

## Duas Críticas Anti-antinômicas ao Debate Objetividade-Subjetividade nos Estudos Organizacionais

**Autoria:** Elcemir Paço-Cunha

### Resumo

Este artigo discute a problemática presente no debate entre objetividade e subjetividade nos estudos organizacionais. Ele apresenta as tentativas de integração entre esses elementos, indicando os pontos específicos nos quais determinados componentes teóricos cumprem a função de mediação e integração. O artigo traz as críticas de Marx e de Nietzsche a essa problemática, indicando, por um lado, a impossibilidade de resolução no plano do intelecto e, por outro, as deficiências de um pensamento bipartido que favorece um ou outro desses dois elementos. Essas críticas também contribuem para, a partir desta dupla dificuldade, alargar as possibilidades dos estudos organizacionais por uma aproximação com a filosofia do “espírito combativo”. Este artigo ainda apresenta tais possibilidades e suas implicações para os estudos organizacionais.

### Produção da antinomia

Um dos problemas centrais nas ciências sociais em geral é a questão da relação entre objetividade e subjetividade. Os contornos gerais desse debate remontam à diferença de posição entre Durkheim e Weber, pois, se o primeiro enfatizou o caráter *sui generis* da sociedade factível e sua força coercitiva sobre a conduta, o segundo pretendia fazer da sociologia uma ciência compreensiva cuja base pode ser apreendida na busca do sentido da ação humana. Na origem do debate já está posta a antinomia objetividade-subjetividade<sup>1</sup>. Não se trata de adquirir uma melhor ou mais clara definição destes elementos. Trata-se antes de reconhecer a persistência da problemática.

Este debate seguiu como uma discórdia entre construtivistas e construcionistas na psicologia social, entre o estrutural-funcionalismo e as teorias da subjetividade (quase idealista) na sociologia, por exemplo. Este debate ainda é persistente, considerando, por exemplo, as intensas discussões no Reino Unido em torno dos argumentos a favor e contra o realismo (e.g. REED, 2005a versus CONTU; WILLMOTT, 2005 versus REED, 2005b). Se por um lado, as estruturas objetivas são sempre convidadas a dar conta dos elementos (históricos ou não) constitutivos da vida em sociedade, por outro, as teorias da subjetividade não tardam a apontar o determinismo presente nas primeiras idéias as quais se negam a “reconhecer” como as coisas da vida humana são criadas e transformadas pela intersubjetividade humana.

De maneira mais precisamente histórica, nos estudos organizacionais ocorreu algo semelhante. As correntes afiliadas ao estrutural-funcionalismo, incluindo as de cunho mais gerencial, empenharam-se na feitura de uma ciência positiva (quase *normal?*), buscando desvendar as relações causais entre variáveis ambientais e organizacionais (e.g. DONALDSON, 1996). Por outro lado, argumentos apontaram, desde o final da década de 1960, os problemas intrínsecos deste tipo de abordagem, especialmente em relação à sua negligência sobre os processos subjetivos e intersubjetivos que medeiam as relações nas e das organizações (e.g. SILVERMAN, 1971).

Os estudos organizacionais não são apenas um campo historicamente contestado como argumenta Reed (1996), mas sobretudo um campo alinhavado com as preocupações que assolam cientistas sociais britânicos, franceses, americanos e alemães. Eis que entre os anos de 1960 e início da década de 1980 se desenvolveu um conjunto de proposições teóricas que, a bem da verdade, tentam superar o problema da antinomia O/S, principalmente, na sociologia. Autores como Berger, Luckmann, Bourdieu e Giddens se esforçam por *integrar*,

cada um a sua maneira e com diferentes conseqüências, os elementos objetivos e subjetivos. Essas idéias entraram por caminhos diferentes e também tortuosos nos estudos organizacionais.

Esta tortuosidade pode ser exemplificada pelo debate acerca dos paradigmas que mesmo hoje é motivo de discórdia. Desde a publicação do livro de Burrell e Morgan (1979) e do artigo de Morgan e Smircich (1980), uma luta intelectual teve início. Não apenas a que questionava a propriedade das idéias contidas na referida obra e também não apenas a que se postou entre os defensores de um e de outro paradigma, cada um apontando os limites do outro e, claro, enaltecendo o seu próprio (um caso especial de *narcisismo das pequenas diferenças*, como viu Freud em outro contexto?). A luta principal é subterrânea, isto é, o processo de tipificação por meio do esquema de Burrell e Morgan que mesmo hoje é persistente e linguagem comum na formação de mestres e doutores em administração. Muitos trabalhos, talvez para evitar retaliações, esforçam-se por indicar tão rapidamente quanto o possível o seu *pedigree* (aliás, é assim que Burrell e Morgan apontaram suas intenções no começo do livro: indicar os *pedigrees* intelectuais). Algumas conseqüências vieram “rápidas”. Por exemplo, Reed (1985) argumentou contra a estratégia “isolacionista” dos paradigmas de Burrell e Morgan, e Alvesson e Deetz (1996) contra a falácia daquele esquema.

No Brasil, alguns trabalhos representam essa tortuosidade. Machado-da-Silva et. al. (2005) argumentam que o *seu* institucionalismo é multiparadigmático porque busca abarcar a agência e a interpretação em suas explanações gerais, fazendo frente ao processo de tipificação e às críticas internas e externas dos últimos anos. Leal (2007) conclama pela conexão entre objetividade e subjetividade como uma possibilidade necessária à análise organizacional. Enquanto que Silva e Rabelo (2007) insistem numa perspectiva complexa que favorece uma visão integrada (quase sistêmica?), Silva e Neto (2006) também insistem radicalmente a favor de uma abordagem epistemológica multiparadigmática, superando os preconceitos acadêmicos e as limitações dos paradigmas isoladamente. Contra a proposta multiparadigmática, Triviños (1987), entre outros, argumentou sobre a pobreza intelectual que isso termina por trazer ao esvaziar o debate acadêmico.

Mas essa tortuosidade não se limitou aos “alargamentos e encurtamentos” epistemológicos, mas também abarcou a constante atividade de classificação das idéias de outros autores. Por exemplo, Misoczky (2003) insinuou que Bourdieu está na intersecção do *continuum* do esquema de Morgan e Smircich (1980), mas Peci (2003) o mantém na “caixa” do paradigma estrutural-radical de Burrell e Morgan, o que põe em questão a sua posição na intersecção, já que tal quadrante supõe tradição estrutural e objetiva.

Enfim, a discussão caminhou para a polarização entre o pensamento multiparadigmático e de sua negação, mantendo o debate posto entre o isolamento e a integração. De um lado, aqueles que argumentam a favor das benesses que o pensamento multiparadigmático traz e, de outro, aqueles que argumentam sobre a sua impossibilidade ou inconsistência. Podemos então sumarizar a problemática da seguinte maneira: a ênfase na objetividade ou a ênfase na subjetividade produziu tentativas de superação dessa “dualidade” ao mesmo tempo em que produziu tentativas de negar a possibilidade da conjugação de postulados filosóficos profundamente divergentes. Entendo que a problemática da O/S é persistente, o que fornece os contornos de sua relevância para o pensamento sobre as organizações, reverberando inclusive nas clássicas oposições: controles objetivo e subjetivo, sobre o corpo ou sobre a mente, poderes real e simbólico, etc.

