

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS  
FACULDADE DE EDUCAÇÃO FÍSICA**

EDSON MARCELO HUNGARO

**TRABALHO, TEMPO LIVRE E EMANCIPAÇÃO HUMANA** – os  
determinantes ontológicos das políticas sociais de lazer.

Campinas  
2008

**EDSON MARCELO HUNGARO**

---

**TRABALHO, TEMPO LIVRE E EMANCIPAÇÃO  
HUMANA – os determinantes ontológicos das  
polícias sociais de lazer.**

---

Tese de Doutorado apresentada à Pós-Graduação da Faculdade de Educação Física da Universidade Estadual de Campinas para obtenção do título de Doutor em Educação Física.

**Orientador: Prof. Dr. Lino Castellani Filho**

Campinas  
2008

## FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA BIBLIOTECA FEF - UNICAMP

H894t Hungaro, Edson Marcelo.  
Trabalho, tempo livre e emancipação humana: os determinantes ontológicos das políticas sociais de lazer / Edson Marcelo Hungaro. - Campinas, SP: [264p.], 2008.

Orientador: Lino Castellani Filho.  
Tese (doutorado) – Faculdade de Educação Física, Universidade Estadual de Campinas.

1. Trabalho. 2. Tempo livre. 3. Emancipação. 4. Política social. 5. Lazer. I. Castellani Filho, Lino. II. Universidade Estadual de Campinas, Faculdade de Educação Física. III. Título.

**Título em Inglês:** Work, free time and human emancipation: the ontologisms determinant of the social politics of leisure.

**Palavras-chave em inglês (Keywords):** Work; Free time; Emancipation; Social politics; Leisure.

**Área de Concentração:** Educação Física e Sociedade.

**Titulação:** Doutorado em Educação Física.

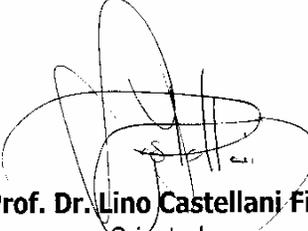
**Banca Examinadora:** Ana De Pelegrin. Fernando Mascarenhas Alves. José Paulo Netto. Silvio Ancisar Sanchez Gamboa.

**Data da Defesa:** 31/07/2008.

EDSON MARCELO HUNGARO

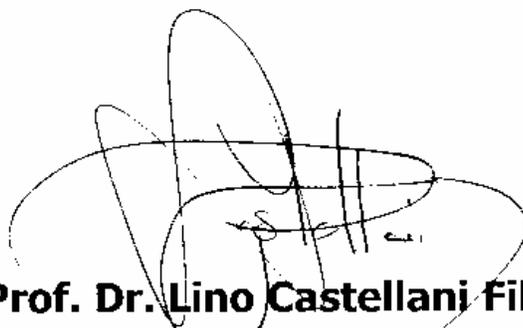
**TRABALHO, TEMPO LIVRE E EMANCIPAÇÃO HUMANA – os determinantes ontológicos das políticas sociais de lazer.**

Este exemplar corresponde à redação final da tese de doutorado defendida por Edson Marcelo Húngaro e aprovada pela comissão julgadora em 31/07/2008.

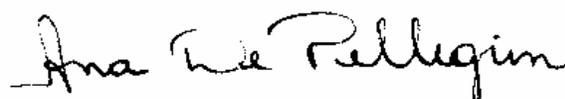


**Prof. Dr. Lino Castellani Filho**  
Orientador

Campinas  
2008

**COMISSÃO JULGADORA**

**Prof. Dr. Lino Castellani Filho**  
Orientador



**Prof. Dra. Ana De Pelegrin**



**Prof. Dr. Fernando Mascarenhas Alves**



**Prof. Dr. José Paulo Netto**



---

## DEDICATÓRIA

### **À Susana,**

*Por uns velhos vãos motivos  
Somos cegos e cativos  
No deserto do universo sem amor  
E é por isso que eu preciso  
De você como eu preciso  
Não me deixe um só minuto sem amor  
Vem comigo  
Meu pedaço de universo é no teu corpo  
Em que eu digo  
Que estou morto pra esse triste mundo antigo  
Que meu porto, meu destino, meu abrigo  
São teu corpo amante amigo em minhas mãos.  
(Taiguara)*

### **À Anna Beatriz e ao Pedro Henrique**

*Gracias a la vida  
Que me ha dado tanto  
me dió el corazón que agita su marco  
cuando miro el fruto del cerebro humano  
cuando miro el bueno tan lejos del malo  
cuando miro el fondo de tus ojos claros  
(Violeta Parra)*

### **Aos meus pais**

*A poesia deste momento  
inunda minha vida inteira  
(Carlos Drummond de Andrade)*

## AGRADECIMENTOS

Ao meu camarada de PCB: José Paulo Netto, por ser o principal responsável por aquilo que tenho orgulho em mim – a minha opção de militância com a vida;

