

Razão: a cidade e o dinheiro

Eleutério F. S. Prado¹

Introdução

O desenvolvimento da ciência moderna desencadeado após a Idade Média não pode ser explicado só como processo de afirmação de uma nova racionalidade. O aparecimento da razão argumentativa, assim como da razão demonstrativa, a partir do século VI a. C., não pode ser reduzido a um mero produto da excepcionalidade do espírito helênico. Ambos, ao contrário – isto é o que se quer mostrar –, encontram-se enraizados nas formas de sociabilidade que foram engendradas num processo de vida social iniciado na Grécia Antiga, mas que até hoje não parou de se desenvolver. Porém, para que essa afirmação não deslize e não se afigure assim como trivial, é preciso radicar tanto a compreensão cósmica quanto a compreensão mecânica do mundo na práxis social, encarando a atividade do homem no mundo não como mera ação material e de execução comandada pelo pensamento, mas como atividade que em si mesma é já categorial. Ora, uma abordagem materialista do pensamento, a qual busca as suas raízes na práxis social, foi desenvolvida de modo desafiador por Sohn-Rethel (Galvan, 2001).

Em seu livro *Trabalho intelectual e trabalho manual* (1978), esse autor pretendeu se conservar inteiramente no interior da tradição do materialismo histórico. Parte, então, da afirmação de Marx segundo a qual não é a consciência dos homens que determina o seu ser, mas, ao contrário, é o seu ser social que determina a sua consciência. Assevera, em seqüência, que o seu rumo teórico difere em parte da direção do próprio Marx. Este autor se preocupava especialmente em compreender as formas ideológicas por meio das quais os homens tomam conhecimento de suas interações, de suas lutas e de seus conflitos. Todavia, ele próprio quer se concentrar na tarefa de descobrir e de expor os fundamentos do próprio pensamento, os quais se encontram para ele – e certamente se encontrariam para Marx – na práxis social. O que visa compreender, portanto, não são as faculdades cognitivas do homem em si mesmas, mas a sua gênese social e histórica.

Interessa-se, pois, pela investigação esclarecedora e crítica num campo do saber que se pode denominar, apropriadamente, de gnosiologia sócio-histórica. Em particular, Sohn-Rethel quer apreender as fundações conceituais da ciência moderna e, assim também, da tecnologia que, com base nessa ciência, contribui para a dominação do trabalho humano. E quer fazê-lo porque julga tal compreensão de extrema importância para pensar o socialismo como forma de sociedade que não se rende aos imperativos técnicos e tecnocráticos da sociedade atual.

Com esse propósito, formula um conceito básico cujo entendimento afigura-se imprescindível para compreender as suas teses como um todo: o conceito de “síntese social”. Segundo ele, para que uma sociedade possa existir enquanto tal é preciso que ela seja capaz de repor ao longo do tempo, constantemente, o seu processo de síntese social. Eis que “síntese social”, em sua concepção, vem a ser “a rede de relações por meio da qual a sociedade forma um todo coerente” (Sohn-Rethel, 1978, p. 4). À medida que a sociedade se desenvolve e se transforma em si e por si mesma, também se desenvolve e se transforma a multiplicidade complexa dos vínculos que entrelaçam os homens, dentre os quais ele realça aqueles implícitos na divisão do trabalho. Pensada

¹ Professor da USP. Correio eletrônico: eleuter@usp.br. Sítio: <http://eleuterioprado.wordpress.com>

assim, toda sociedade vem a ser uma rede que a si própria se produz. É algo que se encontra reconstituído diuturnamente por meio das ações de uma pluralidade de pessoas, as quais se encontram posicionadas numa estrutura de relações sociais. Nessa linha de pensamento chegará a uma conclusão notável: a subsistência de toda sociedade e, portanto, também de seu modo de ser enquanto tal, depende antes da maneira como as pessoas agem do que do modo como elas pensam. Em seus termos: “com agem é de primária importância para a organização social; como pensam é de importância secundária” (Sohn-Rethel, 1978, p. 5).

Portanto, em seu entendimento, para que a sociedade possa funcionar com um todo, ela deve ter uma coerência que vem a ser permanentemente reposta. Para que essa coerência se mantenha, as atividades típicas têm de se reproduzir, os comportamentos usuais devem apresentar certa uniformidade e os modos de pensar precisam estar em consonância com as práticas reprodutivas da sociedade:

“Essa coerência pode ser consciente ou inconsciente, mas deve existir de qualquer modo – de outro modo, a sociedade deixaria de ser viável e os indivíduos sofreriam como resultado de sua mútua dependência. Em sua expressão mais geral essa é a pré-condição para a sobrevivência de qualquer sociedade, [renovar] aquilo que denomino de ‘síntese social’. Essa noção é um elemento do conceito marxiano de ‘formação social’, elemento este que, no curso de minha longa preocupação com as formas históricas do pensamento, tornou-se indispensável para a minha compreensão da condição social do homem. Dessa observação, derivo a proposição epistemológica geral que as formas socialmente necessárias de pensamento de cada época são aquelas que estão em conformidade com as funções socialmente sintéticas de cada época” (Sohn-Rethel, 1978, p. 5)

Antes de passar à exposição do tema do capítulo, uma observação se faz necessária. Se a gnosiologia sócio-histórica é um saber pouco desenvolvido, mas extremamente necessário diante das várias modalidades de idealismo, é porque as conexões entre as categorias da práxis social e as formas do pensamento não são fáceis de descobrir e de deslindar. Até mesmo a pressuposição preliminar dessa espécie de investigação, a qual afirma que essas conexões existem e que podem ser encontradas, afigura-se freqüentemente como inverossímil. Pois, tal adiantamento enfrenta imediatamente um grande obstáculo na sociedade atual. A barreira é formidável, mas se ela dificulta o desenvolvimento desse tipo de conhecimento, constituiu-se também, ao mesmo tempo, em sua razão de existir.

O grande obstáculo para o desenvolvimento da gnosiologia sócio-histórica, como nota Sohn-Rethel, vem a ser a divisão entre trabalho intelectual e trabalho manual que se encontra presente em todas as sociedades de classe. Pois, essa divisão não só separa os homens, mas também produz estranhamento e, assim, certa separação entre a mente e a prática efetiva. Em conseqüência, torna-se inevitavelmente responsável pela existência de alienação nessas sociedades – alienação, aliás, que pode assumir características particulares diversas em diferentes sociedades. Ora, a alienação, por sua própria natureza, em quaisquer circunstâncias, contraria os propósitos de um saber que vem para denunciá-la, retirando assim os véus que cobrem toda dominação de classe. Em si mesma, portanto, ela própria vem a ser bem importante para a reprodução continuada desse tipo de sociedade.

A síntese social ocorre principalmente de modo prático e objetivo, mas ela se impõe também por meio de uma compreensão de mundo e esta cresce e se mantém

porque se nutre de certas formas de trabalho intelectual. As produções mentais dos magos, dos sacerdotes, dos filósofos, dos cientistas etc. não só apresentam o mundo de certos modos característicos, mas são também meios de dominação ideológica. A renovação da síntese social, nesse sentido, exige inclusive que se estabeleçam certos padrões de descoberta, concatenação, apresentação e verificação da veracidade do próprio conhecimento. “Assim, a verdade objetiva e a sua função de classe estão conectadas em suas raízes e, somente se forem vistas em seus liames profundos, lógica e historicamente, podem ser explicadas” (Sohn-Rethel, 1978, p. 4).

No desenvolvimento deste capítulo, em primeiro lugar, será necessário apresentar com certo detalhe as teses de Sohn-Rethel que procuram fundamentar as concepções de mundo mais características da civilização ocidental, ou seja, a metafísica antiga e a ciência moderna, na prática social. Para este autor, as categorias mais abstratas do pensamento racional, as quais foram já elencadas, por exemplo, tanto por Aristóteles quanto por Kant, não nasceram do próprio pensamento, mas foram postas histórica e socialmente pelo dinheiro e pela economia mercantil.

Em seqüência, será preciso resumir as considerações de Vernant sobre o aparecimento da racionalidade na Grécia Antiga, as quais de certa maneira contestam as teses mais gerais abraçadas, primeiro, por George Thonson e, depois, por Sohn-Rethel. Para Vernant, o manancial do pensamento racional nascido na Grécia Antiga foi antes a vida política na cidade-estado, ou seja, as práticas democráticas que aí vieram à luz no século V. I. a. C., do que a economia mercantil que também aí se desenvolveu até certo ponto. Como a argumentação crítica desse autor não fecha totalmente essa última possibilidade, será necessário, depois, retomar as teses de Sohn-Rethel para verificar se elas são capazes de superar as objeções de Vernant, apresentadas na seção anterior.