O espírito que anima o presente trabalho é, portanto, uma crítica às “caixas” paradigmáticas e ao *continuum* entre elas e também é uma crítica à integração e à sua negação. É, assim, uma crítica ao pensamento bipartido e integrado, pois ambos possuem uma mesma problemática onto-genética. Meu objetivo é apresentar elementos das filosofias marxiana e nietzschiana como uma possibilidade de fazer uma reflexão sobre o problema da

O/S sem, contudo, realizar um esforço de síntese entre elas. A questão principal é: este problema pode ser resolvido intelectualmente e, portanto, no plano teórico? Acredito que uma aproximação verdadeira entre a filosofia e os estudos organizacionais é muito mais promissora do que até hoje tem sido feito, à medida que permite colocar a “razão” sobre si mesma ao invés de dar continuidade às “caixas” e às relações entre elas como, aliás, fazem as consultorias (e suas siglas) em relação às empresas. Matrizes e *continuum* apenas revelam que muitos autores dos estudos organizacionais lidam com o pensamento da mesma forma que praticantes lidam com as empresas. É preciso libertar o pensamento sobre as organizações de si mesmo.

Nesse sentido, irei me esforçar por apresentar os elementos centrais de Berger, Luckmann, Bourdieu e Giddens, com cuja ajuda poderemos abarcar os pontos nos quais a idéia *integrativa* se desdobra numa representação dos apelos multiparadigmáticos. Esta idéia não faz referência à interação social ou à intersubjetividade meramente, mas a um elemento de ligação entre os componentes objetivos e subjetivos<sup>ii</sup>. Esta apresentação se justifica porque intento indicar como esses elementos cumprem uma função meramente abstrata e não enquanto uma determinação ontológica. Em seguida, explorarei a problemática do “pensar” e do “ser” a partir das idéias de Marx e de Nietzsche. Considero isso profundamente relevante à medida que parto da constatação de que o debate a cerca da O/S é uma forma de superfície para o problema da relação entre sujeito e objeto, contribuindo também para a reflexão sobre a atividade de investigação na relação entre pesquisador e objetos de pesquisa. Acredito que é importante irmos nessa questão se quisermos produzir questões significativas que façam frente às “caixas” e ao *continuum*. Ao final, indicarei as implicações para os estudos organizacionais. Vale dizer, antes de tudo, que a idéia não é dar substância a qualquer corrente de pensamento nem dar respostas rápidas e superficiais que, aliás, não tenho, mas permitir a possibilidade da reflexão livre das amarras que definem a medida do adequado.

### Três projetos de integração

Da forma como aponte antes, o esforço é por apresentar os elementos que indicam o caráter *integrativo* das idéias de Berger e Luckmann, Bourdieu e Giddens. Parto do princípio de que as obras e os contornos gerais das idéias desses autores são reproduzidas, por assim dizer, na produção acadêmica dos estudos organizacionais. Assim, não é preciso uma ampla exposição delas mas apenas as questões pertinentes ao argumento central neste texto.

O problema da O/S na *Construção Social da Realidade* de Berger e Luckmann talvez seja menos aparente que nas idéias de Bourdieu e Giddens. Esta hesitação é devida a um projeto não tão declarado de superar tal problema se comparado aos outros dois. Contudo, os próprios autores não pestanejam ao declarar que sua “concepção da natureza da realidade social deve muito a Durkheim”, embora com modificações via “introdução de uma perspectiva dialética derivada de Marx e uma acentuação da constituição da realidade social mediante os significados subjetivos derivada de Weber” (2003, p. 31).

É verdade que uma série de outros autores é listada por Berger e Luckmann na preocupação de indicar seu “lugar” em relação à produção intelectual anterior ao seu tempo, mas a posição explicitada pelos próprios autores é esclarecedora no sentido de indicar, de um lado, a perspectiva durkheimiana e toda a tradição que dali se originará e percorrerá os estudos organizacionais, partindo de Parsons (1960) e desembocando em versões do institucionalismo, enfatizando a estrutura em seu aspecto normativo e coercitivo, e, de outro, a perspectiva compreensiva weberiana, passando por Geertz (1989) até influenciar, direta ou indiretamente, autores, como González-Rey (2005), que postulam a subjetividade como uma questão ontológica. O aspecto *integrativo* é proporcionado por uma dialética atribuída à tradição marxista que permite acessar a objetivação das estruturas sociais e seu retorno sobre

aqueles que historicamente e socialmente a constituíram e que continuam construindo por meio de suas interações sociais cotidianas.

Isto implica o reconhecimento, por parte dos autores, de que os indivíduos assumem um papel bastante ativo na construção da realidade que é em si mesma uma expressão da cognoscitividade humana. “Empiricamente a existência humana decorre em um contexto de ordem, direção e estabilidade (2003, p.75)” (...) pois “a ordem social [é] um produto humano, ou, mais precisamente, uma progressiva produção humana. É produzida pelo homem no curso de sua contínua exteriorização” (p. 76). Ela, a realidade, se exterioriza e passa a não depender da própria existência dos sujeitos que a constituíram, de sua consciência ou desejo. Em outras palavras, “as instituições estão aí, exteriores a ele, persistentes em sua realidade, queira ou não. Não pode desejar que não existam. Resistem a suas tentativas de alterá-las ou de evadir-se delas. Têm um poder coercitivo sobre ele, tanto por si mesmas, pela pura força de sua facticidade, quanto pelos mecanismos de controle geralmente ligados às mais importantes delas” (p. 86). É, em algum sentido, um monstro de Shelley. Dessa forma, “experimentam-se as instituições como se possuíssem realidade própria, realidade com a qual os indivíduos se defrontam na condição de fato exterior e coercitivo” (p. 84).

Ainda segundo os autores, no contexto das sociedades modernas e, onde mais frágil for a socialização secundária, maior é a chance, na pluralidade, do aparecimento de formas alternativas, hereges, de definição da realidade. Peritos, profissionais e representantes da ordem “oficial” exercem poder com argumentos teóricos e práticos, não raras vezes com o uso da “polícia” e da força, para manter distante ou absorver as condutas e definições “desviantes” (terapêutica e aniquilamento). Daí em diante, constitui-se um processo social.

Assim, a integração entre O/S pode ser designada, nos termos dos autores, a partir da legitimação da ordem institucional (facticidade pré-teórica) pelo universo simbólico (teórico), dando coerência e sentido total para os membros de uma sociedade, isto é, como um todo integrado, pois se apreende “a vida cotidiana como uma realidade ordenada” (p.38), de forma nômica. Entretanto, os autores assumem que o universo simbólico é oriundo da constante exteriorização humana, mas admitem também o poder da facticidade da vida objetiva na persistência da ordem das coisas. A dialética entre essas esferas da “vida” é menos caracterizada pelo caráter problemático da ordem institucional que do universo simbólico que sustenta aquela e que é originário da exterioridade, da dação humana. Esta linha de pensamento poderia levar à conclusão equivocada de que os autores consideram o mundo como predicado do sujeito, mas não se deve abandonar, como os autores não fazem, a idéia expressa na obra de que este predicado assume facticidade persistente. Ora, a solução da problemática O/S na obra parece ser indicada pela interação humana, pela linguagem e pelos processos de tipificação que ganham destaque, finalmente, nas atividades de socialização que implicam definições gnosiológicas e persistência da ordem institucional.

Diferentemente de Berger e Luckmann, o projeto de Bourdieu em superar os dualismos é amplamente declarado. Dois elementos conceituais, campo (e espaço) e *habitus*, são caros ao autor em seu projeto. O primeiro como uma analogia espacial e o segundo como uma derivação do termo *hexis*.

Bourdieu (2007) explica que a gênese de tais conceitos pode ser encarada como uma tentativa de, no caso do espaço e do campo, fazer uma oposição distintiva entre, de um lado, as idéias formalistas e “marxistas” (Althusser) e seu entendimento do mundo social sob uma perspectiva produtiva e econômica que sintetiza as relações sociais às relações de produção, e, de outro, as correntes idealistas que negam as relações objetivas do mundo social (tradição idealista). No caso do *habitus*, a tentativa é também de fazer uma oposição distintiva entre a idéia do ser passivo oriunda do pensamento estrutural e a da razão transparente que expressa as vontades e as ações livres dos seres humanos. A intenção com a analogia e a derivação é significar tanto a produção histórica das relações humanas e a não indiferença dessas mesmas

relações na atualidade das condições que demarcam os campos particulares e o espaço social mais amplo.

