diferencias reales: no reflejan lo real, sino que lo analizan”(1991, p. 16).

A reestruturação produtiva, nosso objeto de exposição nesse momento, deve, assim, ser analisada como a realização de interesses de certas classes sociais em reconstruir/renovar suas formas de dominação social. Ela é, desta forma, interpretada como um conjunto de transformações na produção que estariam relacionadas à reorganização e “revolucionarização” técnica e tecnológica da produção, sem contudo indicar que contém uma fundamentação política classista que reproduz o operário enquanto valor de uso do capital e o capitalista enquanto sujeito social que se utiliza desse valor para reproduzir sua dominação social de classe. Sem dúvida, somos forçados a admitir que se trata de um novo processo de organização dos processos de trabalho, mas não podemos

entendê-lo como um novo “modelo produtivo”<sup>6</sup> desenvolvido por forças econômicas “naturais” do capitalismo. Na verdade, ele deveria ser analisada como uma forma mais acabada de exploração da força de trabalho.

Pensando, dessa forma, atingimos a questão de que é possível percebemos, através da análise da produção, como o fez Marx, a exploração do trabalho vivo e a fetichização das relações sociais. A totalidade social, nesse sentido, é presenciada na produção quando vemos os campos (didaticamente) expostos por Gramsci interagirem no “real”, como formas constitutivas e antagonicas da realização singular da vida na produção; ou seja, como luta de classes na produção (cf. Magaline, 1997, p. 19-94). A reestruturação produtiva seria então uma forma de reorganização da luta de classes na produção, por um lado, como intervenção política direta dos interesses do capital e, por outro, como resistência da classe trabalhadora a esse empreendimento.

Isto nos mostra que a participação dos aparelhos de hegemonia, principalmente o Estado, atuam no sentido de fragmentar a classe trabalhadora para recompor as bases políticas da exploração do trabalho vivo. O Estado, assim, interfere na organização produtiva quando submete os interesses e as conquistas históricas das classes trabalhadoras ao interesse privado de setores das classes dominantes. A chamada “flexibilização” da jornada de trabalho, o emprego temporário, o banco de horas, a quebra de direitos trabalhistas etc. seriam, nesse sentido, formas institucionais da luta de classes que o Estado, como representante dos interesses do capital, vem catalisando.

---

<sup>6</sup> O termo “modelo produtivo”, na maioria das vezes que é utilizado, tenta exprimir o que seria uma nova relação de produtividade, caracterizada sobretudo, por novas relações entre capitalistas e trabalhadores. Esta expressão encontra muitas vezes sua síntese na figura de um suposto trabalhador liberado de seu posto, “livre” de um condicionamento psico-físico. O trabalhador parcelário seria uma expressão sintética desse “novo momento” (cf. Gorz, 1987), ente outros.

A partir desse contexto específico podemos voltar a nossa discussão epistemológica e relacioná-los, na medida em que pensamos, como Gramsci (1981), a realidade a partir do nexos causal entre a economia, a política, a filosofia e o individual, não separando, com isso, o econômico como fundamental. Por conseguinte, a partir de outros pressupostos da realidade social, ou seja, vemos o salário não como forma de pagamento, mas apenas como pagamento de uma parcela do trabalho realizado; do preço não somente como valor da mercadoria, mas também, como uma forma de obscurecimento do valor dessa mercadoria na circulação; e, finalmente, do lucro não apenas como forma acabada da expressão das relações sociais, mas singularmente como sobretrabalho, ou seja, a parte do trabalho que não é paga pelos capitalistas.

Vimos, assim, trabalhando esta argumentação no sentido de indicarmos a inseparabilidade entre a política e a economia e, além disso, de fundamentar a crítica das análises deterministas e reformistas que subordinam os conflitos de classe e a contradição central presente nas sociedades capitalistas entre capital e trabalho à lógica aparentemente insuperável do “mercado”.

Gramsci, desta forma, propõe uma tradutibilidade entre esses campos da análise do “real”. Assim, percebemos que esta apropriação fixa a noção de totalidade social ao pensar, a partir das relações de força de uma determinada conjuntura, qual seria o lugar da filosofia, da política e da economia, como atividades sociais que formam em seu conjunto uma unidade social. Ora, se tais dimensões são pensadas a partir de uma categoria que leva em conta o conjunto de seus elementos específicos, torna-se possível pensar também a unidade dessas dimensões como próprias de uma realidade comum, como expressões fundadas em um mesmo “*substrato social*”, a saber, como expressão da forma pela qual os homens organizam a produção da sua vida material. Assim,

“Se estas três atividades são elementos constitutivos de uma mesma concepção do mundo, deve existir necessariamente, em seus princípios teóricos, convertibilidade de uma para ou-



tra, tradução recíproca na linguagem específica própria de qualquer elemento constitutivo: um implícito no outro e todos, em conjunto, formam um círculo homogêneo” (Marx, 1988, p. 113).

Nesses termos Gramsci pôde justificar a elaboração teórica própria da filosofia da *praxis*, como uma elaboração heurística que, segundo ele, por ter “nascido” sobre o terreno de três movimentos culturais, a saber, a economia clássica inglesa, a filosofia clássica alemã e a literatura e prática política francesa, sintetizou “os três movimentos, isto é, toda a cultura daquela época, (...) que na nova síntese, em qualquer momento que se a examine, momento teórico, econômico, político, se reencontra como ‘momento’ preparatório (para) cada um dos três movimentos” (Gramsci, 1988, p. 110).