Na seção final fecha-se o capítulo admitindo que a matemática grega tenha mesmo as suas raízes conceituais nas abstrações postas social e historicamente pelo dinheiro, mas que a metafísica desse povo nasceu principalmente do processo de racionalização do mundo da vida social e cultural ocorrido na cidade-estado. A linguagem matemática, que se rege pela demonstração e que tende a se tornar pura, entretanto, apresentou-se já no espaço público grego como modelo privilegiado de racionalidade e, assim, influiu de fato no próprio curso da própria metafísica. Ademais, quando se tornou imperativo na história da civilização ocidental passar a dominar a natureza para incrementar a apropriação dos seus recursos, depois da Idade Média, ela se mostrou exemplar e, assim, tornou-se também capaz de fornecer certas bases abstratas da ciência moderna.

É conclusão do texto que a civilização ocidental produziu dois modelos de racionalidade, um deles argumentativo e o outro demonstrativo, os quais colaboraram, conflitaram e se misturaram em sua história. E que eles estão intimamente relacionados, respectivamente, aos meios de síntese social já mencionados e que serão mais bem discutidos em seqüência: a cidade e o dinheiro.

Kant e Sohn-Rethel

Sohn-Rethel, como se mencionou, tinha como objetivo principal fazer uma crítica radical da epistemologia, buscando as fontes do modo de cognição inerente à ciência moderna na trama do fazer social. Desenvolveu, para tanto, um trabalho de investigação histórica que o levou para além desse objetivo precípuo. Ao investigar a estrutura categorial do pensamento científico, concluiu que alguns de seus elementos mais importantes foram estabelecidos já na Grécia Antiga, portanto, nos primórdios da civilização ocidental. Como o modo de cognição característico do pensamento racional

nesse alvorecer era a filosofia primeira, isto é, a metafísica – e não propriamente a ciência, tal como se entende hoje –, chegou à conclusão de que podia explicá-lo do mesmo modo, com base nas mesmas fontes sócio-históricas. Formulou, assim, uma tese marcante cujos vértices precisam ser devidamente examinados, mesmo se ao fim e ao cabo da investigação nem todos eles possam ser conservados.

Avançou as suas teses partindo da reflexão filosófica mais bem elaborada sobre o modo de cognição peculiar à ciência moderna, a qual, como bem se sabe, dedica-se centralmente à apreensão do sensível – e não do supra-sensível –, ou seja, das regularidades fenomênicas. Para Sohn-Rethel não havia dúvida que as estruturas conceituais mais características desse modo de cognição foram apresentadas com notável sucesso por Kant. E esse autor, mantendo-se na perspectiva do idealismo subjetivo, mostrara que essa estrutura estava formada pelas categorias *a priori* da sensibilidade e do entendimento. Sohn-Rethel, entretanto, procurou questionar a proposta teórica de que tais categorias possam ser consideradas como formas transcendentais puras. Ao contrário, ele fez um enorme esforço para mostrar que elas, numa perspectiva materialista, não deixavam de possuir fundamentos sócio-históricos objetivos. Indo direto ao ponto, argumentou que se encontravam já plasmadas no dinheiro, a saber, no meio por excelência da síntese social no modo de produção capitalista.

Tais fundamentos objetivos do modo científico de pensar – assegurou – encontravam-se e se encontram ainda reprimidos e velados na sociedade atual. O pensamento é aí tido por independente e autônomo em relação à práxis social porque nessa sociedade também são mantidos separados, de modo crucial, o trabalho intelectual do trabalho manual. Nesse desiderato, Sohn-Rethel procurou mostrar, detalhadamente, que há mais do que simples analogia entre os elementos formais da síntese social e os elementos formais da cognição científica moderna. Eis que há, para ele, uma identidade completa:

“Segundo nossa explanação, as categorias [da ciência moderna] são históricas por origem e sociais por natureza. Elas próprias efetuam a síntese social que acontece na base da produção de mercadorias, de maneira tal que a faculdade cognitiva assim articulada configura-se como capacidade social *a priori* da mente; [elevam-se sobre esse fundamento], embora tenham exatamente a aparência contrária de que obedecem ao princípio do *ego cogito*. Kant estava correto em sua crença de que os constituintes básicos desse modo de cognição se encontram pré-formados e que tem uma origem *a priori*, mas estava errado em atribuir essa pré-formação à própria mente entretida na performance fantasmagórica da “síntese transcendental”, a qual não se encontra nem no tempo nem no espaço. De modo puramente formal, o sujeito transcendental kantiano apresenta características muito semelhantes àsquelas da abstração da troca em sua figura de dinheiro: primeiro de tudo por seu caráter “originalmente sintético”, mas também por sua particular unicidade, pois uma multiplicidade de moedas correntes não pode contradizer a unidade essencial da função monetária.” (Sohn-Rethel, 1978, p. 7).

Para bem examinar as teses de Sohn-Rethel, sopesando o que têm eventualmente de verdadeiro e de falso, é preciso começar estudando os principais resultados da reflexão filosófica da qual ele parte.

A investigação de Kant, principalmente na *Crítica da razão pura*, como se sabe, buscou explicar o conhecimento, suas possibilidades e seus limites, tomando como

paradigmas a matemática e a ciência moderna (em especial a física newtoniana). Para tanto, ele distinguiu de início duas formas de conhecimento, o empírico ou *a posteriori*, que é sempre particular e contingente, e o *a priori*, que é sempre universal e necessário. Distinguiu, depois, entre juízos analíticos, que não aumentam o conhecimento, e juízos sintéticos, que o fazem, para então se concentrar na pergunta de como são possíveis os juízos sintéticos *a priori* na matemática e na física, ramos do saber que considerava estarem bem estabelecidos em seu tempo. A resposta que encontrou para essa questão, como também se sabe, partiu de uma reflexão que fora despertada pelos resultados céticos da teoria do conhecimento de Hume quanto às pretensões do saber metafísico. Por meio dela chegou, entretanto, a uma conclusão contrária à do empirismo: não vêm a ser os eventos exteriores que regulam a faculdade cognitiva, mas, ao contrário, vem a ser esta última que regula a apreensão do objeto do conhecimento. Em seqüência, Kant passou então a investigar os princípios *a priori* da faculdade de conhecer, pois seriam eles que permitiriam à consciência se apropriar do material empírico fornecido pelos sentidos. Tais princípios responderiam, assim, pela chamada síntese transcendental.

Kant distinguiu, então, dois conjuntos de princípios *a priori*: um deles seria responsável pela capacidade da mente humana de apreender o material empírico e o outro seria responsável por sua disposição de organizar, de modo coerente, o material coletado. Os primeiros seriam princípios da sensibilidade, isto é, da faculdade de intuição, e os segundos seriam princípios do entendimento, isto é, da faculdade de construir juízos.

A sensibilidade, segundo Kant, depende do concurso de um elemento material e passivo, formado pelas impressões que a mente recebe dos objetos, e de um elemento formal e ativo, próprio da própria mente, que as sintetizam e as ordenam de um modo determinado. As impressões advêm dos eventos do mundo exterior, mas não de modo espontâneo e autônomo; ao contrário, elas mesmas se tornam possíveis por causa das formas *a priori* da sensibilidade. Estas formas são o espaço e o tempo. Para este filósofo, isto deve ficar claro, tais formas têm certa antecedência em relação à própria experiência sensível. Em sua concepção, o sujeito cognoscitivo percebe as coisas porque põe as noções de espaço e tempo, as quais residem já sempre em sua mente, e não porque as toma de sua própria experiência no mundo exterior.

Já o entendimento, para que possa exercer a sua atividade de formar juízos sobre tudo aquilo que acontece no mundo exterior, contém em si mesmo um conjunto básico de categorias; são elas: unidade, pluralidade, totalidade, realidade, negação, limitação, substância, causa, ação recíproca, possibilidade, existência e necessidade. Enquanto tais, essas categorias são as formas constituintes da capacidade intelectual do homem. E, mesmo por isso, habitam, tal como as formas da sensibilidade, já sempre a sua mente. Elas existem aí para que seja possível apreender os objetos da realidade e para estabelecer as conexões entre os fenômenos captados pela faculdade da intuição. Kant procurou provar a legitimidade dessa reflexão epistemológica argumentando que o conhecimento origina-se de uma síntese que depende da atividade cognoscitiva do sujeito e de algo que constitui o próprio objeto. A primeira aparece para o indivíduo como consciência transcendental e a segunda surge para ele como consciência do objeto.