Nesse sentido, o espaço social pode ser caracterizado pelo “conjunto das propriedades que atuam no universo social considerado, quer dizer, apropriadas a conferir, ao detentor delas, força ou poder neste universo” (2007, p. 134). E ainda mais, “as propriedades tidas em consideração para se construir este espaço são propriedades atuantes, ele pode ser descrito também como campo de forças, quer dizer, como um conjunto de relações de forças objetivas impostas a todos os que entrem nesse campo e irredutíveis às interações dos agentes individuais ou mesmo às interações diretas entre os agentes” (idem). Os assim denominados agentes ocupam posições relativas umas às outras e podem ser definidos por suas posições e relações entre posições demarcadas pela diferenciação geral, isto é, pela distribuição desigual das propriedades atuantes nos campos considerados. Os campos são demarcados pelo jogo ininterrupto de acumulação, manutenção e subversão, cuja historicidade produz *habitus*, isto é, “os condicionamentos associados a uma classe particular de condições de existência [que] produzem *habitus*, sistemas de disposição duradouros e transponíveis, estruturas estruturadas dispostas a funcionar como estruturas estruturantes, isto é, como princípios geradores e organizadores de práticas e representações que podem ser objetivamente adaptadas ao seu objetivo sem supor a visada consciente de fins e o controle expresso das operações necessárias para atingi-los, objetivamente ‘reguladas’ e ‘regulares’, sem ser em nada o produto da obediência a regras e sendo tudo isso, coletivamente orquestradas sem ser o produto da ação organizadora de um maestro” (2005, p. 72).

O *habitus* cumpre, portanto, a posição de um elemento integrador e mediador entre a objetividade e a subjetividade. Nos termos do autor, o *habitus* figura como uma “cumplicidade ontológica” entre as “estruturas objetivas” e os “esquemas de percepção”, habilitando o agente, simultaneamente, a ter impresso o sentido dos jogos desenrolados nos campos particulares e a constituir estratégias, não transparentes à consciência, que dinamizam as condições gerais dos campos. O problema da O/S é, então, resolvido pela inserção, principalmente, da idéia de *habitus* que não apenas cumpre a mediação entre as estruturas objetivas e as percepções subjetivas, mas também significa a integração dessas dimensões, fazendo da realidade de cada campo um mundo auto-evidente e significativo.

O terceiro e último conjunto de idéias que aqui importa é constituído pelas proposições de Giddens (2003). Seu projeto de superação das dualidades é claramente colocado como em Bourdieu, mas por caminho diferente. Sua intenção é abrandar a idéia de estrutura nas ciências sociais e, simultaneamente, rever as proposições hermenêuticas. Em suas próprias palavras, “nas sociologias interpretativas, é concedida primazia à ação e ao significado na explicação da conduta humana; os conceitos estruturais não são notavelmente conspícuos e não se fala muito de coerção. Para o funcionalismo e o estruturalismo, entretanto, a estrutura (nos sentidos divergentes atribuídos ao conceito) tem primazia sobre a ação e suas qualidades restritivas são fortemente acentuadas” (2003, p. 2). Nesse sentido, sua principal ambição, a espelho de Berger e Luckmann e Bourdieu, é “pôr fim a cada um desses esforços de estabelecimento de impérios. (...) De acordo com a teoria da estruturação, não é a experiência do ator individual nem a existência de qualquer forma de totalidade social, mas as práticas sociais ordenadas no espaço e no tempo” (idem).

Ele explica que estrutura não é necessariamente externa aos atores em interações e também não é absolutamente imperativa. Isto porque atores possuem seus trajetos de vida particulares e, por meio das “escolhas” de estilos de vida, reforçam essas mesmas atividades que são monitoradas pelos atores nas suas relações sociais. Com relação às práticas sociais reproduzidas, o autor argumenta sobre as propriedades estruturais ao invés de estruturas propriamente ditas, em que a estrutura “só existe, como presença espaço-temporal, em suas exemplificações em tais práticas e como traços mnêmicos orientando a conduta de agentes

humanos dotados de capacidade cognoscitiva” (2003, p. 20). As propriedades estruturais mais profundas e que implicam a reprodução das totalidades sociais ele denomina de princípios estruturais e podem ser designadas como instituições.

Uma das questões importantes para o autor é que as práticas guardam caráter recursivo. As estruturas são erigidas pelos agentes em suas interações demarcadas no espaço-tempo, mas são recriadas por eles “através dos próprios meios pelos quais eles se expressam como atores” (2003, p. 3). Dessa forma, a estrutura pode, em circunstâncias diferentes, tanto habilitar quanto constringer a ação dos agentes competentes (*dualidade*). São as rotinas que levam ao reforço das “instituições” mais amplas. Mas ao mesmo tempo, explica Giddens, a agência humana se refere à “capacidade delas para realizar” coisas, isto é, diz “respeito a eventos dos quais um indivíduo é o perpetrador, no sentido de que ele poderia, em qualquer fase de uma dada seqüência de conduta, ter atuado de modo diferente” (2003, pp. 10-11), embora o indivíduo não possa antecipar os resultados ou ter idéia total dos efeitos de suas próprias ações.

Nesse sentido, o problema da O/S é tomado como superado pela mútua relação de implicância e pela valorização conceitual da estrutura como habilitação, isto é, provém recursos para a agência humana que, por sua vez, é a responsável para criação, modificação e reprodução dos elementos estruturais. As idéias de Giddens têm servido de aporte para diferentes desenvolvimentos teóricos nos estudos organizacionais. Especificamente na área de estudos sobre a estratégia, essas idéias têm contribuído para alargar as possibilidades do estudo da gestão pela idéia de agência (e.g. WHITTINGTON, 1992) e para limitar o potencial estrutural e de inércia do institucionalismo (e.g. MACHADO-DA-SILVA et al., 2005). Algo semelhante pode ser dito com respeito às idéias de Berger e Luckmann e de Bourdieu. Se os primeiros têm servido às intenções que desde Silverman (1971) tentam romper com a idéia de organização como algo dado em si mesmo, o segundo é fonte de inspiração para autores que se ocupam da violência simbólica na imputação de formas de pensar e de agir (e.g. ROSA; BRITO, 2007).

Apesar de terem registros muito diferentes, as idéias de Berger e Luckmann, Bourdieu e Giddens guardam certas similitudes que estão além do projeto declarado ou não de resolução do problema da dualidade entre O/S. A apreciação das obras dos autores permite ver que o esforço foi o de fazer relacionar e integrar esses elementos caros a diferentes tradições filosóficas, rompendo com a *incomensurabilidade* paradigmática, mas, ao invés de superação, podemos ver em verdade um reforço da problemática. Conforme adiantado na primeira parte deste artigo, esses três conjuntos de idéias não passaram sem críticas de diferentes autores que viram neles tendências para um lado ou para outro. De modo geral, existe uma compreensão não consensual de que essas idéias pendem para aspectos mais estruturais e objetivos.

Meu argumento para este debate e para as proposições dos autores como Berger e Luckmann, Bourdieu e Giddens está aquém da tentativa de superação do problema e dos argumentos a favor da *incomensurabilidade* paradigmática. Contra o isolacionismo paradigmático e contra essas tentativas de superação multiparadigmáticas, argumento sobre a impossibilidade de resolução desse problema no plano das idéias a partir das indicações de Marx e de Nietzsche, o que, como irei me esforçar por esclarecer, trazem conseqüências diversas para os estudos das organizações.

