

O PROBLEMA DA REFLEXÃO (1)

PLANO DE PESQUISA

Este texto sumário é um projeto de trabalho apresentado pelo Autor ao CNRS (França). Foi escrito em francês. Sua origem mais próxima reside nos vários cursos proferidos durante os últimos anos na FFCL da USP e todos eles orientados no sentido duma **ontologia do social**. O A. preocupa-se com as "formas de finalidade" instituídas pelos **discursos** estruturalistas, funcionalistas e marxista. Procura mostrar o **narcisismo** em que se perde grande parte do trabalho teórico das ciências sociais contemporâneas e criticar o estatuto de seus discursos literalmente **especulativos**. O círculo mortal da reflexão tematizado aqui em diversos níveis e ensaios do pensamento tem sido o tema principal da sua pesquisa e de suas proposições epistemológicas sobre a troca, sobre o fato social em geral. Daí decorrem problemas incômodos para a epistemologia positivista: qual a relação real entre o **discurso** da Teoria e o Mundo? É acaso localizável essa espessura da objetivacão científica (que Granger propõe noutra ensaio aqui inserto)? ou trata-se apenas duma leitura metafórica do processo originário de produção das significações que a ciência passa a manipular como objetos sem história? Desse ponto de vista o A. pôde anteriormente criticar a "teoria da abstração" marxista proposta por Althusser. Não se cogita, contudo, de forma alguma, a atribuir à filosofia o papel de leitora do discurso alheio — mas sim constituir uma significação nova para a experiência do social que não pesue por abstrata. isto é, separada daquilo que efetivamente a produz. O discurso vem com o social. (Mas um confronto inadiável com Heidegger subsiste ainda no horizonte do A ; trata-se da reflexão. Para Heidegger a forma de finalidade do traba-

(1). — O título é do tradutor.

O Autor esclarece: Não se trata do plano dum livro mas realmente dum projeto de pesquisa cujos resultados podem ser publicados em separado. Com efeito "o parágrafo sobre Durkeim é um resumo dum capítulo do livro que redijo atualmente".

lho é reflexiva e não há progresso apreciável entre Hegel e Marx. A dialética como ilha reflexiva — funda-se em si própria autárquicamente, não se abandona o pensar do pensar e contudo é preciso pensar a técnica; que as várias modalidades da dialética sejam cúmplices da representação é o que fica difícil contornar — **“tôda produção é em si mesma já reflexão. Tôda produção é pensamento”**.

A filosofia clássica (Kant, Hegel, Marx) e moderna (Merleau-Ponty) passará a fonecer ao discurso das ciências sociais uma profundidade e movimento concretos que não se detêm na enumeração das proposições do mundo (Wittgenstein, mas que caminha com o mundo (Hegel).

(Armando Mora d'Oliveira)

I: As ciências sociais contemporâneas empregam diversas noções cujo sentido é antes do mais analógico. Que é que quer dizer exatamente fenômeno social? Como é que são utilizados os conceitos de movimento, força, organização, e mesmo o de estrutura sem que seja determinado o contexto no qual é inserido? Os cientistas, duma maneira geral, sabem mais acerca dessas dificuldades do que aquilo que transparece no discurso; cada uma das palavras que êles empregam evoca um horizonte do não-dito que seria preciso esclarecer. Tôda ciência segrega uma ontologia, dizia Merleau-Ponty e o nosso projeto consiste justamente em estabelecer o pêso ontológico dos principais conceitos empregues pelos sociólogos e antropólogos.