Aos amigos e camaradas do CBCE, da Educação Física, do bar, enfim, da vida: *Fernando Mascarenhas, Wilson Lino, Roberto Lião, Luciana Marcassa, Lino Castellani, Carla Cristina Garcia, Marcos Bassi, Aylton Figueira, Eduardo Aguiar, Ana De Pelegrin e Caio Antunes* – devo muito a vocês pelo desfrute da convivência em todos esses espaços;

*Não serei o poeta de um mundo caduco.  
Também não cantarei o mundo futuro.  
Estou preso à vida e olho meus companheiros.  
Estão taciturnos, mas nutrem grandes esperanças.  
Entre eles, considero a enorme realidade.  
O presente é tão grande, não nos afastemos.  
Não nos afastemos muito, vamos de mãos dadas.  
O tempo é a minha matéria, o tempo presente,  
os homens presentes, a vida presente.  
(Carlos Drummond de Andrade)*

Ao meu irmão *Edvaldo*, por seu amor e pelo PCB.

Aos meus sobrinhos *Vitor, Igor e André*, pelo futuro.

Aos camaradas do GEPOSEF: *Anderson Gomes, Bruno Assis, César Grecco, Cris Shimizu, Daniella Rocco, Débora Barosi, Débora Schausse, Dener Matteazzi, Erick Fernandes, Evelise Dall’Anese, Flávio Honorato, Jairo Santos, Karla Michelin, Lívia Rodrigues, Luciana Custódio, Luciano Damasceno, Lúcio Leite, Mariana Custódio, Michele Batista, Milton Vaz, Nicole Rojo, Rafaela Pedrozo, Rafael Martim, Reinaldo Mattes, Robson Fiório, Robson Gonçalves, Róbson Santos, Tatiane Colares, Thiago Castezana, Vanessa Lopes, e Vitor Húngaro*, que, junto comigo, fazem desse grupo de estudos uma razão existencial, além de um espaço de luta.

Ao meu amigo e orientador *Prof. Dr. Lino Castellani Filho*, pela precisa orientação que fez com que este trabalho fosse confeccionado. A ele devem ser creditados os possíveis méritos, mas nenhuma responsabilidade por todas as limitações, certamente, contidas;

Aos meus queridos mestres *Dr. José Paulo Netto, Dr. Ricardo Coltro Antunes, Dr. César Aparecido Nunes, e Dr. Jéferson Ildelfonso Silva* – por me apresentarem, verdadeiramente, ao Marx.

Aos amigos das trajetórias na universidade: *René H. G. Licht, Dílson Corrêa Villela, Mário Augusto Charro, Ruy Calheiros e Adalberto dos Santos Souza (Ney)* – sempre disponíveis para a luta por um ensino de qualidade e comprometido.

Aos colegas do curso de Educação Física da Universidade de São Caetano do Sul – USCS – pelo companheirismo e apoio a fim de que eu tivesse a “paz de espírito” tão necessária para o “último fôlego”.

À banca de defesa composta pelos professores: *Dra. Ana De Pelegrin, Dr. José Paulo Netto, Dr. Fernando Mascarenhas Alves e Dr. Silvio Ancisar Sanchez Gamboa*, pelas críticas e sugestões.

À banca de qualificação composta pelos professores: *Dr. César Aparecido Nunes; Dr. Gustavo Gutierrez; e Dr. Fernando Mascarenhas Alves*, pela generosidade das críticas efetuadas que me permitiram equacionar as dificuldades que enfrentava à época.

HUNGARO, Edson Marcelo. **Trabalho, tempo livre e emancipação humana** – os determinantes ontológicos das políticas sociais de lazer. 2008. 264f. Tese de doutorado (Doutorado em Educação Física) – Faculdade de Educação Física, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2008.

## RESUMO

Em decorrência das transformações sociais recentes, que são causa e consequência da hegemonia neoliberal, vivemos um período extremamente restritivo para aqueles que objetivam a emancipação humana. A reestruturação produtiva, as transformações significativas nas classes sociais, as profundas metamorfoses da ambiência cultural, o avanço do neoliberalismo e o fim das experiências socialistas nos conduziram a um quadro societário absolutamente restritivo, do ponto de vista revolucionário. Em virtude desse quadro, a maior parte da humanidade tem vivido sem qualquer expectativa de uma existência plena de sentido. As alternativas político-teóricas ao capitalismo foram consideradas derrotadas e, segundo os conservadores de plantão, é chegado o fim da história. Como estamos, segundo tais analistas, submetidos a esta “metafísica do presente”, resta-nos, apenas, o desfrute de prazeres hedonistas e consumistas. Assim, no lazer, temos a alternativa de sermos “livres para consumir”. A alienação, o fetichismo de mercadoria e a reificação atingem formas e níveis nunca antes vistos.

Serão verdadeiros os fundamentos dessa metafísica do presente? Estarão as realmente fracassadas as alternativas societárias ao capitalismo, especialmente as socialistas e comunistas? Foram, de fato, superadas as análises e projeções políticas formuladas por Marx? Há, ainda, possibilidades para um projeto emancipatório para a humanidade? Como fica, no quadro contemporâneo, a clássica equação marxiana “Emancipação Política e Emancipação Humana”? Por fim, como se situaria o lazer nessa equação? Quais são, efetivamente, as suas possibilidades emancipatórias?