### **Crítica Marxiana**

Há uma grande controvérsia em torno das idéias de Marx. Os diferentes marxismos foram palcos de disputas intelectuais acerca das verdadeiras posições de Marx em relação às questões ontológicas. O Marx de Kautsky, o de Engels, o de Althusser, o de Castoriadis e o de

tantos outros, produziu no mínimo uma polarização entre o velho e o jovem, entre o materialista científico e o idealista da emancipação, inclusive a ortodoxia e o messianismo que nunca existiram nos termos de Marx. Aliás, esse tipo de embate serviu a Burrell e Morgan (1979) consagrarem pelo menos dois dos seus quadrantes ao fragmentar o pensamento de Marx em dois: o estruturalista de um lado e o idealista de outro. Ora, isso tudo é “suspeito”.

À semelhança de Chazin (1995), uma leitura atenta permite apreender que a verdadeira virada distintiva de Marx se deu quando ele se viu, em suas próprias palavras, “pela primeira vez em apuros por ter que tomar parte na discussão sobre os chamados interesses materiais”<sup>iii</sup> (1974, p. 134). Isso significa que não se trata de um *O Capital* científico e de *Manuscritos* não científicos como quis Althusser, nem de um abandono da política em nome da economia, nem de uma saída do plano filosófico para o cientificismo naturalista. Na verdade, as idéias explicitadas nos Manuscritos jamais serão abandonadas, mesmo durante a confecção de *O Capital*.

A indicação de Chazin é a de que a posição que Marx desenvolveu se tratou de uma onto-prática que simultaneamente rompia com o idealismo hegeliano e se diferenciava, em sua origem mesma, do materialismo feuerbachiano. Se de um lado, grande parte da obra de Marx tratou de apontar o distanciamento do idealismo da vida efetiva, de outro, o materialismo de Feuerbach não reconheceu a esfera sensível em sua sociabilidade, carecimento, padecimento e subjetividade. Em linhas gerais, enquanto o primeiro compreende toda atividade humana como abstrata, espiritual, o segundo não entende a própria atividade humana como objetiva, mas ainda como algo teórico. O projeto de Marx foi, frente a este leque filosófico de seu tempo, não tomar a predominância de um e de outro na relação sujeito e objeto. Em mais de um lugar Marx esclarece essa questão ao indicar o ser social como o epicentro de suas reflexões, como nesta passagem:

o homem produz o homem, a si próprio e a outro homem; como o objeto, que é a atividade imediata de sua individualidade, é ao mesmo tempo seu próprio modo de existência para o outro homem, o modo de existência deste e o modo de existência deste para ele. Mas, igualmente, tanto o material do trabalho como o homem enquanto sujeito são, ao mesmo tempo, resultado e ponto de partida do movimento... O caráter social é, pois, o caráter geral de todo o movimento; assim como é a própria sociedade que produz o homem enquanto homem, assim também ela é produzida por ele. A atividade e o gozo também são sociais; tanto em seu modo de existência, como em seu conteúdo; atividade social e gozo social (MARX, 1974, p. 15).

O caráter social do homem é posto em relevância porque para Marx é o complexo categorial *atividade sensível* do homem que produz as condições efetivas de vida, onde os homens estabelecem suas relações. A atividade humana representa a onto-prática referida acima, de modo que, por ela, a objetividade e a subjetividade são conectadas. Nas palavras de Marx, “pensar [sujeito] e ser [objeto] são pois, na verdade, diferentes, mas, ao mesmo tempo, formam em conjunto uma unidade” (1974, p. 16)<sup>iv</sup>. Chazin corrobora este entendimento ao explicar que:

Pela mediação da prática, objetividade e subjetividade são resgatadas de suas mútuas exterioridades, ou seja, uma transpassa ou transmigra para a esfera da outra, de tal modo que interioridade subjetiva e exterioridade objetiva são enlaçadas e fundidas, plasmando o universo da realidade humano-societária – decantação de *subjetividade objetivada* ou, o que dá no mesmo, de *objetividade subjetivada*. É, por conseguinte, a plena afirmação conjunta, enriquecida pela especificação do atributo dinâmico de cada uma delas, da subjetividade como *atividade ideal* e da objetividade como *atividade real*, enquanto momentos típicos e necessários do *ser social*, cuja potência se expressa pela síntese delas, enquanto construtor de si e de seu mundo (CHAZIN, 1995, p. 397, grifos no original).

Chazin ainda explicita que não importam os graus de contraditoriedade entre objetividade e subjetividade. Cumpre, ao contrário, “ressaltar a *transitividade* entre

objetividade e subjetividade, sempre distintas, mas não necessariamente contraditórias, nem intransitivas porque contraditórias. Dito de outra maneira, a contraditoriedade entre elas não nega sua transitividade, ao inverso, porque, se intransitivas, nunca poderiam estar em contradição, apenas em círculos inertes e excludentes” (1995, p. 397). Em Marx, sujeito e objeto conclamam por suas terrenalidades, de forma que os homens são tratados como seres ativos e os objetos como atividade sensível. Com efeito, a crítica anti-antinômica de Marx toma os seus contornos no reconhecimento de que somente no plano da *vida efetiva* tais questões podem ser resolvidas.

Vê-se pois, como somente no estado social, subjetivismo e objetivismo, espiritualismo e materialismo, atividade e passividade deixam de ser contrários e perdem com isso seu modo de existência como tais contrários; vê-se como a solução das mesmas oposições teóricas só é possível de modo prático, só é possível mediante a energia prática do homem e que, por isso, esta solução não é, de modo algum, tarefa exclusiva do conhecimento, mas uma tarefa efetiva da vida que a filosofia não pôde resolver, precisamente porque a tomava unicamente como tarefa teórica (MARX, 1974, p. 19) <sup>v</sup>.

A crítica anti-antinômica de Marx se trata de uma síntese. Mas uma síntese que é empreendida pelo próprio ser social, por meio de um *conhecimento prático* e não pela intelectualidade acadêmica. Nestes termos, não é possível separar o ser pensante do pensamento devido à unidade dessas coisas no plano da prática: pensar, agir e conhecer (adequadamente ou não) são indissociáveis, o que fornece o caráter de atividade social ao pensamento. Em outros termos:

O pensamento é atividade social, inclusive pelos materiais e instrumentos empregados. Em síntese, consciência, saber, pensamento etc., sob qualquer tipo de formação ideal, das mais gerais às mais específicas, da mais individualizada à mais *genérica*, dependem do ser da atividade sensível, socialmente configurado, ao qual confirmam por sua atividade abstrata, igualmente social (CHAZIN, 1995, p. 405, grifos no original).

Em Ideologia Alemã, Marx forneceu a base para o entendimento de Chazin ao indicar a relevância dos meios de vida empregados pelos homens na produção de sua existência. Trata-se do reconhecimento de que é absurdo um ser pensante que não *é*, de forma que um ser que não *é* é um não-objeto, é um não ser. Marx explica que “a forma pela qual os homens produzem seus meios de vida depende sobretudo da natureza dos meios de vida já encontrados e que eles precisam reproduzir” (2006, pp. 44-5). Essa forma de indicação produz interpretações equivocadas que colocam no epicentro das idéias de Marx os meios de produção, fornecendo um caráter inexoravelmente econômico. Mas, com relação a isso, Marx adverte que “não se deve, porém, considerar tal modo de produção de um único ponto de vista, ou seja a reprodução da existência física dos indivíduos. Trata-se muito mais de uma forma determinada de atividade dos indivíduos, de uma forma determinada de manifestar sua vida, um *modo de vida* determinado. Da maneira como os indivíduos manifestam sua vida, assim são eles” (idem, grifos no original).