Depois de ter examinado as faculdades *a priori* da sensibilidade e do entendimento, Kant se perguntou se viria a ser possível, fazendo uso delas, conhecer as coisas em si mesmas, tal como a metafísica admitira tradicionalmente desde os seus primórdios na Grécia Antiga. Como se sabe, acreditando nisso, a metafísica afirmara a imortalidade da alma, perscrutara o cosmos como totalidade, provara a existência de um ser supremo. Ora, para ele, todas as afirmações dessa espécie, que se encontram

difundidas na história da filosofia, afiguram-se vazias de saber verdadeiro, pois resultam de um uso do entendimento humano para além dos seus limites. Este está capacitado somente a apreender a realidade empírica, o mundo dos fenômenos. O mundo dos númenos enquanto tal, admitindo que exista, lhe está completamente interdito, pois as coisas em si mesmas, dizendo de outro modo, são incognoscíveis.

Para Kant, os juízos da metafísica moram também na mente do sujeito cognoscitivo. Os da física expressam conteúdos reais, mas os da metafísica, ao contrário, representam conhecimento ilusório. De qualquer modo, pertencem ao universo do pensamento do homem, encontram-se em sua mente investigativa que aspira elevar-se ao cume do saber em todas as esferas. Mesmo esse não-conhecimento surge aí como se fosse conhecimento em virtude e por meio da própria atividade da consciência.

Para construir o seu argumento contra Kant, Sohn-Rethel não precisou duvidar das categorias em seu caráter de formas *a priori* do entendimento, mas teve apenas de questionar a sua origem. Para esse último autor, as formas da sensibilidade e as categorias do raciocínio encontram-se mesmo pré-formadas na mente do homem, mas, essa própria pré-formação tem de ser devidamente explicada. Para ele, tais formas nasceram e cresceram num solo social e histórico, a economia mercantil que, ao se desenvolver já na Grécia Antiga, tornou possível o aparecimento da linguagem das mercadorias. Se as abstrações que formam as categorias do entendimento surgiram propriamente das ações do homem nas trocas mercantis, elas não se manifestaram na linguagem corrente, não fluíram na principal fonte expressiva do mundo da vida. Manifestaram-se, no entanto, na linguagem racional que se desenvolveu nas esferas da matemática, da ciência e da filosofia. Embora isto não seja reconhecido, as abstrações que são feitas normalmente no processo da troca apresentam em potência os elementos constitutivos da faculdade do entendimento. “As abstrações reais que acontecem na troca engendram as abstrações ideais básicas tanto da filosofia grega quanto da ciência moderna” (Sohn-Rethel, 1978, p. 28).

Desponta aqui, como toda a clareza possível, a tese central de Sohn-Rethel: as categorias do entendimento – incluindo-se entre elas o espaço e o tempo – não são originárias da própria mente, mas estão fundadas no dinheiro. Como Vernant de certo modo questionou, em parte pelo menos, a proposta teórica de Sohn-Rethel, torna-se necessário prestar atenção, em primeiro lugar, às suas considerações em torno do tema. Elas permitirão não só avaliar, mas também absorver os próprios achados de Sohn-Rethel de um modo aperfeiçoado.

Razão e Cidade

A revolução do pensamento mecanicista acontece no século XVII, mas algumas de suas bases conceituais mais abstratas estavam já estabelecidas na Grécia Antiga. Koyré chega a afirmar de modo surpreendente que “o verdadeiro precursor da física moderna foi... Arquimedes” (Koyré, 1943b, p. 406) – que, como se sabe, foi alguém capaz de aplicar já no século III a.C. os ensinamentos de Euclides na construção de máquinas. O notável Arquimedes, assim, é apresentado como o ilustre antecessor de Galileu, pois foi ele quem, pela primeira vez, empregou a matemática na compreensão do mundo físico.

É certo que a física moderna vem superar a física aristotélica depois de muitos séculos. Contudo, por meio das considerações de Koyré, constata-se que tanto a física moderna quanto a física aristotélica têm certas estruturas conceituais, ainda que não coincidentes, mas de algum modo relacionadas, as quais foram estabelecidas já na

civilização helênica. Nesse sentido, constata-se também que o embate elas permaneceu latente por muitos séculos e só eclodiu na abertura da época moderna. Ora, isto enseja imediatamente a questão de saber que características específicas da sociedade antiga criaram as condições para o surgimento de tais modos de pensamento, os quais se caracterizaram desde o início por serem racionais.

O que a vida social da polis grega produziu de tão marcante, inovador e excepcional no plano das categorias e, assim, das concepções de mundo, que foi capaz de pautar o andamento da história por tanto tempo? Ela produziu – indo direto ao ponto – as figuras básicas da razão que comandaram todo o desenvolvimento da civilização ocidental. Posto isto, as questões que ficam para serem esclarecidas são duas: saber que figuras são estas e como elas apareceram. No caminho para respondê-las examinam-se aqui, primeiro, certas teses de Vernant.

Baseando-se em importante estudo realizado no começo do século XX², que contestou o chamado milagre grego, ou seja, que os primeiros filósofos da antiguidade descobriram o pensamento racional *ex-nihilo*, Vernant defende vigorosamente a tese de que este pensamento retoma e prolonga os mitos cosmogônicos. As cosmologias helênicas, iniciadas pelos filósofos jônicos, buscam também, segundo ele, respostas para a questão de saber como um mundo bem ordenado pode surgir do caos. Assim, os princípios elementares desses primeiros pensadores, que vêm à luz quando se passa a conferir naturalidade ao mundo – os seus elementos deixam de serem identificados com os deuses olímpicos –, não escondem inteiramente a sua natureza de “potências ativas, animadas e imperecíveis, sentidas ainda como divinas”.

A idéia de cosmos, portanto, não foi inventada no alvorecer da civilização ocidental, mas foi herdada das tradições mitológicas que precederam ao seu nascimento, mesmo se originalmente não estivesse associada à idéia de ordem tal como veio estar na metafísica ocidental. Os primeiros surtos do pensamento racional, ademais, não ocorreram conforme os cânones da ciência moderna: eles não nasceram da investigação da natureza, não partiram de hipótese ou conjecturas explicativas dos fenômenos, não se valeram da experimentação. Diferentemente surgiram. No chão florescente da Hélade e naqueles tempos primaveris, quanto acontece a mudança crucial que dá origem à civilização ocidental, a filosofia nascente apresenta, ou melhor, “transpõe, numa forma laicizada e em um plano de pensamento mais abstrato, o sistema de representação que a religião elaborou” (Vernant, 1990, p. 350-351).

Como se sabe, distinguem-se usualmente três momentos no alvorecer do pensamento filosófico. O primeiro deles, com os jônicos, os itálicos, os pluralistas, os ecléticos, os atomistas etc., é naturalista porque se volta do divino para o terreno. Em seqüência, com os sofistas e Sócrates, com a descoberta do homem, vem o momento da filosofia moral, numa indicação de que os tornam-se capazes já de fazer nítida separação entre sociedade e natureza. Finalmente, é preciso distinguir o momento platônico e aristotélico em que a filosofia toma consciência plena do seu caráter de metafísica, vindo a distinguir claramente o sensível do supra-sensível, procurando fundamentar o primeiro no segundo.

De qualquer modo, se há certa continuidade entre os mitos originários e a filosofia nascente, o que faz com que esta última se destaque do seu passado, ganhando identidade própria? Abordando essa questão, Vernant afirma primeiro que a filosofia não faz mais do que racionalizar o mito, para perguntar em seqüência pelo significado de tal mudança. O que afinal acontece de tão extraordinário no modo de pensar mais elaborado dos gregos antigos? Para ele, é notável que a compreensão de mundo, a partir

² Vernant cita, especificamente, *From religion to philosophy: a study in the origins of western speculation* de Francis M. Cornford, publicado em 1912.

do século VI a. C., venha sofrer uma inflexão, pois deixa de fluir por meio de uma narrativa que expõem a gênese da ordem cósmica a partir dos enlaces matrimoniais, das aventuras e das lutas de personagens divinas, as quais se encontram associadas aos elementos mais assustadores da natureza. É preciso lembrar aqui que a mitologia confunde a natureza e a sociedade e as concebe como uma totalidade engendrada pela ação de deuses diversos que se confundem com as forças naturais. Ora, o caráter antropomórfico desse modo de pensar é evidente. É isto o que elucida Vernant:

Na mitologia, “a explicação do devir assentava na imagem mítica da união sexual. Compreender era achar o pai e a mãe: desenhar a árvore genealógica. Mas, entre os jônios, os elementos naturais, tornados abstratos, já não se podem unir por casamento, à maneira dos homens. Assim, a cosmologia não modifica somente a linguagem, mas muda de conteúdo. Em vez de descrever os nascimentos sucessivos, definiu os princípios primeiros, constitutivos do ser. Da narrativa histórica, transforma-se em um sistema que expõe a estrutura profunda do real” (Vernant, 1990, p. 356).