Julgamos entrever o pêso das conseqüências provocadas por nosso ponto de partida e quanto chocam, em certo sentido, as doutrinas em voga. Não redundaria nosso ponto de partida numa recusa de tomar o discurso científico como um fato que poderia suportar uma análise em seu próprio nível? Pressupondo que êste discurso visa uma objetividade a qual não acedemos por meio dele alargamos o conceito de experiência, que passa então para além da consciência individual para atingir uma experiência coletiva proposta pelo próprio discurso. Que essa objetividade seja uma ou múltipla, o que, na verdade, nos importa é que o discurso possui um poder instaurador que se não é necessariamente originário, deve contudo ser estudado. Trata-se, pois, de tirar uma ontologia do objeto social, mas uma ontologia que se exerce no trabalho dos próprios pesquisadores. Para isso, é necessário estudar certos autores estrategicamente colocados e

tratar de tornar manifestos seus designios secretos e, se possível, estabelecer um quadro comum. Como exemplo, consideramos agora, algumas noções elaboradas por Durkheim, Levi-Strauss e Marx, que na nossa opinião giram em torno da categoria de reflexão. Cuida-se assim duma tentativa para determinar o seu sentido através dum uso implícito.

II — Para Durkheim, considerar os fenômenos sociais como coisas é conceder-lhes uma certa exterioridade enigmática, estabelecer um afastamento entre êles e nós mesmos, é a necessidade de assumir em relação a êles a atitude imparcial do pesquisador. Mas é igualmente evidente aos olhos de Durkheim que não se lhes outorga o mesmo caráter fenoménico das coisas sensíveis, que não se trata de “rebocar” uma forma superior do ser com uma forma inferior (Regras... p. XIII). Tôda a nossa questão se reconduz assim em saber qual é esta forma do ser que se chama sociedade.

A presença do fenômeno social se manifesta através dum símbolo, dum objeto qualquer que serve de intermediário aos homens: “Os espíritos particulares não podem encontrar-se e comungar a não ser sob a condição de saírem de si próprios; mas não podem exteriorizar-se a não ser sob a forma de movimento. É a homogeneidade destes movimentos que fornece ao grupo o sentimento de si e que, por conseguinte, o faz ser. Uma vez estabelecida esta homogeneidade, uma vez que estes movimentos adquiram forma una e estereotipada, servem para simbolizar as representações correspondentes. Mas só as simbolizam porque concorreram para as formas”. (Les formes élémentaires de la vie religieuse, pag. 330). A exteriorização se faz ainda graças à elevação ao poder das representações individuais, graças a uma ideação e abstração que se realizam além da consciência do indivíduo. Que uma representação coletiva exprima um poder maior que a consciência individual, sabemô-lo também quando examinamos a natureza dum conceito. Não é evidente que numa palavra geral se ache condensada tôda uma experiência que ultrapassa os meus limites?

“Esta observação permite determinar em que sentido ouvimos dizer que os conceitos são representações coletivas. Se são comuns a um grupo social inteiro, não é porque representem uma simples média entre as representações individuais correspondentes: porque então seriam mais pobres que estas em conteúdo intelectual, enquanto que na realidade estão prenhes dum saber que

ultrapassa o do homem médio. Não são abstrações que só teriam realidades nas consciências particulares, mas representações tão concretas como as que o individuo pode dar-se do seu meio pessoal: correspondem à maneira pela qual este ser especial que é a sociedade pensa as coisas da sua experiência própria" (Les formes ... 621).

Mas os dois caminhos se cruzam; tanto o conceito é uma representação quanto a representação é conceito, no fundo. Apesar da síntese química que a compõe, a representação coletiva é um feixe de representações individuais associadas a um sinal. Reconhecemos aí, imediatamente, a teoria do conceito tal como ela foi concebida por Locke e divulgada no fim do século passado por Stuart Mill. Não há dúvida de que para Durkheim existem sentimentos coletivos e outras funções coletivas além das funções do entendimento. O que se pode sustentar, e duma maneira mais minuciosa ainda é que toda representação coletiva torna-se coletiva porque imita o esquema clássico do conceito.

Se a sociedade é, portanto, uma espécie de razão objetivada, é-nos permitido perguntar em que é que essa razão pensa. No limite, a sociedade é uma razão que se pensa a si mesma. "Porque uma sociedade, não é simplesmente constituída pela massa dos indivíduos que a compõem, pelo solo que ocupam, pelas coisas de que se servem, pelos movimentos que realizam, mas antes de tudo, pela idéia que se faz de si própria" (Les formes ... pag. 601).