Mais adiante na mesma obra, Marx fornece uma vez mais a importância da unidade entre sujeito e objeto e do caráter social dos homens na produção das suas condições de vida. Explica ele que “são os homens os produtores de suas representações, de suas idéias, etc., mas os homens reais e atuantes, tal como são condicionados por um determinado desenvolvimento de suas forças produtivas e das relações a eles correspondentes, até chegar às suas mais amplas formações. A consciência nunca pode ser outra coisa que o ser consciente, e o ser dos homens é o seu processo de vida real” (2006, p. 51). Chazin (1995) se pergunta “o que há, então, de escandaloso em constatar que *tal como os indivíduos manifestam sua vida, assim eles pensam?*” (p. 408, grifos no original). Ele entende que o pensamento marxiano considerou que “autonomizar a razão ou consciência e seus produtos é operar sua

transmutação em ‘substância mística’” (p. 409, grifos no original). É a prática dos homens em suas relações que soluciona a correspondência sintética, e não necessariamente integrada, da transitividade entre sujeito e objeto, entre pensar e ser:

Distante de qualquer linearidade ou automatismo, o exame das formações ideais vinculado às inflexões da sociabilidade não compreende qualquer mecânica do constrangimento que reduza a produção espiritual a epifenômeno. Ao revés, reconhece a qualidade ativa das idéias, sua capacidade operativa, isto é, sua função social enquanto co-protagonistas de qualquer efetivação humana, inclusive quando falsas. Em verdade, as resgata da mera abstração para a vida, na exata medida em que ‘Toda vida social é essencialmente prática’ (CHAZIN, 1995, p. 410).

A vida social é essencialmente prática duplamente, em seu aspecto ideativo e material, de forma que podemos reconhecer a *atividade humana sensível* como determinação ontológica da qual não é possível prescindir subjetividade de objetividade (e vice-versa) pelo trabalho escolástico, intelectual, no plano teórico. A própria atividade acadêmica, por exemplo, revela, ela e por ela mesma, o “momento possível” de interconexão O/S, mesmo que tal transitividade produza efeitos falsos como, por exemplo, a imputação de uma relação predicada a um ou a outro desses elementos que constituem o objeto do pensamento. Determinar o mundo social pela predominância de um objetivismo ou de um subjetivismo possui na base mesma dessas determinações operatórias a dação do próprio mundo social cindido, bipartido.

Mas tudo isso não significa que a relação entre sujeito e objeto não seja problemática, especialmente na constituição do mundo do capital. Assim, a alienação se coloca junto à condição de negação do sujeito que pensa e que é, que o impede de retornar “a si enquanto homem social, isto é, humano; retorno acabado, consciente e que veio a ser no interior de toda a riqueza do desenvolvimento até o presente” (MARX, 1974, p. 14). A alienação, diz Marx, “aparece tanto no fato de que meu meio de vida é de outro, que meu desejo é a posse inacessível de outro, como no fato de que cada coisa é outra que ela mesma, que minha atividade é outra coisa, que, finalmente (e isto é válido também para o capitalista), domina em geral o poder desumano” (1974, p. 28). É possível associar este estado de alienação, esta consciência reificada ligada à imediaticidade e dada pela coisidade da condição social das relações entre os homens, à onto-prática por ser possível reconhecer agora que pensar e ser só podem ser resolvidos, portanto, no plano do fazer efetivo dos homens em sua “falsidade” ou em sua “veracidade” e não no plano “teor-ético” da produção intelectual.

É nesse sentido que podemos constatar que os elementos que promovem a integração entre O/S nos trabalhos de Berger e Luckmann, Giddens e Bourdieu permanecem no plano abstrato como um componente *teórico* e não como uma *determinação ontológica necessária à configuração unitária do sujeito e do objeto num conjunto diferenciado a partir da atividade humana sensível*, mas não necessariamente divergente no sentido de mútua negação lógica. Nesse sentido, a operação de integração entre O/S empreendida nas ciências sociais, e nos estudos organizacionais em particular, não reconhece a *atividade humana sensível* como um componente de transitividade. Por outro lado, os defensores da *incomensurabilidade* paradigmática permanecem presos à separação ontológica entre sujeito e objeto e condenam os homens à condição de simples epifenômenos ou à de seres abstratos isolados de sua sociabilidade efetiva. Some-se a isso a freqüente ausência, de ambos os lados, do devir em favor do entendimento do existente. Pela crítica anti-antinômica marxiana, podemos ver que as idéias de Berger, Luckmann, Bourdieu e Giddens representam o esforço de integrar O/S, elevando tais condições teóricas de reflexão a um estatuto de natureza do “real”, quando sempre se tratou de reconciliá-las em uma unidade onto-prática orientada pelo devir, independente do grau de contraditoriedade imanente, cujo caráter é dado pelo ser social histórico em sua efetividade.

## Crítica Nietzscheana

Devo tratar nesta apresentação das idéias de Nietzsche em sua crítica à transparência da razão, o que permite uma apreensão da problemática da antinomia O/S ainda que esta questão não seja explicitamente tratada pelo autor como o fora por Marx.

No tempo de Nietzsche a força da filosofia idealista ainda demarcava o pensamento. Havia a predominância da idéia de que pela consciência os homens poderiam proceder operações tais que permitiriam o desnudamento da verdade. A razão ocupava o lugar privilegiado e sublime no que diz respeito à condição dos homens. Mas é também verdade que, naquele tempo, a ciência era demarcada fortemente pelos apelos materialistas que tentavam negar o “espírito” a favor da busca dos elementos infinitesimais que compunham o mundo físico.

A crítica de Nietzsche à razão aparece em muitas e diferentes passagens das obras do autor. Por uma questão de economia, irei me ater ao aforismo 354 d’A Gaia Ciência (2006), a poucos pontos de A Genealogia da Moral (1998) e ao §19 de Além do Bem e do Mal (1981). Nestes poucos pontos encontram-se muitas questões pertinentes ao argumento que questiona a validade da antinomia O/S, sujeito e objeto. Neste plano, Nietzsche apresenta uma posição que retira a (pequena) razão ou a consciência de seu lugar privilegiado. Em verdade a consciência deve ser equivalida à pequena razão. Trata-se de uma crítica a toda a tradição do racionalismo ocidental que ao tempo de Nietzsche via na *tomada-de-consciência-de-si*, o conheça a ti mesmo, o critério de transcendência humana. Com relação a isso Nietzsche explicita, no citado aforismo d’A Gaia Ciência, que:

podemos pensar, sentir, querer, lembrar; poderemos igualmente “agir” em todas as acepções do termo, sem ter consciência de tudo isso. A vida inteira poderá passar sem que se olhe neste espelho da consciência; e é ainda isso o que ela faz para nós, pensamento, sentimento, vontade, que por mais vergonhoso que a coisa possa parecer a um filósofo de anteontem, decorre sem reflexo, sem reflexão (2006, p. 194).

Para ele a consciência é superfície e um atributo não natural, não intrínseco à existência humana. Em verdade o seu desenvolvimento é pare passo ao desenvolvimento da linguagem e da vida em comunidade. Uma saída necessária ao desprovido homem que buscou na vida coletiva uma forma de proteção, cujo preço se identifica com a redução da singularidade porque esta consciência, para ser expressa na linguagem e garantir a vida em comunidade, não é consciência do ser enquanto indivíduo singular, mas consciência de rebanho, comum, igual. Explica ele que:

(...) a consciência se desenvolveu sob a pressão da necessidade de comunicação (...). Se as nossas ações, pensamentos, sentimentos e movimentos chegam – pelo menos em parte – à superfície da nossa consciência, é o resultado de uma terrível necessidade que durante muito tempo dominou o homem, o mais ameaçado dos animais: tinha necessidade de socorro e de proteção, tinha necessidade do seu semelhante, era obrigado a saber dizer essa necessidade, a saber tornar-se inteligível (...). Em suma, o desenvolvimento da linguagem e o desenvolvimento da consciência (não da razão, mas somente da razão que se torna consciente de si própria), estes dois desenvolvimentos caminharam a par (2006, p. 195).