Essa unidade e, então, seria justificada, no entender de Gramsci, pela relação entre homem e matéria, ou melhor, “a unidade é determinada pelo desenvolvimento dialético das contradições entre homem e matéria” (cf. Gramsci, 1981, p. 112), ou seja, natureza – forças materiais de produção. Para trabalhar com o conjunto histórico das relações tipicamente capitalistas é necessário qualificá-las dentro do próprio capitalismo, como relações de produção fundadas e reproduzidas dentro de uma historicidade específica. A separação entre teoria e prática faz com que esse pressuposto seja secundarizado e, assim, a possibilidade de intervenção no “real” por parte da teoria seja relativizada ao seu extremo.

## DETERMINAÇÃO SOCIAL OU O CAMINHO DAS PEDRAS

*“Não quero ter a terrível limitação de quem vive apenas do que é passível de fazer sentido. Eu não: quero é uma verdade inventada.”*

*Clarice Lispector (1993)*

A determinação social está para o senso comum referenciada a uma forma não questionável de imposição estrutural em relação às ações individuais? Se estivéssemos dialogando com Louis Althusser concordaríamos com essa proposição. Porém, não estamos trabalhando com uma concepção epistemológica que se sustenta por si só. Pelo contrário, a *praxis* a qual Marx e Gramsci indicaram em suas obras se referem à impossibilidade de desvinculação entre estes dois campos (o econômico e o político).

É interessante agora sabermos como Marx entendeu algumas determinações sociais em seu tempo. Segundo ele, existe um conjunto de relações sociais que unifica a produção dos produtores diretos, mesmo que os saberes operários não sejam compartilhados pela classe trabalhadora, a divisão do trabalho atua como um conjunto de relações produtivas que possibilita aos trabalhadores – estratificados – a formação de uma organização coletiva, vinculada às formas pelas quais está dividida a produção coletiva, a saber, a forma cooperativa.

A especialização leva à desqualificação do produtor direto, por este não mais conhecer o processo de elaboração do produto no seu conjunto e por dificultar a possibilidade de formação de uma consciência crítica. Assim, o capitalista pode diminuir o valor do trabalho simples e valorizar o trabalho complexo que é integrado pela figura do trabalhador coletivo, podendo, desta forma, usurpar duas vezes o trabalho excedente; primeiro, na produção de cada indivíduo isolado e, segundo, na produção coletiva (no trabalho coletivo) (cf. Marx, 1988, vol. I. p. 244-276 e vol. II. p. 5-120).

Segundo Marx, é através da análise da mercadoria que podemos perceber o caráter enigmático dos produtos sociais. Portanto, é no valor de troca que se pode encontrar as determinações sociais. A primeira divisão social do trabalho (entre proprietários), a segunda dentro dos ramos produtivos, e a terceira que é a divisão técnica do trabalho, dentro de cada núcleo produtivo, estão relacionadas a essas determinações so-

cais, pois configuram uma forma de organização da produção tipicamente capitalista.

Com isto, a cooperação aparece como uma força produtiva do capitalismo consubstanciada na jornada de trabalho combinado. É sob essa organização particular da produção que se dá a forma de divisão do trabalho especificamente capitalista, a saber, a jornada de trabalho parcelada, formando, como já mencionamos, o trabalhador coletivo. Assim, o capitalismo instaura uma novidade em sua formação social, a produção do trabalho social, isto faz com que seja possível o pagamento de cada trabalhador individualmente e sua exploração em conjunto, ou seja, trabalho não pago concretizando-se como trabalho social.

O método que Marx utiliza para observar a realidade tem como pressuposto a realidade como uma construção social da “luta de classes”. O “homem” está, assim, automatizado pela sua própria construção anterior, num “construto” de relações sociais que irrompem a “luta de classes” como motor de transformação da própria história. Mas, a partir dessa afirmação, questionamos: a “luta de classes” é uma instrumento de análise do “real” ou uma forma acabada de expressão do “real”? Ela confere ao “real” uma forma já estabelecida de comportamento ou é apenas uma abstração determinada? A resposta a essa questão pode estar em Gramsci quando este desenvolve os conceitos de liberdade e racionalidade ou “automatismo”.

Para Gramsci, o conjunto específico de relações sociais do capitalismo é uma racionalidade concreta, singular, ou seja, um modo de organização da vida material no qual estão presentes um conjunto de relações interligadas e interdependentes, determinadas a partir de um núcleo comum. Para o autor, esse “ambiente social” deve conter;

“(…) condições materiais necessárias e suficientes para a realização do impulso de vontade coletiva; mas é evidente que desta premissa ‘material’, quantitativamente calculável, não pode ser afastado um certo nível de cultura, isto é, um con-

junto de atos intelectuais, e destes (como seu produto e consequência), um certo complexo de paixões e de sentimentos imperiosos, isto é, que tenham a força de induzir à ação ‘a todo custo’” (Gramsci, 1981, p. 122-123).

Entendemos que a análise de Gramsci consegue relacionar a totalidade do movimento histórico não perdendo com isso sua capacidade objetiva de compreensão do “real”. A explicação da realidade social constituída a partir de vários momentos das relações de força (Gramsci, 1981 & 1991) impediria a leitura das regularidades sociais como expressão deslocada da formação social que as estabelece. Somente, assim, podemos chegar a uma concepção “historicista” da “racionalidade” capitalista. Ainda assim, faz-se necessário desenvolver a questão do “automatismo” ou racionalidade presente em Gramsci, o que nos faz pensar, também, as formas da liberdade individual e coletiva.