Esta **reflexão objetiva** se manifesta sobretudo no movimento do ideal:

Uma sociedade não pode criar-se nem recriar-se, sem ao mesmo tempo, criar ideal. Essa criação não é para ela uma espécie de ato subrogatório, através do qual ela se faz e refaz periodicamente. Também, quando se opõe à sociedade ideal a sociedade real, como duas antagonistas que nos arrastariam para sentidos contrários, fazem-se e opõem-se abstrações. A sociedade ideal não existe fora da sociedade real, faz parte dela" (Les formes ... pág. 603/4).

O ser da sociedade não é por conseguinte, nada mais do que a consciência de si objetivada, uma **Selbstbewusstsein** que toma o lugar de Deus, e duma posição absoluta, desituada, olha o mun-

do inteiro. Não sendo mais que o sucedâneo da metafísica a sociologia durkheimiana é necessariamente sociologismo. É então surpreendente que, sendo os valores realidades *sui generis*, a quem se reportam avaliações que seguem os mesmos itinerários de constatação dos fatos, desapareça a diferença entre juízos de realidade e juízos de valor? (*Sciences et philosophie* pag. 119 e segs.).

Pelo menos essa transformação da norma de fato, realiza-se graças a uma espécie de reflexão objetiva que faz romper os quadros da ontologia no interior da qual se move o pensamento de Durkheim. Além disso, se a sociedade é uma transfiguração, uma visão privilegiada do mundo, qual é sua capacidade de transformação do próprio mundo? No circuito fechado da reflexão não entra o trabalho. Para que se instaure uma representação coletiva basta que um objeto qualquer desempenhe o papel de símbolo, de forma que a relação do homem com a natureza seja uma consequência secundária, sua essencialidade, um equívoco do privilégio duma perspectiva individualista.

III — Tódos sabemos que a revolução fonológica nasce no momento em que o significante é posto em relação com o significado, de forma tal que um não possa ser tomado sem o outro. E a oposição distintiva e a oposição significativa supõem portanto uma relação direta ou indireta a uma significação, que determina os limites no interior dos quais toda a análise é realizada. Eis uma das razões pelas quais Troubetzkoy concebe a língua, fora da medida e do número (*Principes...* pg. 9): se a relação com a significação determina a articulação da face significante do discurso, não existe um método matemático capaz de a recortar sem a intervenção tácita duma intuição.

A extensão do método estrutural à antropologia implica a mesma duplicidade. Para que a estrutura elementar do parentesco seja pensada em quatro termos, é necessário que de início se coloque o princípio da reciprocidade e a mulher estabelecida como bem raro. O corte da face sensível dos fenômenos sensíveis realiza-se introduzindo aí uma referência à significação oculta do conjunto do processo. Mas o estudo estrutural dos mitos comportará a mesma imbricação do sensível e do inteligível? É impossível determinar a priori o sentido geral dum mito, isso mesmo a título duma hipótese que deve ser retomada mais tarde; pelo contrário, é preciso que este sentido seja extraído passo a passo, que ele seja o resultado duma análise minuciosa que rompa a aparente coerência da sua narração para aí encontrar os elementos originários duma nova ordem significada. Nestas condições, que quer dizer uma oposição pertinente, como determinar essas

“grosses unités constitutives” ou mitemas (Antr. Str. pg. 233/4), se não fôr através da escolha arbitrária de algumas oposições que o autor encontra no caso de sua investigação? Em que sentido é então possível um estudo estrutural dos mitos paralelo à pesquisa fonológica? É sintomático que, à medida que Levi-Strauss avança em suas pesquisas, se veja obrigado a mudar de paradigma, escolhendo”

voltar-se do mito para a música, mais do que do mito para a linguagem como o havíamos tentado nas obras anteriores” ... (Le cru et le cuit, pag. 35).