Dessa forma, a possibilidade de “conhecer a si mesmo” é um absurdo que levaria o homem a descobrir não o singular, mas o contrário, isto é, “nenhum de nós poderá jamais tomar consciência senão do seu lado não individual e ‘médio’; que o nosso próprio pensamento se encontra sem cessar de algum modo ‘melhorado’ pelo caráter da consciência (...) e retraduzida na língua imposta pela perspectiva de rebanho” (2006, p. 196) – o termo

“melhorado” é uma ironia de Nietzsche. Essas questões trazem implicações decisivas para a nossa argumentação e caracterizam o perspectivismo de Nietzsche que, em seus próprios termos, pode ser expresso da seguinte maneira:

A natureza da consciência animal faz com que o mundo de que podemos nos tornar conscientes, não passe de um mundo de superfícies e de signos, um mundo generalizado, vulgarizado; e que, conseqüentemente, tudo o que se torna consciente se torna por isso mesmo superficial, reduzido, relativamente estúpido, torna-se uma coisa geral, um signo, um número de rebanho, e que qualquer tomada de consciência provoca uma decisiva corrupção do seu objeto, uma grande falsificação, uma superficialização, uma generalização (...) (2006, p. 196).

Considerando que a consciência é uma consciência de rebanho e que o mundo é mundo de signos, de superfície, as representações colocadas em movimento pelos homens para forjar o conhecimento apenas permitem que tais homens sejam senhores da “verdade” de seu próprio conhecimento. Dessa forma, o “olhar” sobre o mundo é dado por perspectivas cujas bases são fornecidas pela linguagem que se oferece necessária na constituição da consciência. Nesse sentido, não é possível à consciência ter acesso à estrutura ontológica do real, ou seja, a dificuldade em afirmá-la objetivamente ou subjetivamente. Na continuação do aforismo, Nietzsche arremata ao afirmar que:

Não é, como se percebe, a oposição entre sujeito e objeto que me preocupa neste instante: entrego esta distinção aos teóricos do conhecimento que continuam ainda presos nas malhas da gramática (a metafísica do povo). É ainda menos, e com mais forte razão, a oposição entre fenômeno e “coisa em si”: uma vez que estamos longe de “conhecer” o suficiente para poder fazer sequer esta simples “distinção”. Falta-nos, na verdade, um órgão para o *conhecer*, para discernir a “verdade”: nós “sabemos” (ou acreditamos, imaginamos) até ao ponto em que pode ser útil ao rebanho humano, à espécie (2006, p. 196).

Nestes termos, Nietzsche faz uma crítica contundente à tradição (incluindo a de Kant) que opera a distinção epistemológica fundamental entre consciência e objeto, entre sujeito e objeto, tradição esta que ainda é persistente subterraneamente aos debates entre a *incomensurabilidade* e a abordagem multiparadigmática. Distinção que não é mais que projeto metafísico (do povo) da gramática, pois opera em bases antropomórficas. Em outras palavras, ele sugere que para supor a oposição entre sujeito e objeto é necessário supor também a própria existência desses elementos no plano do real, quando em verdade é pura imputação da estrutura gramatical elementar: sujeito e objeto. A produção filosófica ao tempo de Nietzsche (e suspeito que mesmo em nossos dias isto ocorre) sobre a questão do sujeito e do objeto, da O/S, parece ser, então, uma produção marcada pelo apego, pela paixão às palavras. Em outros termos, a discussão sobre a separação entre sujeito e objeto, entre O/S, é permanecer preso nas malhas da gramática. Não nos é possível, a partir de Nietzsche, fazer distinção entre sujeito e objeto e entre verdade e falsidade, pois tal distinção é uma forma de ilusão.

Outra ilusão, implícita naquela, é imaginar a utilidade como um critério definitivo para a “verdade”. O saber calcado naquilo que pode ser útil à condição de igualdade, de rebanho, também é produto desta ilusão e, talvez, o mais sublime produto; base da ruína da possibilidade de singularidade humana. “Mesmo a própria ‘utilidade’ de que se fala a este propósito não passa, enfim, de uma crença, de um produto da nossa imaginação e, talvez, da mais fatal estupidez, da qual um dia, certamente, iremos perecer” (NIETZSCHE, 2006, p. 196). Perekimento que não se identifica com padecimento físico, com retirada da vida, mas uma forma diferente e mais contundente de se lhe retirar a “vida”, ou seja, manter eternamente o homem à condição de rebanho, à condição de negação da produção de seus próprios juízos em nome de falsos juízos, entregue ao sabor das determinações científicas cujo caráter performático especialmente atual simplifica o homem a um projetor, a um objeto

que apenas exterioriza meios e fins e à condição de mero “meio” objetual para fins outros que não ele próprio; o “apequenamento do homem” (1998, p. 17), a ausência de intelectões próprias e fornecidas por outrem. Não se trata de derivar daí um critério de “justiça” que colocaria em debate a validade da vida contemporânea, porquanto o sentido dado a este termo, que por si carece de um sentido, remete à instituição da lei que, em si, é produto da luta eterna entre homens e representa uma forma de garantir da vida regulada e “prazerosamente regulada” dos homens apequenados. Em certo sentido, os homens que estão no comando das grandes organizações econômicas e todo o aparato que está imediatamente colocado ao seu dispor, por exemplo, cumprem o “papel” dos sacerdotes do passado, aqueles que proporcionavam as “pequenas alegrias” (1998, pp. 124-25) contra a depressão de fazer parte de um rebanho hoje organizacional, o que indica um *engano da consciência* por conciliar liberdade e bem-estar. Os teóricos do mundo gerencial são os representantes intelectuais desses *novos sacerdotes* no plano das idéias: o ideal ascético transmutou-se em *performance* que opera no plano da utilidade.

As indicações de Nietzsche sobre o lugar secundário da consciência são importantes para promover a reflexão sobre a possibilidade de termos a consciência de si uma parte muito pequena de uma unidade complexa: *o corpo*<sup>vi</sup> é tomado como uma unidade complexa do indivíduo e do social (não em um sentido meramente biológico). Ao final do parágrafo 19 de Além do Bem e do Mal (1981, p. 35), Nietzsche faz uma crítica ao tratamento dado em geral à vontade, como se ela fosse de tudo conhecida pela própria consciência, consciência de si, e traz, em contraposição a esta idéia, a carga afetiva ligada às intelectões e mais: denota a multiplicidade rica em perspectivas numa unidade complexa e mutante:

Assim, pois, o ato voluntário soma, deste modo, ao prazer de dar uma ordem, o prazer do instrumento que o executa com êxito; à vontade são acrescentadas vontades ‘subalternas’, almas subalternas e dóceis, pois nosso corpo não é mais que a habitação de muitas almas. *L’effet c’est moi*: acontece aqui o mesmo que em toda coletividade feliz e organizada; a classe dirigente [cérebro] se apropria dos êxitos da coletividade [órgãos]. Em todo querer se trata de simplesmente de mandar e de obedecer dentro de uma estrutura coletiva complexa, constituída, como já disse, por ‘muitas almas’. (NIETZSCHE, 1981, p. 35)

Aquilo que chega à consciência não é mais do que uma pequenina parte de todas as volições produzidas pela multiplicidade de perspectivas não necessariamente harmoniosas. Ao contrário, de todos esses embates emerge o efeito que “sou eu”, mas um embate do qual a consciência é, em parte, ignorante. Na verdade, esta ignorância é condição da “operação” da própria consciência, porquanto ela precisa, para ser absoluta, encontrar a paralisia completa. Neste ponto também é indicado como no complexo social a multiplicidade de forças em eterna luta fornece uma dada “ordenação social” cujos anseios não são de forma alguma resultado de uma razão transcendente ou de uma racionalidade gerencial, mais medíocre se comparada à primeira, senão precisamente tais formas como resultados dos embates históricos entre forças diferentes com relação as quais a “classe dirigente” precisa ser igualmente ignorante de muitos anseios. Embora o resultado atual das relações de força produza uma dada “ordenação social” não significa que a luta tenha terminado, nem que isso tenha algum dia fim, como viu Foucault (1988).