Segundo Gramsci, não há contradição entre liberdade e “automatismo”, mas sim entre “automatismo” e arbítrio. Isto indica que o arbítrio individualista se choca com a vontade de um grupo, com a liberdade de um grupo e que o aprofundamento dessa liberdade seria, portanto, caracterizado pelo desenvolvimento de uma racionalidade que se faz presente, ou seja, que se caracteriza na sociedade capitalista pelo conjunto de relações que foram previamente tornadas universais.

Esse conjunto de relações, que em um sentido expressa a vontade livre de um certo grupo social, tornou-se, a partir do seu desenvolvimento e universalização, uma expressão automática de toda a sociedade. Observa-se, assim, que o arbítrio de um grupo, tornou-se “automatismo” da sociedade, ou seja, que a liberdade de um grupo, se pensada internamente, veio a tornar-se, através de uma imposição ilegítima, se pensada para o conjunto da sociedade, racionalidade.

“Não se trata de afirmar que todos atuam da mesma maneira: aliás, os arbítrios individuais são múltiplos, mas a parte homogênea predomina e ‘dita leis’. Se o arbítrio se generaliza,

não é mais arbítrio, mas formação da base do ‘automatismo’, nova racionalidade” (Gramsci, 1981, p. 317).

Veja que Gramsci articula a questão da construção do movimento histórico com o arbítrio de uma racionalidade, do “automatismo”. Isto nos mostra a possibilidade de entendermos, primeiro, que dentro de um modo de produção específico, ou mesmo dentro de uma conjuntura específica de um movimento histórico, é possível conceber a previsibilidade, constituída/pensada na/pela por uma imposição econômica; e, segundo, que tais elementos de previsibilidade nos são dados por uma regularidade das relações sociais, caracterizada e tornada possível por uma racionalidade constitutiva do conjunto da formação social capitalista e garantida a partir de um determinado “*clima ético-político*” dos aparelhos de hegemonia.

Podemos entender agora em que sentido a produção material de sociedades determinadas contém e exprime elementos de filosofia, da política e da economia em suas mais variadas formas.

Em nosso entendimento, a “produção” social é a atividade que condensa todas as expressões ideológico-materiais do conjunto da sociedade. O conceito de abstração determinada proposto por Marx na “*Introdução de 1857*” veio reforçar o argumento da necessidade de sua historicização, de seu caráter heurístico, colocando-nos frente à frente com uma visão de mundo que permite pensar a totalidade das relações sociais quando nos referimos à atividade produtiva desta ou daquela sociedade.

Assim, voltamos a Marx para lembrar as conceituações sobre a produção social, a atividade produtiva de uma sociedade determinada. A abstração de uma produção em geral desenvolvida na *Introdução de 1857* indica a possibilidade de perceber em sociedades diferentes alguns elementos comuns da atividade produtora. Minimizando os elementos simbólicos percebemos que, em sentido geral, o sujeito (o homem) e o objeto (a natureza) são os mesmos, mas essa abstração vaga não nos fornece nenhum substrato coerente para entendermos a realidade concreta de

uma determinada sociedade (cf. Marx, 1996, p. 27). Essa abstração apenas nos fornece elementos para uma comparação entre, por exemplo, formas de exploração. Ou seja, torna possível a reflexão acerca de como se reproduz a exploração em vários momentos da história.

“(…) todas as épocas da produção tem certas características comuns, certas determinações comuns. A produção em geral é uma abstração racional (...) que (...) precisando os traços comuns, poupa-nos a repetição” (Marx, 1996, p. 27).

Por outro lado, o método de Marx centraliza seu desenvolvimento nas relações que se caracterizam em uma sociedade historicamente determinada, mostrando, não obstante a existência de elementos comuns, que haverá sempre determinações divergentes e diferentes nas épocas comparadas. A produção seria, na visão de Marx, pensada como o lugar que condensa todos os movimentos da atividade humana, pois articula as formas de realização material da sociedade em questão; seria o campo da atividade humana no qual a luta de classes faz-se mais evidente.

Ainda, pensar a sociedade a partir da produção social, da atividade material que possibilita a existência do homem em sociedade, implica em refletir sobre a reprodução das condições sociais e materiais que configuram uma determinada forma de produção social, designando, em outro sentido, uma percepção ampliada do “real”. As contradições sociais presentes na sociedade estão referidas, nesse sentido, às formas pelas quais o homem organiza sua existência. Dessa maneira, o processo de produção pode nos informar sobre o conjunto, sobre a totalidade das relações sociais em questão. Nesse sentido, há um elemento de regularidade intrínseco à produção social capitalista, quando pensamos o processo produtivo capitalista como forma de organização da vida subordinada ao processo de valorização do capital.

Assim, a “epistemologia” que Marx e Gramsci ressaltam aspectos gerais das sociedades, mas nem por isso consagram uma pesquisa desar-

ticulada de uma realidade singular, de uma especificidade histórica de conjunto.