Ao nascimento do pensamento racional, a totalidade deixa de ser resultado de acontecimentos fantásticos, ao mesmo tempo familiares e sobrenaturais, que acontecem num tempo primordial. E passa a ser concebida, doravante, como algo dotado de unidade, bem organizado em si mesmo, fisicamente metafísico, que subsiste por si mesmo na eternidade. Os primeiros filósofos, para compreender a ordem cósmica, procuraram a solução de um problema formulado explicitamente. Eles pretenderam explicar a totalidade das coisas, ou seja, toda a realidade, por meio da descoberta de princípios primeiros a ela inerentes. E o fizeram de um modo que ficou conhecido como teórico ou contemplativo porque buscavam, supostamente, a verdade por si mesma, sem a interferência de fins utilitários. Nesse desiderato, os primeiros filósofos se defrontaram com o problema do devir, da transformação de todas as coisas sensíveis, para procurar resolvê-lo de modo naturalista. Para tanto, ousaram fazer uma crítica da concepção de mundo físico herdada das visões cosmogônicas, depurando-a de todas as suas figurações míticas. Como se sabe, a partir de Platão, uma solução para o problema é encontrada fazendo plena distinção entre o sensível (reino do devir e da contradição) e o supra-sensível (reino do ser idêntico, ingênito e imutável). Por meio dessa separação de planos, em consequência, a mudança em geral passa a ser apreendida como mera aparência que esconde uma realidade primeira que é estável, permanente e sempre idêntica a si mesma.³

Duas questões sobressaem quando se busca entender de maneira mais profunda essa formidável transformação no modo de apreender o mundo, acontecida na Grécia Antiga – eis que ela pôs as bases e assim condicionou, como se sabe, todo o desenvolvimento da civilização ocidental daí em diante. A primeira delas diz respeito às condições históricas específicas que a tornaram possível. E a segunda, mais difícil, concerne compreender a própria constituição das categorias que permitiram o nascimento e o crescimento desse modo de pensar que ficou conhecido como metafísico.

³ Pensar a realidade em duplo plano, como mostra Vernant, não é estranho à mitologia; eis que esta apreende já o existente como mundo visível e como algo gerado divinamente num tempo primordial. Por isso, ele pode dizer que, na forma da filosofia, “o pensamento racional parece retornar ao mito” (Vernant, 1990, p. 357), mesmo se o seu enfoque vem a ser abstrato e estrutural.

As transformações sociais que se observaram na Grécia Antiga – e Vernant acentua fortemente esse ponto, aliás, acompanhando Thomson⁴ – não originaram uma monarquia reguladora, burocrática e despótica de tipo oriental. Diversamente, com o surgimento da cidade-estado gestou-se objetivamente, ao mesmo tempo, uma sociabilidade complexa, formada por vários pólos concorrentes, e novas formas de organização social e política em que a soberania assumiu feições democráticas (Vernant, 2010, p. 78-88). Como se sabe, a estrutura social da cidade-estado era formada por proprietários de terras, camponeses, escravos e metecos, ou seja, pelos imigrantes que exerciam o artesanato, o comércio, etc. A vida política, exercida apenas pelos cidadãos, era ativa na formulação das normas jurídicas e na administração dos interesses em conflito. A vida social envolvia não apenas uma economia doméstica, mas também uma economia mercantil em desenvolvimento (Vernant, 2010, p. 7-23). Vernant nota que, conforme se configura a cidade-estado, o poder real perde o seu vínculo como os poderes divinos, formando-se ao mesmo tempo uma sociedade laica que passa a ser habitada por novos personagens sociais. Dizendo a coisa diretamente, os antigos magos são substituídos pouco a pouco pelos filósofos e os súditos daqueles que ocupavam a posição de rei-deus na velha greicidade se transformam em cidadãos.

Há, pois, segundo Vernant, uma concomitância entre o nascimento do filósofo e o aparecimento do cidadão nessa civilização mediterrânea. Ele menciona, então, que se na polis, no plano das formas sociais, acontece uma separação entre sociedade e natureza (agora despida do seu invólucro mítico), no plano do pensamento, ao mesmo tempo, ocorre uma separação entre a reflexão racional e a religião herdada. A correspondência dessas transformações é notável. À medida que a organização social se destaca da ordem cósmica com o advento da cidade-estado, essa própria organização se afirma como um nexo de instituições que subsistem ou mudam em função das próprias ações humanas. É evidente, nesse caso, que as instituições passam a ser objeto de questionamentos, discussões apaixonadas e, eventualmente, de lutas fratricidas. A luta pelo poder torna-se fortemente mediada pela palavra, o que reclama de imediato o aprimoramento da capacidade de argumentação. Os filósofos nesse ambiente não aparecem como meras bolhas que flutuam acima da efervescência social. Ainda que não exerçam as atividades políticas diretamente, diante da agitação que assola o meio social e das práticas pouco dignificantes dos legisladores e dos poderosos, são chamados a pensar sobre os fundamentos de uma ordem social harmônica e bem constituída. Vernant observa, então, que a reflexão filosófica, mesmo se desenvolvendo num plano de alta abstração, está relacionada com a atividade prática da legislação e do exercício do poder.

Eis aí, pois, as condições sociais e políticas permitiram o desenvolvimento do pensamento racional na Grécia Antiga. Porém, onde os primeiros filósofos encontraram os materiais semânticos que lhes permitiram pensar metafisicamente o mundo? Onde vieram os conceitos de ser, essência, substância, etc. que fundaram o discurso altamente elaborado de Platão e Aristóteles, para mencionar apenas os dois maiores pensadores da antiguidade?

Sobre essa questão, Vernant cita e contesta a tese de George Thomson segundo a qual esses conceitos da filosofia grega estão radicados na forma mercadoria. Na verdade, o historiador inglês, por exemplo, sustenta que o conceito de ser puro, o qual aparece já em Parmênides, “é um reflexo mental do trabalho abstrato incorporado na mercadoria” e que a idéia de “razão pura, que rejeita toda qualidade, é um conceito fetichista que reflete a forma monetária do valor” (*apud* Vernant, 1990, p. 369). O autor

⁴ Trata-se do historiador helenista, George Thomson, autor que publicou os seus *Studies in ancient Greek society*, em 1955.

de *Mito e pensamento entre os gregos*, entretanto, resiste à aceitação dessa tese porque encontra no próprio Marx a afirmação de que o trabalho só se torna verdadeiramente substância do valor no capitalismo, quando as trocas se tornam generalizadas e elas estão submetidas à lógica do capital. Lembra, então, que o defensor por excelência dessa teoria comenta o fato de Aristóteles ter tratado o valor de troca meramente como um expediente prático da vida cotidiana, justificando o relativo acerto dessa tese pelo fato de que nas condições da sociedade grega não era possível ainda pensar a posição da identidade dos trabalhos. Pois, ela estava fundada no trabalho escravo, ou seja, numa relação de produção que se garante por meio da desigualdade dos homens e de suas forças de trabalho.⁵

Vernant nota que no pensamento dos naturalistas, ou seja, dos primeiros filósofos gregos, o conceito de “ser” se aplica centralmente à pluralidade das coisas. À medida que a natureza é destacada do mundo divino, passando a ser encarada de modo positivo como mundo físico (*physis*), começa-se a tomar por verdadeira realidade tudo aquilo que é visível, ou seja, a multiplicidade concreta das coisas. Ao contrário, com Parmênides e os eleatas, o “ser” passará a designar algo singular, imutável e único, não mais visível, mas apenas inteligível. O texto do próprio Vernant é aqui imprescindível:

“Essa mudança de vocabulário, traduz o aparecimento de uma nova noção de “ser”: não designa mais as coisas diversas que a experiência humana apreende, mas o objeto inteligível do *logos*, quer dizer, da razão, exprimindo-se através da linguagem, conforme as exigências próprias da não-contradição. Essa abstração de um “ser” puramente inteligível, excluindo toda pluralidade, a divisão, a mudança, constitui-se em oposição ao real sensível e ao seu perpétuo devir, mas não contrasta menos com uma realidade do tipo da moeda, que não só comporta a pluralidade, do mesmo modo que as coisas da natureza, mas implica mesmo, em princípio, uma possibilidade indefinida de multiplicação. O “ser” de Parmênides não pode assumir a forma de moeda nem tampouco é suscetível de devir” (Vernant, 1990, p. 371).