O que se coloca imediatamente aos argumentos nos estudos organizacionais pleiteadores de posições multiparadigmática ou de paradigmática, circunscritos nos esforços de integração teórica entre O/S ou de sua negação, o que no conjunto favoreceu a produção de “caixas” e *continuum*, é que permanecem presos à redução de natureza semelhante: colocam a razão ora como subjetiva ora como objetiva ou tentam integrar as duas manifestações em uma única razão, qual seja, a pequena razão do próprio intelecto que realiza uma operação de separar ou de integrar elementos ilusórios sem que se considere a impossibilidade dessa

resolução no plano da inteligência ignorante, por assim dizer. O problema da O/S, nesse sentido, talvez nunca tenha sido uma questão a partir da qual se pudesse pensar o “real”, mas um problema do próprio pensar arrolado pela teia gramatical, com cuja ajuda se busca resposta para falsas perguntas. Ora, jamais poderemos perguntar e responder verdadeiramente se não for suposta a “verdade” da pergunta.

### Por uma filosofia da suspeita aos estudos organizacionais

Considerando que, a partir das críticas de Marx e Nietzsche, o debate em torno da O/S pode ser visto como um falso problema frente ao qual as soluções dadas não são mais que assertivas teóricas com ausência de determinação ontológica a favor da vida efetiva dos homens, abrem-se outras possibilidades de se pensar a relação dos homens e, portanto, no que tange o pensamento sobre as organizações que estejam além da dualidade que se expressa de diferentes formas: no controle, no poder, etc.

A primeira possibilidade que se coloca imediatamente é a contrariedade entre as críticas de Marx e de Nietzsche, uma vez que a primeira delas é colocada em questão pela outra. Mas deixemos essas distinções para outro contexto. Vemos, contudo, uma determinação semelhante entre as críticas quando as idéias, ainda que diferentes, caminham para uma *terrenalidade* da vida dos homens, para uma resolução sobre da *vida dos homens com os homens*, em cujo epicentro se encontra a luta. Não a luta de “todos contra todos” que Hobbes tanto temia e que ainda hoje muitos temem, e nem a luta que se resumiria à diferença entre dominantes e dominados, e sim uma luta historicamente amorfa determinada apenas nas condições sócio-históricas da vida efetiva dos seres sociais.

A partir disso, o esforço que aqui se fez de aproximação dos estudos organizacionais com esta filosofia da suspeita revela, ao menos, três questões mutuamente ligadas. A primeira diz respeito à dificuldade de resolução do debate colocado há tempos e que mesmo hoje rende livros, aulas, congressos e artigos como o presente. Não é por nos considerarmos sagazes, nós *homo academicus* – para usar uma expressão de Bourdieu – que um devir se coloca imediatamente a nós. Antes o contrário, é preciso traçar um horizonte mais promissor aos estudos organizacionais que, simultaneamente, amplie as possibilidades de reflexão e o reconhecimento de nossa douta ignorância. Que seja permitido colocar a razão em suspenso contra as conclusões velozes, contra a submissão intelectual e material, e também contra o irracionalismo relativista que insistentemente nega a possibilidade de apreensão da “lógica das coisas”, ao menos em parte.

Marx e Nietzsche configuram uma saída nestes termos. Se o primeiro recusava-se em manter o pensamento preso às “coisas da lógica” e a reconhecer a mera positividade do trabalho, da política, do Estado, etc., o segundo, em suas genealogias, empreendia não apenas uma crítica do “contemporâneo”, mas também indicava as interconexões entre a vida moral e a vida efetiva, cuja “genética” é cinza (1998, p. 17), e as sucessivas transmutações que elevaram questões políticas para o plano espiritual (p. 23), das idéias, como no caso dos *novos sacerdotes* e seus representantes intelectuais. Não apenas a suspeita estava entrincheirada em seus trabalhos, mas, antes, o *espírito combativo* manifestado, por um lado, pela *crítica impiedosa de toda ordem estabelecida*<sup>vii</sup> e, por outro, pela *filosofia com o martelo* (NIETZSCHE, 2000). Ambos indicam inquestionavelmente a produção de uma “falsa consciência” ou de um “engano da consciência” que se colocou como um produto da vida na ordem social, em especial, aquela que se erigiu nos últimos séculos, denotando a superficialidade do debate entre objetividade e subjetividade frente a esta questão.

A segunda questão com aquela aproximação, é o reconhecimento de que não se trata de qualquer filosofia, e sim daquela “filosofia que não é síntese, ciência básica ou ciência-cúpula, mas o esforço de resistir à sugestão, a decisão resolvida pela liberdade intelectual e

real” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 200). Repensar os estudos organizacionais dessa maneira requer aquele espírito combativo sem o qual caminharíamos ou para as correntes que conclamam reformas ou para as que insistem sobre uma neutralidade axiológica em nome do cientificismo. No primeiro caso, está o que Paço-Cunha et al. (2007) chamaram de “efeito mola”, isto é, diminuir as diferenças para mantê-las, a terapêutica, a normatização, mais devidamente representado pelo *Critical Management Studies* e por uma parte considerável dos psicólogos e psicossociólogos organizacionais, e, no segundo, estão autores que se limitam a constatar determinadas questões, como é o caso de Weber, em quem Domingues (2004) viu um positivista por traz do hermeneuta, e o de Foucault (1988), no qual vemos o espírito combativo de Nietzsche docilizado, por assim dizer.

A terceira questão se trata de libertar o pensamento dos estudos organizacionais do seu objeto empírico eminente: as organizações. Definir o pensamento pelo objeto empírico é também subsumir o primeiro ao segundo. Ora, alargar as possibilidades dos estudos organizacionais significa não colocar as organizações em segundo plano, mas também não em primeiro. Temos mais do que motivos para elevarmos a *vida organizada dos homens* à condição de objeto de nossas reflexões sem limitar esta vida às fronteiras organizacionais e sem tornar esta reflexão subalterna de tal objeto. Isto não significa que estamos fazendo uma mera crítica às análises descontextualizadas. Em verdade, estamos apontando que os estudos organizacionais, por uma aproximação com esta filosofia, têm alguma coisa a dizer sobre a vida organizada dos homens da qual as organizações formais não são mais que “expressão ativa”.

Sei das dificuldades de conciliação entre Marx e Nietzsche, cujos registros e influências são muitos distintos, mas também este não foi meu intuito. É necessário, então, manter-nos sempre atento em relação às conclusões rápidas que poderiam apontar as conexões entre eles. O objetivo deste presente texto nunca foi o de conciliar os dois autores, mas de apontar a pertinência de suas críticas no que se refere à questão da objetividade e da subjetividade. Mas também não poderia deixar de indicar que o irracionalismo presente em Nietzsche pode ser perigoso frente à necessidade de buscar as conexões efetivas na vida cotidiana.

Por fim, é preciso indicar que as questões trabalhadas neste texto ainda são iniciais e, portanto, carecem de aprofundamentos que devem mostrar as possibilidades e dificuldades outras de conexão entre Marx e Nietzsche. Vale apontar que, considerando que aqui o foco esteve presente sobre um ponto específico, existem questões abertas para receberem o escrutínio com base nesta filosofia e que estão na base de um pensamento crítico como, por exemplo, o estatuto dos “verdadeiros interesses” e da “organização racional” da vida humana em relação à falsa consciência e à maneira pela qual a ordem social hoje se apresenta. São indicações relevantes e que convidam ao debate.