## **RACIONALIZAÇÃO, REGULARIDADE E TOTALIDADE SOCIAL OU QUAL É O “HOMEM” DE MAX WEBER**

Max Weber buscava compreender através de suas pesquisas científicas os aspectos subjetivos da vida social, isto é, a chamada ação social dotada de um “*sentido mentado*” (cf. Hirano, 1974, p. 23). Hirano indica que para Weber a realidade seria inapreensível em sua totalidade, já que a relação entre o objeto da análise sociológica e o “real” seria marcada por uma irreduzibilidade absoluta. Ao cientista social cabe revelar os sentidos da ação social, ação com sentido: a realidade é infinita, sujeita à infinitas individualizações sendo, portanto, relativa e indeterminada.

A intervenção sociológica deve ter em conta, portanto, a necessária “isenção de valores” e a “neutralidade axiológica” do pesquisador; cabendo aos conceitos, neste caso, designar apenas aquelas possibilidades apreendidas e tratadas como “*possíveis racionais*”, isto é, que impliquem ou forneçam uma representação do “real” intelectualmente elaborado de tipos-ideais.

Assim, entramos na discussão de como Weber se utiliza dos conceitos para entender o “real”. Para ele, o problema da ciência social seria revelado pelo interesse do pesquisador na escolha de seu objeto de pesquisa.

“Por sua vez, o caráter de fenômeno “sócio-econômico” de um evento não é algo que lhe seja ‘objetivamente’ inerente. Pelo contrário, ele está condicionado pela orientação do nosso interesse de conhecimento e essa orientação definiu-se conforme o significado cultural que atribuímos ao evento em questão em cada caso particular” (Weber, 1986, p. 80).

O objeto de pesquisa, ou melhor, a própria pesquisa, está, dessa forma, condicionada culturalmente ao evento em questão. Ou seja, os elementos de um evento da vida cultural podem ou não nos despertar interesse; a sua especificidade, nesse sentido, revela-nos um problema que deverá ser desenvolvido por uma disciplina que, segundo Weber, toma por objeto o interesse, culturalmente determinado, como fato básico da pesquisa. Isto faz Weber pensar a totalidade social a partir de tipos ideais como representações exageradas de especificidades históricas.

Para entendermos mais a fundo a obra de Max Weber temos que perguntá-lo da mesma forma que fizemos com Gramsci, de que “homem” Weber nos fala? Seria ele o “homem” econômico? O técnico que antecipa a sua ação seja em relação a fins ou a valores? Dessa forma, aqui vislumbrasse a importância da análise desse “homem” em sociedade, ou seja, de um tipo de humanidade que se manifesta em determinadas condições da vida social.

Quando pensamos a teoria de Marx e Weber, vemos nesses autores a necessidade de historicização da sociedade capitalista. Entretanto, e apesar de desenvolverem suas preocupações sobre um mesmo tema, tais autores concluem, no essencial, de maneira singularmente diferente. Essa diferença pode ser percebida a partir das suas apreensões teórico-filosóficas do “homem”, da idéia de “homem”. *“É a esta idéia do homem que se deve recuar em última instância, quando se quer entender as investigações ‘sociológicas’ de Weber e Marx no que tange a seu significado fundamental e radical”* (Löwith, 1977, p. 17-18).

Na verdade, a constituição desse homem moderno é o grande pano de fundo de Marx e Weber, ou seja, a análise crítica *“(...) de ambos atingiria, portanto, a nós-mesmos na nossa determinação histórica (...)”* (Löwith, 1997, p. 18).

Diferentemente de Marx, Weber analisou o capitalismo como uma força social que só pode se transformar e se tornar determinante na vida humana por ter se desenvolvido em um modo de vida racional. Nesse



sentido, a racionalidade foi entendida por Weber não como um aspecto determinante de uma esfera da vida que interviria em todas as outras. Na verdade, ela estaria presente no próprio modo de vida dessa sociedade, faz parte do todo social, engendra todas relações sociais, auto-determina-se. Assim, a racionalidade é tomada,

“(…) como um *todo* original e que não comporta alternativas, como um todo que caracteriza uma ‘postura de vida’, um ‘modo de vida’ peculiar, como *‘ethos’* ocidental. Esse *ethos* orientador se manifesta tanto no ‘espírito’ do capitalismo — burguês — quanto no protestantismo — burguês. Ambas, religião e economia, configuram-se na sua vitalidade religiosa e econômica sob a direção deste todo orientador e influenciam-no, por sua vez, de forma concreta e retroativamente” (Löwith, 1997, p. 19).

Nesse sentido, religião e economia, ou melhor, a racionalidade comum que as integra, interpõe-se interferindo na compreensão do “real”, como modo de vida, como sentido a esse modo de vida. Isto, de certa forma, faz da análise da realidade um esforço de reinterpretação, de reelaboração do “real”. Dentro desse esquema metodológico, fica descartada uma análise calcada na economia como em qualquer outra esfera social originária das outras. Assim, a economia não tem uma relação criadora e determinante. Na verdade, esse processo de racionalização, ou ainda, essa forma de viver, não foi desenvolvida a partir de uma premissa singularmente econômica, por conseguinte,

“O capitalismo *como tal*, no seu significado econômico, não pode, por isso, ser encarado como a origem autônoma da racionalidade; muito antes uma racionalidade no modo de vida — com motivação original religiosa — faz também o capitalismo, no sentido econômico, transformar-se numa força dominante da vida” (Löwith, 1997, p. 20).