Dito de outro modo, o “ser” de Parmênides, conceito que vai ser fundamental para o desenvolvimento de toda a metafísica posterior, opõe-se a toda realidade que se afigure como plural e que tenha de algum modo movimento. Não pode, portanto, ser identificado nem com as coisas meramente físicas nem com as coisas que o dinheiro compra (bens), nem com o próprio dinheiro (o bem, por excelência). Advém, ao contrário, da busca desesperada, ao mesmo tempo social e política, de um fundamento seguro, de um princípio de permanência e estabilidade, diante da crise da passagem das cosmogonias às cosmologias, com a ascensão da cidade-estado. Para os gregos pós-homéricos continua sendo necessário explicar a emergência da ordem cósmica, mas agora os homens não confiam mais nas fórmulas mitológicas da religião herdada que apresenta o existente como resultado de processos de gênese, de luta de opostos e do conflito de sentimentos. “A doutrina de Parmênides” – diz Vernant – “marca o momento em que é afirmada a contradição entre o devir do mundo sensível... e as exigências lógicas do pensamento” (Vernant, 1990, p. 372). Eis que o pensamento grego emergente como filosofia caracteriza-se, por um lado, pela recusa de explicar os fenômenos do mundo por meio do sobrenatural e do maravilhoso e, por outro, pela recusa, ainda mais forte, da argumentação ambivalente, do discurso antitético que não

⁵ A questão implicada nessa discussão é bem complexa. De qualquer modo, ela foi bem esclarecida por Ruy Fausto: antes do capitalismo, diz ele ao final de um texto bem minucioso que trata dela, o valor não está posto, mas pressuposto (Fausto, 1983, p. 109-114).

esconde as antilogias. Daí que tenha se desenvolvido pela procura de “uma de coerência interna, por uma definição rigorosa dos conceitos, uma nítida delimitação dos planos do real, uma estrita observância do princípio da identidade” (Vernant, 1990, p. 373).

Não há, pois, nenhuma Razão que nasce por meio de um Milagre. Não, o pensamento racional nasceu num solo social e político determinado e este veio a ser, em resumo, a cidade-estado, instituição responsável por constituir e espalhar um novo modo de civilização na região do mediterrâneo. Nasceu aí... mas este nascimento não pode ser apreendido simplesmente no esquema aristotélico da potência e do ato, ainda muito esquemático para descrever aquilo que foi posto pelo melhor do pensamento grego. Ele também não pode ser compreendido meramente, como lembra Vernant, como um simples reflexo do social e do político. Muito menos pode ser associado com o rodar de um algoritmo altamente complicado, mesmo apelando em última instância para a existência de um deus-computador.

Trata-se, isto sim, de um processo de emergência em que a razão se põe por meio de um processo complexo atravessado por elementos criativos que se originam da busca de coerência, de analogias, de negações determinadas etc. Eis que ela própria, em seu curso, tem de criar os conceitos que antes não existiam enquanto tais; tem de se construir como racionalidade de um modo que também não existia já construído. Ora, como não é possível trabalhar a partir do nada, onde a razão em processo de constituição encontra, então, os materiais semânticos que precisa para se desenvolver? A pergunta foi feita e a resposta se segue: para Vernant, os pressupostos do pensamento racional encontravam-se já no mundo da vida social e cultural dos gregos, a saber, no repositório de significações sempre renovado que surge na interação dos homens com a natureza e entre si mesmos. Também se pode dizer, agora repetindo o próprio autor da tese, que a razão, ela própria, estava imanente na linguagem. As categorias estavam pressupostas, mas precisaram ser postas; a razão estava imanente, mas teve de ser exposta.

O mundo da vida é também a fonte principal da física aristotélica que, como foi antes dito, está numa relação de proximidade e continuidade com a metafísica de mesma procedência. Eis que, no caso de Aristóteles, é no mundo sensível que o pensamento racional inicia a busca dos fundamentos primeiros de todo o existente. E ele os encontra na substância, também na matéria visível, também nas formas que são apenas inteligíveis. Ademais, fechando o círculo da argumentação, é bem sabido que a física aristotélica está centrada na compreensão racional da natureza e que o faz fiando-se nos elementos qualitativos que se apresentam na experiência cotidiana. Porém, não há dúvida que a cultura e mesmo a filosofia grega sofreram ainda a influencia de outra linguagem que, desde o início, manifesta-se como sistemática: a linguagem da mercadoria e do dinheiro. Para entender como essa linguagem social se plasma na linguagem da matemática, como condiciona o desenvolvimento da lógica e como, na época moderna, passa a estruturar a ciência moderna em sua variada arquitetura, é preciso examinar as teses de outro autor. Na postulação das exigências lógicas do raciocínio, o próprio Vernant, referindo-se ainda ao desenvolvimento do próprio pensamento na Grécia Antiga, não deixa de acentuar que “a reflexão matemática desempenhou, sob este aspecto, um papel decisivo” (Vernant, 1990, p. 372).

Razão e dinheiro

A tese central de Sohn-Rethel nutre-se de um fato iniludível: o dinheiro é mesmo uma fonte importante de síntese social que se fez presente na história de ontem e de hoje – ainda que nem sempre com a mesma importância. Eis que tem contribuído para a

reprodução, a conservação e mesmo a renovação das sociedades historicamente constituídas desde os primórdios da economia cidadina grega – e mesmo antes – até o capitalismo contemporâneo, seja no plano da sociabilidade concreta seja no plano dos modos de pensamento.

Como tal, a sua tese tem uma chave de entrada. Eis que a sua porta principal só se abre quando se tem em mente que o dinheiro é um meio de travar relações sociais que se define por capacidade inerente de fazer abstrações. A sua função na esfera mercantil vem a ser servir como equivalente de qualquer outra mercadoria e, por causa disso, foi nomeado adequadamente de equivalente geral por Marx. O dinheiro tem sempre uma aparência material – ouro, prata, papel, etc. –, mas ele é em essência imaterial. Em sua exterioridade mostra-se como coisa. Mas ele é, na verdade, uma forma social que funciona nos mercados igualando formalmente os valores de uso de todas as mercadorias. Mais do que isso, vem a ser uma forma social enigmática porque, por fazê-lo, apresenta todas as mercadorias como portadoras de valores intrínsecos, por meio dos valores de troca. Tais valores intrínsecos portados pelas mercadorias são, assim, abstrações reais, mesmo se não são considerados como cristalizações de trabalho abstrato e socialmente necessário.

Como meras coisas, a mercadoria e o dinheiro são sensíveis. Como portadores de valores intrínsecos, mostram-se supra-sensíveis ou metafísicos. Em consequência, como coisas sociais de gênero próprio, no dizer de Marx, vêm a ser coisas sensíveis supra-sensíveis. Em virtude da ambigüidade que é constitutiva desses objetos sociais, será necessário distinguir em todo tratamento dessa questão, a linguagem do mundo da vida que concerne aos valores de uso e a linguagem da mercadoria que exprime a igualdade dos valores intrínsecos, contraditoriamente, como igualdade de valores de uso. A primeira veicula aquilo os agentes pensam em face da transação mercantil e a segunda exprime aquilo que eles fazem – mas não o que eles pensam, pois o fazem sem sabê-lo.

Para Sohn-Rethel, este poder de abstração do dinheiro não decorre da substância do valor, isto é, do trabalho abstrato condensado socialmente na mercadoria, mas do próprio modo por meio do qual ele opera no mercado e, assim, permite o travamento de certo tipo de relação social, a relação social de coisas. “A abstração não decorre do trabalho, mas da troca enquanto um modo de estabelecer relações sociais”. Em consequência, “a abstração monetária deve ser propriamente chamada de ‘abstração da troca’” (Sohn-Rethel, 1978, p. 6). Modificando a tese de George Thonson antes referida, a qual fora criticada corretamente por Vernant⁶, Sohn-Rethel foi capaz de reposicionar o dinheiro como fonte de síntese social e, assim, de coerência e de racionalidade, a qual já estava presente na Grécia Antiga.