Descobre que os mitos duma sociedade autorizam tôdas as combinações possíveis, se bem que

“seu conjunto se torne uma linguagem desprovida de redundância; não importando que combinação possua vocação significante tanto como outra, no extremo, poder-se-á fazer dizer a cada uma das combinações o que se quiser” (Le cru et le cuit, pag. 339).

É preciso então que

“a redundância, longe de ser dada com o conteúdo do mito, como se crê freqüentemente, se manifeste no termo duma redução ou duma crítica às quais a estrutura formal de cada versão serve de matéria prima, apenas trabalhada pela confrontação metódica do conteúdo com o contexto” (Le Cru .. pag. 340).

Isso quer dizer que a redundância, ou antes tôda a trama articulada se revela após uma redução, que embora obedecendo as regras determinadas, não pode supor um sentido préviamente dado, como “Les Structures Élémentaires de la Parenté” faziam. A aproximação entre as mitológicas e a musica serve exatamente para nos mostrar como é possível apreender a articulação do significante não pressupondo nada a não ser uma significação em vista. Ora acontece que para os conceitos de oposição e de pertinência não serem alterados, Levi-Strauss deve admitir tácitamente que o mesmo entendimento é capaz de percorrer a mesma direção em dois sentidos opostos. Eis como a situação se apresenta: na análise do sistema de parentesco parte-se duma significação prévia (a troca de mulheres) que determina a pertinência de elementos concretos (o conceito subsume portanto a articulação do sensível); nas Mitológicas pelo contrário o sensível se articula por meio do próprio entendi-

mento (par cette chose, l'esprit) que por seu próprio movimento cria sentido. O paralelismo com o pensamento kantiano é evidente, (alías já assinalado por Ricoeur), estabelecido pois que a primeira investigação se move no nível dos juízos determinantes e a segunda no nível dos juízos reflexionantes.

Poder-nos-iam objetar que Levi-Strauss não aceita a dicotomia kantiana entre o sensível e o inteligível:

“ No início desta introdução, nós declarávamos ter procurado transcender a oposição sensível-inteligível colocando-se desde logo ao nível dos signos. Com efeito estes exprimem um através de outro. Mesmo em pequeno número prestam-se a combinações rigorosamente ordenadas que podem traduzir, até nas suas mínimas nuances toda a diversidade do sensível. Assim esperamos atingir um plano em que as propriedades lógicas se manifestarão como atributos das coisas tão diretamente como os sabores, ou os perfumes cuja particularidade, excluindo todo o menos prezo, reenvia contudo, a uma combinação de elementos que diversamente escolhidos ou dispostos, suscitariam a consciência de outro perfume. Graças à noção de signo, trata-se do nosso ponto de vista, de devolver as qualidades segundas ao comércio da verdade, sobre o plano da inteligibilidade e não mais no plano somente do sensível. (Le cru... pág. 22).

Pelo menos o problema se põe exatamente ao nível desta escolha e destas disposições, por que, para não supor um **Deus ex machina** que escolheria e disporia os têrmos da oposição dos significantes, é preciso estabelecer a relação precisa entre essa disposição e seu critério, entre os elementos mínimos da camada signifiante e a camada significada, de forma que é illusória a unidade sobre plano do inteligível no qual Levi-Strauss crê colocar-se de imediato. Notemos que a objetivação do entendimento, que essa lógica sensível e perfumada reclama, não resolve as dificuldades de sua estrutura e a problemática de sua constituição.