Isto, segundo Lowith, fez Weber entender essa racionalidade, esse *ethos* como um conjunto de relações sociais característico do capitalismo, em uma parte, valendo-se de uma confluência entre fé e economia, ou expressão religiosa e monetária, e em outra, valendo-se do desenvolvimento dessas características no cerne de um dado agrupamento social, tornando-os universais. Ou seja, existiria uma confluência entre uma ética [protestante] e um espírito [econômico], no qual a “*afinidade’ interna entre ambos consiste na ‘mentalidade’ econômica e de fé, as quais se baseiam no ‘espírito’ geral, ou ethos cujo portador social mais destacado é a burguesia ocidental*” (Löwith, 1997, p. 20).

A liberdade seria, dessa forma, a possibilidade de “*escolha racional*”, ou seja, o agir com fim previamente definido; ou ainda, a liberdade seria a capacidade do homem agir de forma racional na tentativa de atingir um objetivo, capacidade esta dirigida por valores previamente estabelecidos, componentes, normativos, da racionalidade capitalista. Assim, “*agir como pessoa livre significa, (...) agir de forma-racional-final, (...) significa agir de acordo com uma adequação racional dos meios dados em relação ao fim estabelecido e com isto agir de maneira conseqüente, ou “coerentemente”*” (Löwith, 1997, p. 20). A liberdade da escolha estaria a partir disso condicionada à racionalidade, ao *ethos* da sociedade capitalista, o que, em certo sentido, seria a própria expressão de liberdade, a saber, agir livremente é agir com sentido, em direção a um fim, é uma ação teleológica. Entretanto, a execução dessa ação livre, mesmo que Weber a relativize como uma ação que esteja antecipadamente pressuposta num ambiente de desigualdade social, pode ter sentido objetivo, coerente e racional. Esta coerência revelar-se-ia no conhecimento dos meios, como diria Weber:

“(…) aquele que age empiricamente livre, isto é, aquele que age de acordo com cálculos, está teleologicamente condicionado pelos meios que de acordo com a situação objetiva [...] são desiguais para alcançar seus fins. Ao fabricante na batalha concorrencial, ao especulador na bolsa, adianta muito pouco acreditar na sua ‘livre-vontade’. A escolha que ele tem está en-

tre a bancarrota econômica ou a obediência a máximas bem determinadas de conduta econômica” (Weber apud Löwith, 1986, p. 20).

Nesse sentido, a ciência revela-se como uma forma de reconhecer os meios “mais adequados” a fins aprioristicamente definidos. “O **conhecimento** dos meios — e só dos meios, não dos fins — é fornecido pela ‘**ciência**’ racional. Ela possibilita, assim, a ‘coerência interna e portanto (!) a honestidade’ de nosso agir finalístico — teórico e também prático (Weber apud Löwith, 1997, p. 21). A ciência revelaria, dessa maneira, as formas de obtenção, num certo sentido, da livre ação, da ação com sentido consciente. Ela daria à ação a coerência e a responsabilidade de uma ação livre e racional.

Existiria uma orientação ética baseada num comportamento analítico racional e não em uma moral irracional e indiferente às suas finalidades. A ética que Weber elege na racionalidade capitalista tem a função de calcular “com base nos meios dados, quais as oportunidades e as conseqüências do agir. Ela é uma ética “relativa” e não ‘absoluta’, por estar condicionada pelo conhecimento das oportunidades e conseqüências da execução de seus fins, com base na avaliação dos meios” (Löwith, 1997, p. 21).

Dessa forma, é possível notar que Weber elegeu um esquema “racional-final” como o mais coerente, por nele mesmo existir a possibilidade de uma escolha racional. Ou seja, no momento da escolha a responsabilidade pautada ou embasada num sentido final e racional seria pressuposta como determinante. Isto explicita uma aparente preocupação de Weber de importar às ciências sociais uma naturalidade que mesmo nas ciências ditas naturais pode ser questionada, determinando, assim, a possibilidade de se afirmar que a irracionalidade tipificada no capitalismo seria uma força que estaria para além de qualquer forma de intervenção prática e de luta política. Isto faria com que a relação de responsabilidade entre meios e fins seja invertida, caracterizando os meios como fins em si mesmos. A responsabilidade presente na ação racional do homem com relação a fins conseqüentemente estaria, nestes termos,

subordinada a ação das organizações, instituições excessivamente racionalizadas e burocratizadas.

“Uma vez que aquilo que originalmente constitui um simples meio para um fim valioso se transforma em fim em si, aquilo que funcionava como meio se *autonomiza*, passando a funcionar como fim e perdendo com isso seu ‘sentido’ ou fim original, isto é, sua racionalidade-final, originalmente orientada no homem e em suas necessidades. Esta inversão caracteriza toda a cultura moderna, cujas organizações, instituições e empresas estão tão ‘racionalizadas’ que agora passam a ser *elas* que envolvem e determinam como uma ‘armadura rígida’ o homem que aí se instalou. O comportamento humano do qual estas instituições derivam originalmente precisa agora orientar-se e comportar-se de acordo com aquilo que lhe fugiu ao controle” (Löwith, 1997, p. 21-22).