Indo agora diretamente ao ponto fulcral de sua tese é preciso apresentar a proposta teórica de Sohn-Rethel: ela conecta audaciosamente a forma dinheiro a certas estruturas conceituais que apareceram já nos primórdios da ciência moderna. Mas não apenas a estas, mas também, tal como se mencionou anteriormente, às da velha

⁶ Para Sohn-Rethel, o valor da mercadoria é uma categoria anti-diluviana, ou seja, ela é anterior à categoria de substância do valor, lógica e historicamente. A seguinte consideração de Sohn-Rethel é iniludível a esse respeito: “É por meio da troca que a abstração abrange o trabalho, fazendo dele ‘trabalho humano abstrato’” (Sohn-Rethel, 1978, p. 6). A categoria de substância-valor, enquanto elemento da realidade social, só vem a ser posta no capitalismo, quando a forma mercadoria passa a abranger a força de trabalho. Antes, na economia escravista grega em consideração, ela apenas podia estar pressuposta, existindo aí como possibilidade real. E isto se pode afirmar porque uma economia mercantil de certo porte já se fazia presente nos interstícios da sociabilidade aí dominante, a qual estava baseada, com bem se sabe, na propriedade da terra. Não se pode esquecer que, por necessidade do comércio, os gregos foram os inventores da moeda cunhada.

metafísica. Segundo ele, quando esse ato de abstração social vem a ser adequadamente analisado, ou seja, quando ele é decomposto em seus elementos constituintes, desvelam-se também certos elementos cognitivos que se mostraram centrais na constituição dos modos racionais de pensar que cresceram a partir da Grécia Antiga. Dessa maneira, sintetizando os resultados de seus estudos, Sohn-Rethel chega a fazer uma afirmação bem forte: “enquanto elementos conceituais, essas formas são princípios básicos de pensamento tanto da filosofia grega quanto da ciência moderna” (Sohn-Rethel, 1978, p. 6).

É preciso, pois, examinar como Sohn-Rethel analisa a transação mercantil e como encontra aí, desse modo, as categorias abstratas do entendimento. Para entender a sua análise em seus meandros e como um todo, entretanto, é necessário seguir uma volta completa de considerações.

A primeira nota característica da troca de mercadorias é que, ao acontecer, ela abre uma brecha existencial no mundo da vida dos participantes da troca. E essa brecha ela não é fortuita, mas necessária, pois vem a ser uma condição necessária para que aconteça mais um elo na cadeia interminável das transações mercantis. É evidente que a formação contínua desses elos, por sua vez, vem a ser condição para que se realize a síntese social característica desse modo de forjar senão a sociedade como um todo, pelo menos uma sua base. Trata-se de uma brecha porque o ato da troca, como um momento singular de um sistema de trocas, exclui de si mesmo o ato de uso do bem transacionado como mercadoria, ato este que vem para satisfazer necessidades de uma (ou mais do que uma) determinada pessoa. Ademais, conforme se abre um hiato em seu mundo da vida, o participante da troca se duplica em consumidor (por exemplo) e em guardião da mercadoria.

O consumidor enquanto tal é uma pessoa determinada com um mundo da vida determinado. Também o ato da troca requer a participação de pessoas, mas não nesta condição específica, mas sim como pessoas transvertidas em não-pessoas, ou seja, agentes que atuam como personificação das coisas. Como se sabe, a troca requer uma estranheza recíproca dos participantes: para que se efetive é preciso que cada um atue como dono de mercadoria e, nessa condição, concorde tacitamente em tratar o outro do mesmo modo. Assim alienados, como proprietários privados, os homens entram numa rede sistêmica que integra o mercado e a produção para o mercado; as pessoas enquanto tais, por estarem excluídas da esfera mercantil, tornam-se então seres independentes entre si que buscam a própria satisfação. A dependência social não ocorre aí por meio de relações sociais diretas, mas por meio das transações mercantis, as quais, em conjunto, formam a trama constitutiva do sistema econômico como um todo.

Segundo Sohn-Rethel não é verdade que a propriedade privada seja uma pré-condição para a troca. Para ele, a relação de propriedade não tem precedência lógica sobre a relação de troca. Pois, o reverso disto é que precisa ser afirmado, isto é, que a primeira existe em função da segunda. Deve-se ter presente, portanto, que a propriedade privada é posta como instituição para que o uso dos bens e a troca de mercadorias se mantenham existencialmente separados. E essa separação é requerida pelo próprio mecanismo da troca enquanto veículo da síntese social. Ora, esse sistema de recíproca interdependência se reproduz por meio de um processo cego em que os realizadores não sabem o que realizam. O que se confirma no fato de que a troca não depende centralmente do uso da linguagem; ela não ocorre em geral em virtude de um acordo comunicativo. Os agentes da troca atuam, no dizer de Sohn-Rethel, como “solipsistas práticos”. Segundo ele, “o solipsismo prático dos proprietários de mercadorias não é outra coisa que a contrapartida da propriedade privada como base das relações sociais” (Sohn-Rethel, 1978, p. 42).

Quando essa brecha no mundo da vida das pessoas se multiplica até certo ponto com o desenvolvimento da sociedade, isto cria necessariamente um novo mundo para elas. Agora, elas terão de freqüentá-lo. Pois, as coisas produzidas têm doravante de se apresentar numa esfera social separada e tornada autônoma em relação ao mundo da vida das pessoas. E cada uma dessas coisas terá de aparecer aí como propriedade exclusiva daquele que foi devidamente transformado em participante do mercado, na condição socialmente obrigatória de solipsista prático. Note-se, agora, que esse mundo não fica completo até que venha existir aí o dinheiro como equivalente geral das mercadorias, representação abstrata de sua permutabilidade indefinida. E o dinheiro não é apenas uma coisa abstrata, mas também um paradoxo realmente existente: pois “é uma coisa que executa uma função socialmente sintetizadora sem que o homem [– aquele que lhe dá o necessário suporte para que exista –] a compreenda” (Sohn-Rethel, p. 45).

A separação entre uso e troca é um processo de abstração cuja reprodução infundável depende dos agentes que se posicionam como agentes econômicos: é preciso que eles compareçam diuturnamente aos mercados para vender e para comprar. Ao fazê-lo, essa abstração acontece sem que eles tenham consciência disso. No dizer de Marx, que eles o fazem, mas não o sabem. Note-se, agora, que a abstração produzida pelo hiato da troca é necessariamente acompanhada de outra. Pois, nessas novas circunstâncias, cada coisa não vale mais por aquilo que lhe confere valor de uso, mas apenas por aquilo que devém do operar constante da lógica do sistema mercantil. Para que a troca aconteça dois valores de uso diversos têm de ser igualados e essa igualação em ato atribui às coisas trocadas um valor intrínseco. Segundo Sohn-Rethel, as coisas são igualadas porque são trocadas, não porque tenham valores prévios que lhes sejam inerentes.⁷ O valor intrínseco nasce da troca e é, sem dúvida, algo metafísico. Mas se tem aqui uma entidade metafísica que não foi criada pelo pensamento do homem, mas que se originou de relações sociais indiretas, ou seja, de relações sociais de coisas.

É preciso lembrar agora que o dinheiro cunhado se fez presente na vida dos gregos comuns como coisa sensível sobretudo, mas, ao fazê-lo, apresentou-se também como coisa supra-sensível já para alguns dos primeiros pensadores da Grécia Antiga. E, assim, se constituiu num modelo objetivo para certas elevações mentais, caracteristicamente racionais, postas por meio da reflexão filosófica aí verificada. Note-se que o valor intrínseco em sua pureza original não tem qualquer qualidade em si mesmo, apresentando-se ao bom entendedor como algo adimensional. E, por isso, ele oferece um modelo que permite pensar a quantidade abstrata pura, a qual passa a figurar na aritmética grega, após um processo de depuração que durou um ou dois séculos, na forma dos números cardinais abstratos. Observe-se que a relação de troca, que põe a existir implicitamente tal quantidade abstrata na vida social, torna possível pensar abstratamente, desse modo, a relação de ordem (igual, maior ou menor) entre grandezas quaisquer, assim como, também, a relação de medida. E assim se pode entender uma primeira conclusão importante de Sohn-Rethel, qual seja, a de que “o postulado da equação de troca abstrai a quantidade de uma forma tal que constitui um fundamento do livre raciocínio matemático” (Sohn-Rethel, 1978, p. 47)⁸.