IV — A noção de **reflexão determinante**, uma das molas da dialética hegeliana, é o primeiro ensaio para unificar num movimento único do entendimento o juízo determinante e o juízo reflexionante, e cremos também que essa noção nos oferece uma das chaves do primeiro livro do *Capital* de Marx. Não é difícil mostrar que este livro e o primeiro capítulo da primeira parte da **Grande Lógica** de Hegel possuem *mutatis mutandis* a

mesma arquitetura. Na impossibilidade de percorrer aqui todo esse longo caminho, contentamo-nos em comentar uma frase de Marx que o contém em potência:

„Jede Voraussetzung des gesellschaftlichen Produktionsprozesses ist zugleich sein Resultat, und jedes seiner Resultate erscheint zugleich als Voraussetzung. Alle die Produktionsverhältnisse, in denen sich der Prozess bewegt, sind daher obensewchtl seine Produkte als seine Bedingungen (1 heorien über den Mehrwert, teil, 3 pág. 304).

Se se toma uma estrutura de parentesco e o esquema da circulação simples das mercadorias não se acha diferença essencial no que diz respeito à recolocação de suas condições e pressuposições — : após o primeiro casamento tanto quanto depois da primeira troca, para garantir a continuidade do processo, é preciso que outros parentes, outras mulheres e outras mercadorias estejam disponíveis. A realização histórica das estruturas pressupõe a produção contínua, biológica ou social, dos elementos necessários à troca. Para Levi-Strauss, a necessidade de recorrer a níveis mais profundos da produção material é sinal de materialismo, para Marx ao contrário, isso significa que o processo ainda não perfez seu destino dialético. A aparição das mercadorias não é senão um simples dado, independente da troca, alguma coisa que a experiência dos agentes constata sem poder dela dar conta, se bem que seja visada pela determinação do valor dos objetos em questão. A concretização destas intenções vazias implica portanto o alargamento do circuito da circulação simples de tal forma que tôdas as condições possam, ser produzidas no interior do próprio processo; a circulação **ampliada** cuja formula é Dinheiro-Mercadoria-Dinheiro, permite a realização do movimento reflexionante, a existência e a persistência do modo capitalista de produção como um circuito fechado sôbre si mesmo, mas sempre mais vasto, pois que conseguiu integrar o trabalho, a relação concreta do homem para com a natureza, como o têrmo médio dum movimento complexo que se efetua entre os homens. Eis uma diferença essencial entre o estruturalismo e o marxismo. O primeiro aceita a teoria clássica da experiência: o eu varre a multiplicidade do sensível passando de elemento para elemento, de **A** para **B**, não achando entre êles nenhum elemento constitutivo. Não existe necessidade ao nível da facticidade pura. Se uma forma de parentesco subsiste, é porque outros processos naturais, outras necessidades, continuam a produzir objetos cuja forma “desituada” tem necessidade para

completar-se. O segundo pelo contrário, vê a experiência como um circuito fechado sobre si mesmo, que mergulha num objeto para nele encontrar outro graças a um movimento reflexionante, o eterno retorno. O que é decisivo para a experiência é precisamente este retorno (*Wiederkerung*) que constitui os pressupostos e os alarga. A fórmula D-M-D caracteriza-se por uma reflexão que mesmo assim determina um diferencial, a mais-valia, que por sua vez se torna a mola oculta do processo êle mesmo. O primeiro D é um dado como qualquer outro mas à medida que a reflexão se processa, o valor procedente da mais-valia o substitui, pois que o valor originário é consumido pela classe capitalista. Em outras palavras, a acumulação primitiva (o primeiro D) não faz parte da essência do capitalismo, de sua história contemporânea, ela é apenas uma causa de seu devir histórico, da sua instalação concreta a partir de outros modos de produção.

V — Essa concepção da experiência, é evidente, deseja ultrapassar a oposição entre o juízo determinante e o juízo reflexionante, pois que o movimento reflexionante determina e é determinado pela ação. Pelo menos não é fácil compreender o que quer dizer esta reflexão que opera ao nível da objetividade ela mesma, para além da oposição do sujeito e do objeto, que possui uma concreção autónoma e contudo tem essa dimensão fantasmática que Marx atribui às relações capitalistas de produção, diante da pressão das forças produtivas. Além disso, é verdade que a reflexão supõe sempre a oposição sujeito-objeto, como afirma Heidegger? —

Subjektivität Gegenstand und Reflexion, gehören zusammen (Verberwindung der Metaphysik, XVI, Vortrage und Aufsätze.)