O homem, assim, adquire e sintetiza um *ethos* que o retira do sentido de sua ação originária; ele passa a ser conduzido pela falta de controle, ou melhor, pela expressão de uma falta de controle (irracionalidade) que se concretizou nas sociedades modernas. Assim, a resposta à questão da irracionalidade é desenvolvida por Weber num sentido distinto ao de Marx. Weber pensa essa irracionalidade como uma consequência inevitável da ação responsável racional-final das sociedades capitalistas, como uma necessidade ao próprio desdobramento dessa ação. “*A organização racional das condições de vida produz por si mesma a força irracional própria da organização*” (Löwith, 1997, p. 22). A partir disso, Löwith lança mão de seu argumento central, o de que a explicação, desse problema teórico-prático, a saber, o da irracionalidade, é o problema de Marx, enquanto o de Weber é a compreensão da situação dessa irracionalidade. Um tenta explicar o por quê do “homem” ter sido dominado pela “coisa” (mercadoria), enquanto o outro aceita tal fato com a justificativa de que essa irracionalidade seria uma expressão inevitável no capitalismo<sup>7</sup>.

---

<sup>7</sup> Ao comentar o texto de Löwith, Texier (1992, p. 113-118) nos diz: “Löwith escolhe sabiamente as expressões fortes que constituem sua reflexão decisiva quanto à pala-

O desenvolvimento dessa racionalidade é visto, dessa forma, como inevitável; isto tem como consequência uma única opção, a saber, a luta pela liberdade dentro desse processo de racionalização crescente. É, nesse sentido, que Lowith contrapõe dois questionamentos, um de Marx e um de Weber respectivamente, a saber: “*como se pode mudar algo nesta evolução?*” e “*quê decorre dela?*” (Löwith, 1997, p. 23) Assim, Lowith mostra que mesmo sendo Weber um árduo combatente dos apologetas da racionalização não consegue desmistificar a sua própria intervenção teórica no “real”.

“Diante da irreversibilidade da racionalização burocrática, segundo Weber, só se pode perguntar como, em face desta tendência superpoderosa da racionalização da vida, ainda é possível salvar quaisquer resíduos de uma ‘liberdade individualista de movimento’, seja ela qual for. É esta liberdade de movimento que Weber na verdade não ‘salvou’ para si, mas lutou permanentemente por ela, e isto aconteceu praticamente pela luta em si” (Löwith, 1997, p. 23).

A frente desse impasse, Weber vê na ciência a forma de expressão mais acabada de racionalização, a saber, a ciência como expressão do desencantamento do mundo. A descrença provocou, segundo ele, a necessidade de se perguntar qual seria o “sentido” das coisas, qual o sentido objetivo de nossas atividades? Weber irá recorrer à ciência, já que

---

vra final (ou quanto à sutileza) do pensamento de Weber: ele fala, por exemplo, do mistério de sua posição face a ‘irracional racionalidade’ de nosso mundo. Weber não procura superar essa irracional racionalidade como o faz Marx, por exemplo; ele a aceita como um ‘destino’ e vai tentar afirmar uma liberdade ‘intramundana’ nesse universo no qual ele se encontra inserido: donde os ares de ‘heroísmo’ que assume esta afirmação. A liberdade não reside nem em uma fuga fora desse mundo, nem em sua transformação como quer Marx, mas na aceitação de seu caráter inevitável. Trata-se de salvar, como ele diz algum resíduo de humanidade, contra o movimento progressivo de burocratização. ‘Desde já, no ato de submeter-se a um tal destino’ resume Lowith, ‘ele se opõe a ele mesmo e, este modo de se por pressupõe sempre já esta submissão’” Tradução sob a nossa responsabilidade.

todas expressões objetivas da atividade humana perderam sua objetividade, foram racionalizadas, seria necessário, a partir da subjetividade da vida determinar seu sentido. Isto leva Lowith a admitir que,

“A ‘chance’ positiva desta desilusão do homem e daquele desencantamento do mundo mediante a racionalização está na aceitação ‘sensata’ do dia a dia e de seu ‘fomento’” (...) [e] “O que há de positivo nisto é a subjetividade da *responsabilidade* racional como pura racionalidade própria do indivíduo diante de si mesmo” (Löwith, 1997, p. 24).

A resignação tanto para análise da vida cotidiana quanto para a sua própria metodologia é determinante em sua sociologia. A crença na ciência como expressão do desencantamento do mundo é marcante e definitiva, pois, com isso pode-se compreender, dentro de uma lógica irracional geral, as formas particulares de ação racional responsável. Weber, dessa forma, assumiu dentro deste mundo racionalizado e que também determina sua “metodologia”, uma “*firmeza objetivamente insustentável do indivíduo que se responsabiliza diante de si mesmo. Colocado dentro deste mundo de servidão, o indivíduo como ‘homem’ pertence e está abandonado a si mesmo*” (Löwith, 1997, p. 24).

## A CRÍTICA DE WEBER AO MARXISMO VULGAR OU A TÉCNICA DENTRO DA TÉCNICA

*Não: não quero nada. Já disse que não quero nada.  
 Não me venham com conclusões! A única conclusão é morrer.  
 Não me tragam estéticas! Não me falem em moral!  
 Tirem-me daqui a metafísica!  
 não me apregoem sistemas completos, não me enfileirem conquistas  
 Das ciências (das ciências, Deus meu, das ciências!) —  
 Das ciências, das artes, da civilização moderna!*

*Que mal fiz eu aos deuses todos? Se têm a verdade, guardem-a!  
Sou um técnico, mas tenho técnica só dentro da técnica.  
Fora disso sou doido, com todo o direito a sê-lo.  
Com todo o direito a sê-lo, ouviram?  
Fernando Pessoa (1992)*

A crítica feita por Weber a Marx ou ao materialismo histórico, singularmente na obra intitulada “*A ‘Objetividade’ do Conhecimento nas Ciências Sociais*” (Weber, 1986) é falsa, segundo Lowith, pois Weber estaria se baseando em uma análise dos trabalhos posteriores a Marx, à análise do marxismo vulgar e economicista. Este equívoco ofuscou o “real” sentido da obra de Marx e orientou toda a análise de Weber a argumentações anti-marxistas. Entretanto, mesmo que Weber tenha se debruçado sobre textos que, na verdade, ofuscaram a argumentação marxiana, é possível apreender a partir de sua crítica a diferença central para com a visão de mundo de Marx.