⁷ Com o desenvolvimento do modo de produção capitalista, que vem superar a economia mercantil que existia incrustada nos modos de produção escravista e feudal, segundo Marx, o valor ganha substância, tornando-se, por força de um processo inconsciente, trabalho abstrato. Só então, ademais, se pode falar em magnitude do valor determinada pelo tempo de trabalho socialmente necessário. Mas, mesmo assim, a chamada lei do valor, mesmo quando não é impedida por outras circunstâncias da produção de mercadorias, nunca vale para cada troca isolada, mas só em média.

⁸ Como “prova” de suas afirmações, Sohn-Rethel lembra que Pitágoras, com sua vocação para a matemática, teve uma participação importante na invenção da moeda cunhada em Crotona, para onde imigrou de Samos, por volta de 540 a. C. Como será visto, depois, esta “prova” é bem problemática.

A equação de troca também alimenta outras características igualmente centrais do modo matemático de pensar, em particular a maneira altamente abstrata pela qual aí se concebe o espaço e o tempo.

Como se sabe – e o autor aqui discutido também enfatiza esse ponto –, as noções de espaço e tempo na esfera do mundo da vida nunca se separam das determinações qualitativas. Tratando do significado dos valores de uso, sabendo que eles são condições eternas da vida humana na face da terra, nota que eles sempre aparecem para os homens como coisas datadas e localizadas. Por exemplo, nas relações milenares do homem com a natureza, a produção ocorre sempre num tempo e num espaço qualitativamente específicos, encontrando-se inseparavelmente ligados às colheitas, às estações do ano, às condições climáticas, etc. Ora, a troca de mercadoria, em virtude de seu próprio caráter, requer necessariamente a abstração de todas essas determinações. As mercadorias, enquanto objetos que se prestam às trocas econômicas, não só permanecem imutáveis durante toda a sua existência mercantil, mas, nessa condição, existem e só podem existir numa espacialidade e temporalidade puramente abstratas. Assim, o tempo e o espaço em que ocorrem as trocas caracterizam-se pela continuidade e pela homogeneidade, ou seja, têm as mesmas determinações abstratas que distinguem o saber matemático. Seja o espaço concebido pela geometria seja o tempo calculado pela aritmética. E, nesse sentido, a tese de Sohn-Rethel vem dizer, novamente, que a abstração social real sustenta a abstração do pensamento que se eleva do solo social e se purifica na matemática.

“O tempo e o espaço tornados abstratos por meio do impacto da troca de mercadorias estão marcados por homogeneidade, continuidade e vacuidade de todo conteúdo material e natural, visível ou invisível (o ar, por exemplo). A abstração da troca exclui tudo o que tem história seja esta humana ou mesmo natural. A realidade empírica dos fatos e dos eventos, cujas descrições apontam para momentos temporais e para localizações espaciais perfeitamente distinguíveis entre si, desaparece como tal. O tempo e o espaço assumem, então, aquele caráter de universalidade isenta de tempo histórico que se pode encontrar na abstração da troca como um todo e em cada uma de suas características” (Sohn-Rethel, 1978, p. 49).

Nesse caminho, Sohn-Rethel, procurando subsidiar a sua tese de que o dinheiro fundamenta também a metafísica antiga, faz um esforço para encontrar na abstração mercantil os fundamentos de outras categorias tidas por transcendentais, tais como substância, atomicidade e causalidade mecânica. Não há necessidade de acompanhá-lo nesse empenho, pois Vernant mostrou suficientemente que as próprias noções de espaço e tempo encontradas na metafísica antiga não coincidem com aquelas que se cristalizaram na própria matemática grega.⁹ Enquanto que o espaço e o tempo implícitos na matemática são contínuos, infinitos e homogêneos, o espaço e tempo considerados na metafísica, em suas variações, são sempre descontínuos, finitos e heterogêneos. Enquanto que os dois primeiros conceitos podem ser pensados quantitativamente, os dois últimos encontram-se sempre determinados qualitativamente.

Aqui, portanto, tendo em mente esse rol de considerações, adota-se uma tese mais prudente, assumindo apenas que os elementos conceituais da troca de mercadorias permitiram a construção da matemática grega enquanto um saber caracteristicamente abstrato e que tende ao formalismo (mesmo se nunca chegou a realizá-lo plenamente).

⁹ Ver, por exemplo, o capítulo *A organização do espaço em Mito e Pensamento entre os Gregos* (Vernant, 1990, p. 149-227).

Após terem sido cristalizados aí como formas puras, primeiro de modo implícito (no pensamento dos pitagóricos), mas depois explicitamente (no pensamento de Platão, por exemplo), é que eles puderam penetrar na filosofia grega. Todavia, a infiltração da racionalidade da matemática nessa esfera, como bem sabe, não ocorreu sem resistências, as quais se mostraram nitidamente mesmo nos primórdios. Já a reflexão filosófica entre os gregos ora tratou a matemática como um modelo superior de racionalidade ora a rebaixou diante um modo de pensar que valoriza acima de tudo os raciocínios qualitativos. É bem sabido que isto ficou gravado na história da filosofia por meio das divergências clássicas entre Platão e Aristóteles a esse respeito.¹⁰

Note-se, agora, que esse dilema atravessou toda história do pensamento racional desde o momento inicial na antiguidade até os dias de hoje. E ele autoriza a pensar que a razão nascida na Hélade não é uma, mas se configura ela própria como uma díade.

Dualidade da razão

Como foi visto antes, ao abrir as questões polêmicas às discussões públicas, a vida sócio-política na cidade-estado punha em vigor uma idéia de verdade como algo que é acessível a todos os interessados e que se impõe entre eles pela força da própria argumentação. Ora, isto entrava em contradição com o hermetismo do saber característico das tradições religiosas. Pois, nessas circunstâncias, para defender uma tese, e para prová-la eventualmente, era preciso submeter-se ao jogo da livre discussão, ao confronto das opiniões contrárias, ao contraditório posto pelo próprio debate no espaço público. Assim se desenvolveu nas circunscrições do mediterrâneo uma razão argumentativa, também chamada de dialética, a qual, como amplamente se reconhece, foi bem caracterizada por Aristóteles.

Essa razão não se baseia nem na coerção imposta por uma demonstração, que é irrefutável, nem se funda numa evidência primeira, que é indiscutível. Diferentemente, trabalha na esfera do “verossímil, do plausível, do provável, na medida em que este último escapa da certeza do cálculo” (Perelman, 1996, p. 1). Para tanto, guia-se por perguntas e respostas adequadas às questões propostas, procede por meio da apresentação de teses e antíteses sucessivas, aceitando argumentos analógicos, quase-lógicos, ontológicos, etc. Busca, assim, encontrar um caminho sempre difícil para a veracidade e, talvez, para a verdade, procedendo de modo prudente – nunca de modo totalmente seguro –, no próprio seio das próprias teses controversas.

Em concorrência com a razão argumentativa, e se misturando com ela, desenvolveu-se também na Grécia Antiga, tal como foi já mencionado, uma razão muito mais exigente quanto aos procedimentos do raciocínio e que tende, mesmo por isso, ao formalismo. Essa razão é antípoda da anterior porque se funda na necessidade e na evidência, as quais, ao serem apresentadas na esfera pública, anulam todo o debate possível. Eis que contrariam já a motivação investigativa, deliberativa e argumentativa que reclama como necessária a institucionalização de uma esfera de debates numa instância da sociedade.

O estudo da matemática na Grécia Antiga se deveu aos pitagóricos que, ao invés de buscar o princípio das coisas em certos elementos naturais como a água, o fogo, o ar

¹⁰ Tais divergências, evidentemente, não podem ser tratadas sumariamente. Mas se pode apontar aqui uma divisão central: enquanto que Platão tratou tais formas como princípios da realidade, Aristóteles as considerou como meros entes de razão. Como se sabe, os princípios da realidade para Aristóteles eram as substâncias e não as formas tomadas como separadas e transcendentais. Em consequência, a matemática foi mais valorizada por Platão do que por Aristóteles.

etc., encontraram-no no número e nos elementos constitutivos do número, ou seja, na conjunção do infinito com o finito, do ilimitado com o limitado (Reale, 2009, p. 79-86). Os pitagóricos não apenas cultivaram a matemática, mas também descobriram que certos fenômenos naturais podiam ser representados por relações numéricas. Assim, por exemplo, se depararam com o fato de que os timbres dos sons nos instrumentos de corda dependiam da grossura e do comprimento das próprias cordas. Ao generalizar esse tipo de procedimento para tudo o que existe na natureza, eles assentaram as bases de uma opinião arraigada e duradoura, qual seja, a de que é sempre possível e adequado, e mesmo imprescindível, traduzir todos os fenômenos em medidas apropriadas para que possam ser compreendidos racionalmente. Essa crença foi obviamente conservada na ciência moderna, tendo aí um papel bastante importante.