A primeira vista parece que a fenomenologia é a recusa mais radical de toda a reflexão possível, pelo menos a fenomenologia hermeneutica de Heidegger. Com efeito, desde os tempos da publicação de *Sein und Zeit*, o ponto de ruptura entre as duas fenomenologias situa-se justamente a propósito dessa reflexão de que Husserl fazia a âncora salvadora contra a tormenta do psicologismo. Tomemos como exemplo um acontecimento curioso. Ao receber o primeiro esboço do artigo da Enciclopédia Britânica, escrito por Husserl e ao ler esta frase

Ist Erfahrenes nur im Erfahren. Gedanke nur in Denken, einsichtige Wahrheit nur in Einsehen gegeben und moe-

glich, so erfordert die konkret allseitige Erforschung der fuer uns seienden und wissenschaftlich einsichtig Welt auch die universale phaenomenologische Erforschung der Bewusstseins mannigfaltigkeiten, in deren synthetischen Wandel sie sich subjektif als die uns geltende und ev. einschitge gestalte".

Heidegger observa diante da palavra

"erfordert", Warum? Zunächst nur rein in der ontologischen Erhellung vorlegen ihr gleichsan in Rücken liegendes Feld" (Husserliana, IX, 233).

Eis o ponto de partida duma polêmica que selou o curso da filosofia contemporânea. Para Husserl se a consciência é sempre consciência de alguma coisa, não é possível evitar a redução, quer dizer, a reflexão, como o único meio válido para se apoderar da cadeia consciência-mundo. Heidegger, contudo, mergulhando o Da-sein no mundo, sempre em perigo de ser engolido pelo on, não pode conceder nenhuma necessidade à reflexão; tôda a redução só é possível no interior da problemática do Ser. É evidente, por outro lado, que Husserl encara a reflexão como condição estrutural da própria consciência, importa bem pouco na história que esta condição tenha uma concreção qualquer. Não reside aqui o sentido profundo da censura de antropológico dirigida por Husserl a Heidegger? Se é verdade que a filosofia deste último é o aprofundamento de algumas teorias husserlianas, particularmente a noção de Lebenswelt, não podemos todavia dizer que um discurso continua o outro; existe uma cesura, uma profunda ruptura que implica opções diferentes, impossível de ser preenchida dum ponto de vista exclusivamente descrito. Tôda a questão está, de nossa parte, em saber se a questão do Ser não é ela mesma reflexionante. É sintomático que Merleau-Ponty, ao aceitar a noção de abertura, sustente mesmo assim o carateer reflexionante da questão: "que é o mundo?", ou melhor, "que é o Ser?", essas questões só se tornam filosóficas se, por uma espécie de diplopia, visarem ao mesmo tempo que um estado de coisas, a si mesmas como questões-ao mesmo tempo que a significação do ser-o ser da significação e o lugar da significação no Ser. O próprio da interrogação filosófica é voltar-se sôbre si própria, perguntar-se também o que é interrogar e o que é responder" (Visível e invisível, pag. 190).

VI — É possível que seja o acaso que nos permitiu reunir sob a mesma rubrica questões tão diversas, como a consciência

coletiva de Durkeim, a noção de pertinência, em Levi-Strauss, o modo de produção em Marx e a polémica Husserl-Heidegger? Com o problema da reflexão não tocamos os limites da consciência burguesa contemporânea, limites bem mais amplos do que Merleau Ponty julgava quando tentava ultrapassar a filosofia da reflexão? Acreditamos que um dos problemas mais difíceis mas também um dos mais frutuoso consiste justamente no pensar esta reflexão que obsidia os discursos dos antropólogos tanto quanto o dos filósofos.

Porque não se pôr à escuta dêste rumor que vem da profundidade do discurso?

São Paulo, Agosto de 1969

José Arthur Gianotti