Para Lowith, é impossível fazer crer que Weber pensava uma explicação voltada a predominância da religião na constituição do “homem” no capitalismo, quando este respondia ao marxismo vulgar. Nesse sentido, Weber afirma que,

“Quanto ao significado causal do fato religioso em *si*, para a vida social em *si*, cientificamente não se pode afirmar nada. Uma abordagem tão dogmática<sup>8</sup> pode no máximo ter um emprego ‘heurístico’, mas o grau em que ela ‘efetivamente’ se justifica, isto só pode ser determinado ‘caso a caso’ através da investigação histórica” (apud Löwith, 1997, p. 26).

Ao levantar tal crítica ao suposto caráter dogmático da teoria de Marx, Weber salienta a impossibilidade da ampliação de uma particularidade, ou seja, de um componente individual à totalidade social. A totali-

---

<sup>8</sup> Refere-se ao materialismo histórico.

dade da análise científica estaria na aceitação de uma visão unilateral dos fatos sociais. Essa pressuposição traria a possibilidade da compreensão aproximada da realidade, pois estaria na direção de uma multiplicidade de análises de um objeto definido unilateralmente. Isto, em certo sentido, seria a própria expressão da realidade reelaborada. Assim, o espírito do capitalismo “(...) só existe porque uma tendência geral para o modo de vida racional, sustentada pela camada burguesa da sociedade, fornece motivos para o estabelecimento de uma relação interna entre economia capitalista de um lado e **ethos** protestante de outro” (Löwith, 1997, p. 26).

Entretanto, Weber não estava tolamente substituindo uma explicação causal materialista por uma espiritualista. Para Weber, as duas explicações são possíveis, porém “cientificamente impossíveis”. Quando o são observa-se o próprio desenrolar da racionalização, quando percebe-se a racionalização como expressão de uma especialização constante e crescente, na qual a ciência seria o principal meio de compreensão dos fatos.

Possivelmente, a diferença central que Weber quer ressaltar entre ele e o materialismo histórico é de método. O primeiro, preocupar-se-ia com o desvendar do empírico, enquanto o segundo, estabeleceria um método dogmático. Assim, Weber contrapõe o universalismo de Marx à unilateralidade necessária na sua investigação científica, o que revelaria a própria ‘multiplicidade’ científica. “O verdadeiro sentido disto está em que Weber, ao abdicar de uma ‘humanidade universal’ e de uma ‘fórmula universal’ abrangente, queria desautorizar qualquer fixação em quaisquer realidades determinadas e sua conseqüente ampliação para um ‘todo’ ilusório (Löwith, 1997, p. 27).

Assim, a realidade inesgotável de Weber é pensada como uma realidade que não existe em lugar nenhum, ou seja, a realidade é ampliada à “tipos puros”, ideais (Weber, 1991, p. 139-198). Este método não é uma forma neutra de compreender o “real”, Weber não afirma a neutralidade do conhecimento, não desconsidera a concepção de mundo do cientista, pois, analisa o homem como um homem do seu tempo, de uma dada época histórica determinada. Entretanto, ele não enfrenta essa questão



quando subordina a história à sociologia e às formas puras de compreensão da realidade.

A perspectiva Weberiana, nesse sentido, é impulsionada por uma ação que, primeiro indica o combate à irracionalidade que teria fugido a expressão racional do “homem moderno”, ou seja, a liberdade racional-final; e segundo, indica que este combate seria travado em um sistema fechado de possibilidades, no qual a ciência revelaria os meios de captá-las e fixá-las. Ou seja, as possibilidades de mudança, no limite, só poderiam ser organizadas – cientificamente.

Segundo, Lowith, esta perspectiva levou Weber a agir “*de forma livre no que tange ao fim, mas comprometido no que tange aos meios, e, neste sentido, comportava-se ‘tecnicamente’*” (Löwith, 1997, p. 28). Isto condicionou Weber a um diagnóstico aparentemente “desinteressado” sobre as relações sociais, o que só fez possibilitar sua conduta política conservadora junto ao Estado alemão.

Nesse sentido, percebemos que a noção de totalidade social em Weber é captada por uma irracionalidade própria ao capitalismo, a saber, pela “*contradição*” da divisão racional e especializada do trabalho e do “*parcelamento da alma*”. Esta contradição em nenhum momento da obra de Weber foi conduzida a sua solução, contrariamente, sua obra motivou o controle racional dessa *contradição*, veiculando uma neutralidade política de sua intervenção teórica.