Os pitagóricos eram místicos que desejaram encontrar o segredo de todas as coisas nos números e na mensuração. Na origem de tal crença encontra-se, com se sabe, a aspiração de enxergar – formulando, assim, a concepção de cosmos que predominará na filosofia grega – o domínio da harmonia no mundo sensível que, em seu andamento sempre irregular e, às vezes, tumultuoso, sempre parece contradizê-lo. Note-se, porém, que os números não eram entendidos por eles como abstrações (apenas com Aristóteles, no século IV a. C., eles foram apreendidos como entes de razão), mas como coisas reais que tinham certa materialidade. É bom lembrar aqui que a matemática grega – ou seja, a geometria e aritmética – foi sistematizada como um conjunto de saberes abstratos nos *Elementos* de Euclides, apenas no século III a. C. Já aí adquiriu a sua forma doravante característica de se apresentar como um saber seguro e certo que se desdobra por meio de definições, teoremas e provas.

A influência das concepções pitagóricas é evidente na filosofia de Platão que se encontra atravessada do começo ao fim, como se sabe, pela aspiração de demonstrar a existência de uma realidade supra-sensível, transcendente e inteligível, capaz de fundar a realidade sensível. Isto, este autor tão importante na conformação de certos modos de pensar característicos da civilização ocidental procurou desenvolver buscando princípios primeiros e supremos na chamada teoria das idéias – de cada coisa existe um gênero e uma essência em si e por si –, que se encontra inspirada, sem qualquer sombra de dúvida, na performance extática das formas idealizadas da matemática (Reale, 2007, p. 61-82). A vinculação da teoria das idéias com as teses pitagóricas, por sua vez, fazia parte das doutrinas esotéricas do próprio Platão, as quais ele não expunha por escrito, mas as apresentava oralmente, fazendo concessão ao hermetismo, apenas no círculo dos iniciados (Reale, 2007, p. 83-89). Deve-se notar, entretanto, que esse filósofo idealista não se interessava pela teoria dos números como pesquisador da natureza, mas estritamente como metafísico e como fundador de uma cosmologia. De qualquer modo, as concepções de Platão se encontram, ainda que esmaecidas, no fundo da ciência moderna – Koyré menciona, por exemplo, que Galileu se considerava um herdeiro do platonismo (Koyré, 1943b, p. 425-428).

Operando no interior da linguagem da matemática, a razão demonstrativa desde os primórdios não oscilava entre teses contrárias ou contraditórias, não se esmerava nas controvérsias, mas procedia já de modo impávido, reto e seguro, apresentando os seus resultados de modo apodítico. Conforme essa figura da razão, para que a verdade fosse alcançada na argumentação, exigia-se do pensamento que não incorresse em qualquer incoerência e que abominasse toda contradição. Não bastava que a argumentação estivesse afastada das figurações míticas, mas dela se exigia que expusesse o pensamento de modo a torná-lo inteiramente transparente a si mesmo. Por isso, em sua esfera, admitia-se apenas como procedimento discursivo que partisse de definições, de

postulados e de axiomas, seguindo daí, diretamente, aos resultados pelo emprego de regras de inferência exatas, constituindo provas.

Ora, tem-se aqui um legado histórico que nunca perdeu as suas características centrais. Enquanto que a razão argumentativa é dialógica, a razão demonstrativa é monológica. A linguagem da matemática desenvolve-se sempre num mundo de abstrações que se afastam do mundo sensível e que, tomadas em seu isolamento conceitual, afiguram-se possivelmente, então, como entidades meramente supra-sensíveis. Como esfera que assim parece possuir certa superioridade em relação ao mundo concreto, constrói-se então por meio da aplicação exata dos princípios da identidade e da não-contradição, aspirando por pureza e perfeição formais. O que garante valor de verdade às proposições da matemática são os fundamentos supostamente certos e os procedimentos seguros. Ora, não parece haver nada mais evidente do que afirmar da matemática, desenvolvida sempre no mundo dos puros conceitos, das idealidades da razão, que se encontra em oposição ao mundo concreto caracterizado pela variação, pela complexidade e pela mudança. Porém, a supressão impossível dessa oposição vem a ser justamente o propósito do pitagorismo, ancestral de todo pensamento identificante em sua modalidade contrariante do devir. E é essa racionalidade que, tendo nascida na Grécia Antiga a. C. vai dominar na ciência moderna a partir do século XVI d. C.

A linguagem do mundo da vida pode se encontrar historicamente mais ou menos racionalizada, mas isto não depende somente da difusão da racionalidade que se nutre das abstrações inerentes à linguagem da mercadoria. Na Grécia Antiga, no plano da sociabilidade concreta, como anteriormente se viu, havia duas fontes de síntese social: a vida política na cidade-estado e o sistema regulado pelo dinheiro. Em correspondência com essas fontes, pode-se argumentar que surgiram aí duas tendências metafísicas: uma delas que foi construída pelo pensamento filosófico a partir do mundo da vida herdado e a outra que se originou das abstrações objetivas postas pela economia mercantil. No plano conceitual dos modos de pensamento, tal como também se viu, desenvolveram-se, então, uma racionalidade argumentativa e uma racionalidade demonstrativa. Com o passar dos séculos, esta última veio finalmente a preponderar. Com o advento do capitalismo, passou a prevalecer, mais fortemente, na esfera da ciência natural e, mais fracamente, na esfera da ciência social, mas se o seu domínio foi imenso – isto precisa ser lembrado –, nunca foi absoluto e completo.

Deve-se notar, agora, uma implicação importante desse modo de encarar as descobertas de Sohn-Rethel, pois ele não a torna menos, mas mais percuciente para compreender tanto do processo de reprodução societário quanto das estruturas da racionalidade. Ao restringir a influência da linguagem da mercadoria na constituição do pensamento racional, ao se respeitar toda a sua complexidade, isto é, ao relacioná-la em primeiro lugar apenas ao advento da razão matemática, ficam preservadas as duas fontes de síntese social que estiveram sempre presentes no desenvolvimento da civilização ocidental, desde sua origem na Grécia Antiga até o presente momento, na sociedade globalizada. Se, por uma parte, há que se considerar nesse desenvolvimento o papel formador da linguagem da mercadoria, por outra, é preciso ter presente que ela própria só pode cumpri-lo parasitando a linguagem do mundo da vida social e cultural, que é mais básica. De qualquer modo, as depurações da linguagem do dinheiro, havendo se cristalizado na matemática, havendo forjado aí as bases de todo um modo de compreender o mundo, puderam assumir um papel preponderante no advento da ciência moderna, neste saber orientado no sentido instrumental que nasce junto com o capitalismo nos séculos que se seguem ao fim da Idade Média.

Referências Bibliográficas

- Fausto, Ruy – *Marx: Lógica e Política*. Tomo I. São Paulo: Brasiliense, 1983.
- Galvan, Cesare G. – *Moeda e ciência: ensaios sobre a teoria de Sohn-Rethel*. Recife: Ed. do Autor, 2001.
- _____ – *O capital – crítica da Economia Política*. Volume I: tomo 1. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- Perelman, Chaim e Olbrechts-Tyteca, Lucie – *Tratado da argumentação – a nova retórica*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- _____ – *Platão*. In: *História da Filosofia Grega e Romana*, volume III. São Paulo: Edições Loyola, 2007.
- _____ – *Pré-socráticos e Orfismo*. In: *História da Filosofia Grega e Romana*, volume I. São Paulo: Edições Loyola, 2009.
- Sohn-Rethel, Alfred – *Intellectual and manual labor – a critique o epistemology*. Londres: Macmillan, 1978.
- Vernant, Jean-Pierre – *Mito e pensamento entre os gregos*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.
- _____ – *Mito e sociedade na Grécia Antiga*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2010.