### Referências

- ADORNO, T.W.; HORKHEIMER, M. **Dialética do esclarecimento**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.
- ALVESSON, M.; DEETZ, S. Critical theory and postmodernism approaches to organizational studies. In: CLEGG, S.R.; HARDY, C.; NORD, W.R. (Orgs.). **Handbook of organization studies**. Sage Publications, 1996, p. 191-217.
- BERGER, P. L.; LUCKMANN, T. **A Construção Social da Realidade: Tratado de Sociologia do Conhecimento**. 23ª, Petrópolis: Vozes, 2003.
- BOURDIEU, P. **Outline of a theory of practice**. 19ª ed., Cambridge, 2005.
- BOURDIEU, P. **Poder simbólico**. 10ª ed., Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.
- BURRELL, G.; MORGAN, G. **Sociological paradigms and organizational analysis**. London: Heinemann, 1979.

- CHAZIN, J. Marx – Estatuto ontológico e resolução metodológica. In: TEIXEIRA, F.J.S. **Pensando com Marx**. São Paulo: Editora Ensaio, 1995.
- CONTU, A. & WILLMOTT, H. You spin me round: the realist turn in organization and management studies. **Journal of Management Studies**, 42, 8, 2005, p. 1645-62.
- DOMINGUES, I. **Epistemologia das ciências humanas**. Tomo 1: Positivismo e Hermenêutica – Durkheim e Weber. São Paulo: Edições Loyola, 2004.
- DONALDSON, L. The normal science of structural contingency theory. In: CLEGG, S. R; HARDY, C.; NORD, W. R. (Orgs.). **Handbook of organization studies**. London: Sage, 1996. p. 57-74.
- ENDERLE, R.M. **Ontologia e Política**: a formação do pensamento marxiano de 1842 a 1846. Dissertação de Mestrado (Filosofia). Belo Horizonte: UFMG/FAFICH, 2000.
- FARIA, J.H. de. **Economia política do poder**: fundamentos. 3ª tiragem, vol. 1. Curitiba: Juruá, 2006.
- FOUCAULT, M. **História da sexualidade**. 10 ed. vol. 1, São Paulo: Graal, 1988.
- GEERTZ, C. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1989.
- GIDDENS, A. **A constituição da sociedade**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- GONZÁLEZ-REY, F. **Pesquisa qualitativa e subjetividade**: os processos de construção da informação. São Paulo: Thompson Learning, 2005.
- LEAL, R.S. Objetividade e subjetividade na análise organizacional: a mediação necessária. In: **Anais do 31º EnANPAD**. Rio de Janeiro: ANPAD, 2007.
- MACHADO-DA-SILVA, C. L.; FONSECA, V. S; CRUBELLATE, J. M. Estrutura, Agência e Interpretação: elementos para uma abordagem recursiva do processo de institucionalização. **Revista de Administração Contemporânea**. V. 1, 1ª Edição Especial, 2005.
- MARX, K. **A ideologia alemã**. São Paulo: Martin Claret, 2006.
- MARX, K. **Manuscritos Econômico-Filosóficos e outros textos escolhidos**. São Paulo: Abril Cultura (Coleção Os Pensadores), 1974.
- MISOCZKY, M. C. implicações do uso das formulações sobre campo de poder e ação de Bourdieu nos estudos organizacionais. **Revista de Administração Contemporânea**. Edição especial, 9-30, 2003.
- MORGAN, G.; SMIRCICH, L. The case for qualitative research. **Academy of Management Review**. v.5, n.4, p.491-500, 1980.
- NIETZSCHE, F. **Além do bem e do mal**: prelúdio de uma filosofia do futuro. São Paulo: Hemus, 1981.
- NIETZSCHE, F. **A genealogia da moral**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- NIETZSCHE, F. **Crepúsculos dos ídolos**: ou como filosofar com o martelo. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.
- NIETZSCHE, F. **A gaia ciência**. São Paulo: Martin Claret, 2006.
- PAÇO-CUNHA, E; GOMES, F. A. BICALHO, R. de A. Laboratório do Controle e Controle do Laboratório: Práticas e Táticas do Poder numa Organização de Análise de Alimentos e Águas e o Problema da Servidão Voluntária. In: ENCONTRO NACIONAL ANPAD, 31, 2007, Rio de Janeiro. **Anais...** Rio de Janeiro: ANPAD, 2007. 1 CD ROM.
- PARSONS, T. **Structure and process in modern societies**. New York: Free Press, 1960.
- PECI, A. Estrutura e ação nas organizações: algumas perspectivas sociológicas. **Revista de Administração de Empresas**. v.43, n.1, p.24-35, Jan./Mar., 2003.
- REED, M. **Redirections in organizational analysis**. London: Tavistock, 1985.
- REED, M. Organization theorizing: a historically contested terrain. In: CLEGG, S. R; HARDY, C.; NORD, W. R. (Orgs.). **Handbook of organization studies**. London: Sage, 1996. p. 31-56.
- REED, M. Reflections on the “realistic turn” in organization and management studies. **Journal of Management Studies**, 42, 8, 2005a, p. 1621-44.

REED, M. Doing the loco-motion: response to Contu and Willmott's commentary on 'the realistic turn in organization and management studies'. **Journal of Management Studies**, 42, 8, 2005b, p. 1665-73.

ROSA, A.R.; BRITO, M.J. de. "Corpo e alma" nas organizações: um estudo sobre dominação e construção social dos corpos na organização militar. In: **Anais do 31º EnANPAD**. Rio de Janeiro: ANPAD, 2007.

SILVA, A.B. da.; NETO, J.R. Perspectiva multiparadigmática nos estudos organizacionais. In: GODOI, C.K.; BANDEIRA-DE-MELLO, R.; SILVA, A.B. da. **Pesquisa qualitativa em estudos organizacionais**. São Paulo: Saraiva, 2006.

SILVA, A.B. da.; RABELO, Luiza M.B. As implicações do pensamento complexo na análise organizacional. In: **Anais do 31º EnANPAD**. Rio de Janeiro: ANPAD, 2007.

SILVERMAN, D. **The theory of organizations: a sociological framework**. New York: Basic Books Publishers, 1971.

TRIVIÑOS, Augusto N.S. Introdução à pesquisa em ciências sociais: a pesquisa qualitativa em educação. São Paulo: Atlas, 1987.

WHITTINGTON, R. Putting Giddens into action: social systems and managerial agency. **Journal of Management Studies**, 29:6, November, 1992.

<sup>i</sup> Daqui em diante, O/S.

<sup>ii</sup> É importante indicar que vou me ater aos esforços de integração desses elementos porque eles fornecem questões necessárias para a caracterização da problemática de forma que não será necessário resgatar todas essas tradições filosóficas e sociológicas separadamente. Em verdade seria impossível fazer tal resgate neste trabalho.

<sup>iii</sup> Tratava-se da Lei Punitiva dos Roubos de Lenha.

<sup>iv</sup> Existem interpretações diferentes com relação a este ponto. Faria (2006), por exemplo, entende que "sujeito e objeto não se constituem em uma unidade, mas interagem dinâmica e contraditoriamente" (p. 32). Uma leitura mais atenta da obra de Marx confirma minha interpretação.

<sup>v</sup> Na tese segunda "Ad Feuerbach", Marx também indica que "É na prática que o homem deve demonstrar a verdade, a saber, a efetividade e o poder, a ceterioridade de seu pensamento. A disputa sobre a efetividade ou não-efetividade do pensamento-isolado da práxis – é uma questão puramente escolástica" (1974, p. 57).

<sup>vi</sup> Isto coloca em evidência a fragilidade da idéia de que as formas de controle sofreram "evolução", como se no passado o alvo fosse o corpo e, no presente, a mente, a psique. Nem no passado, nem no presente, o corpo esteve deslocado da mente e vice-versa.

<sup>vii</sup> Marx, K. Lettre à Ruge (septembre 43). Oeuvres: III citado por Enderle (2000), capítulo I, nota 21.