A banalização de uma análise que se sustentava em um discurso científico objetivo é já uma forma de universalização de visões unilaterais da realidade, ou seja, a compreensão “reelaborada” daquilo que deve e pode ser entendido. Esta compreensão está relacionada em Marx e Weber à totalidade social, não como somatória de fatos ou visões de mundo, mas, sobretudo, por que pensavam o que era significativo para o homem em sua época. Um “homem” que, em última instância, deveria ser, em um caso, reproduzido socialmente, e, no outro, explicitado enquanto *meio* de exploração de uma classe por outra.

**ABSTRACT:** This paper discusses some methodological points in social sciences. In that way, it compares the schemes of analysis of Gramsci and Weber focusing the notions of social totality and regularity. To think the methodology of these authors is to think how their world conceptions express themselves. So it is necessary to analyse their theoretical-political conceptions, *i. e.*, their conceptions of the “man” of their times, how is political insertion in public life qualified, and in what extent theoretical or scientific knowledge grounds this insertion. This paper is chiefly a marxist criticism to the weberian theory sometimes considered, whereas a scientific knowledge, objective.

**KEYWORDS:** social totality, social reproduction, science, strategy-politics, objectivity and determination.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALTHUSSER, L. *Para Leer el o Capital*. México: Siglo Veintiuno, 1969.
- \_\_\_\_\_. *Ideologia e aparelhos Ideológicos do Estado*. Lisboa: Ed. Presença, 1974.
- BRAGA, R. *A Restauração do Capital*. São Paulo: Ed. Xamã, 1997.
- CHÂTELET, F., PISIER-KOUCHER, E. e VICENT, Jean-Marie. *Los Marxistas e la Política*. Madrid: Taurus Ediciones, 1977.
- \_\_\_\_\_. *O Capital (Livro I) Análise crítica de François Châtelet*. Campinas: Ed. IFCH/UNICAMP, 1991.
- DE FELICE, F. Revolução Passiva, Fascismo, Americanismo em Gramsci. In: *Política e História em Gramsci*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978, Vol. 1, p.189-257.
- ENGELS, F. *La Sainte Famille*. Paris: Éditions Sociales, 1970, p.116.
- GORZ, A. *Adeus ao Proletariado – para além do socialismo*. Rio de Janeiro: Ed. Forense-Universitária, 1987.
- \_\_\_\_\_. A nova Agenda. In: BLACKBURN, Robin. *Depois da Queda: o Fracasso do Comunismo e o Futuro do Socialismo*. São Paulo: Paz e Terra, 1993, p: 235-249.

- GRAMSCI, A. *Os Intelectuais e a Organização da Cultura*. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira, 1978.
- \_\_\_\_\_. *Concepção Dialética da História*. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira, 1981.
- \_\_\_\_\_. *Maquiavel, A Política e o Estado Moderno*. São Paulo: Ed. Civilização Brasileira, 1991.
- HABERMAS, J. A Revolução e a Necessidade de Revisão na Esquerda – o que significa socialismo?. In: BLACKBURN, Robin. *Depois da Queda: o Fracasso do Comunismo e o Futuro do Socialismo*. São Paulo: Paz e Terra, 1993, p. 45-72.
- HIRANO, S. *Castas, Estamentos e Classes Sociais*. São Paulo: Ed. Alfa-Omega, 1974.
- LISPECTOR, C. *Água Viva*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1993.
- LÖWTH, K. Max Weber e Karl Marx. In: *Max Weber e Karl Marx*. Org. GERTZ, R.E. São Paulo: Ed. Hucitec, 1997.
- MAGALINE, A. D. *Luta De Classes e Desvalorização Capital*. Lisboa: Ed. Moraes, 1997.
- MARX, K. *Miséria da Filosofia*. São Paulo: Grijalbo, 1976.
- \_\_\_\_\_. Prefácio de 1859. In: *Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- \_\_\_\_\_. *O Capital*. São Paulo: Nova Cultura, 1988, vol. I e II.
- \_\_\_\_\_. Para à Crítica da Economia Política. In: *Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1996.
- \_\_\_\_\_. *Capítulo VI Inédito de O Capital*. São Paulo: Ed. Moraes, (sd).
- NEGRI, A. La Méthode de la Tendence Antagoniste. In: *Marx – au – delà de Marx*. Paris: Christian Bourgois, 1979, p. 83-111.
- OFFE, C. Trabalho como Categoria sociológica Fundamental? In: *Trabalho e Sociedade: Problemas estruturais e perspectivas para o futuro da Sociedade do trabalho*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989, Vol. 1, p. 13-41.
- PESSOA, F. *Obra Poética*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1992.
- SOARES, M. Del Rigor en la Ciencia: viajes de Varones Prudentes, libro cuarto, cap. XLV, Lérica, 1658, in El Hacedor, de Jorge Luis Borges.

- TEXIER, J. “Éléments de Bibliographie” Note de lecture sur “Marx Weber und Karl Marx” de Karl Lowith (1932)”. In: *Marx et Weber*. Actuel Marx n°11. Paris, 1992.
- THOMPSON, E.P. *A Miséria da Teoria ou um planetário de erros: uma crítica ao pensamento de Althusser*. Rio de Janeiro: Ed. Zahar, 1981.
- WEBER, M. A “Objetividade” do Conhecimento nas Ciências Sociais. *Grandes Cientistas Sociais*. São Paulo: Ed. Ática S.A., 1986.
- \_\_\_\_\_. Os Tipos de Dominação. In: *Economia e Sociedade: Fundamentos da Sociologia Compreensiva*. Brasília: Editora da UNB, 1991, p. 139-198.