O estudo que apresentamos objetivou abordar esse conjunto de questões. Assim, por meio de uma investigação que se pôs sob o ponto de vista do materialismo histórico-dialético, analisamos o tempo presente e suas repercussões sobre o trabalho – a protoforma de toda práxis social (Lukács, 1979). Inicialmente, procuramos demonstrar o lugar central ocupado pelo trabalho na ontologia do ser social. Em seguida, analisamos sua (des) realização na ordem

burguesa, já que se objetiva, quase que exclusivamente, como trabalho alienado. Tal alienação é acentuada com as transformações sociais ocorridas nas últimas décadas e, assim, cresce ainda mais a (des) realização no/do trabalho. Assim, tanto na produção quanto na reprodução social os níveis de alienação crescem assustadoramente. Como consequência, a sociabilidade contemporânea é expressão contínua de desumanização. O lazer, na medida em que tem sua ocorrência no chamado “tempo livre”, está totalmente vinculado ao quadro sinteticamente exposto.

A superação desse quadro exige um projeto de emancipação humana – revolucionário – que perceba a emancipação política como um meio e não um fim em si próprio. As políticas sociais se inscrevem nesse processo de Emancipação Política e, dentro delas, o lazer. Nosso estudo, por fim, demonstrou que a luta emancipatória contemporânea supõe a luta pela manutenção e pela ampliação dos direitos sociais. A vitória em tal luta não representará, ainda, a emancipação humana. Essa só poderá ser obtida com a superação da ordem burguesa. Nesse processo de emancipação política, o lazer se apresenta em posição de destaque quanto ao seu potencial num processo revolucionário, pois, ontologicamente, está ligado tanto à produção quanto à reprodução das relações sociais.

**Palavras-chaves:** Emancipação humana; Política Social; Lazer.

HUNGARO, Edson Marcelo. **Work, free time and human emancipation** – the ontologism determinant of the social politics of leisure. 2008. 264f. Tese de doutorado (Doutorado em Educação Física) – Faculdade de Educação Física, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2008.

## SUMMARY

In consequence of the recent social transformations, that are cause and consequence of the neo-liberal hegemony, we live an extremely restrictive period for those that plan the human emancipation. The productive restructuration, the significant transformations in the social classes, the deep metamorphoses of the cultural atmosphere, the advancement of the neo-liberalism and the end of the experiences socialists drove us to a chart societal absolutely restrictive, of the revolutionary viewpoint. Because of that chart, most of the humanity has lived without any expectation of a full existence of sense. The political-theoretical alternatives to the capitalism were considered defeated and, second the conservatives of duty, is arrived the end of the history. As we are, second such analysts, submitted to this "metaphysical of the present", remains-us, barely, the enjoyment of you will please hedonists and consumerist. Like this, in the leisure, we have to alternative of we will be "free for consume". The alienation, the fetishism of merchandise and to reification reach forms and levels never before seen.

They will be true the foundations of that metaphysics of the present? Will be the really failed the alternative societal to the capitalism, specially the socialists and communist? They were, of fact, exceeded the analyses and political projections formulated by Marx? There is, still, possibilities for a project emancipate for the humanity? As it stayed, in the contemporary chart, to classical equation Marxian "Political Emancipation and Human Emancipation"? Finally, as it would be situated the leisure in that equation? Which are, actually, their possibilities emancipates?

The study that present planned to approach that assembly of questions. Like this, by means of an inquiry that itself put under the viewpoint of the materialism historical-dialectic, we analyze his and present time repercussions about the work – to protoform of all praxis social (Lukács, 1968). Initially, we are going to show the central place occupied by the

work in the ontology of him be social. Right away, we analyze his (of) achievement in the bourgeois order, since itself objective, barely that exclusively, as work alienated. Such alienation is accentuated with the social transformations occurred in the last decades and, like this, grows still more to (of) achievement no/give work. Like this, so much in the output how much in the social reproduction the levels of alienation grow monster. As consequence, the contemporary sociability is continuous expression of dehumanization. The leisure, in the measure in that has his occurrence in him called "free time", is entirely linked to the synthetically displayed chart.

The overcoming of that chart requires a project of human emancipation – revolutionary – that perceive the political emancipation as an environment and not an in itself own end. The social politics itself inscribe in that trial of Political Emancipation and, inside they, the leisure. Our study, finally, showed that the fight emancipator contemporary supposes it fights by the maintenance and by the enlargement of the social rights. The victory in such fight will not represent, still, the human emancipation. That alone one will be able to be obtained with the overcoming of the bourgeois order. In that trial of political emancipation, the leisure is presented in position of highlight as regards his potential in a revolutionary trial, therefore, ontological, is connected so much to the output as regards the reproduction of the social relations.

**Keywords:** Human emancipation; Social Politics; Leisure.

## SUMÁRIO

<b>Introdução.....</b>	<b>15</b>
<b>1. A constituição da teoria social de Marx: a trajetória intelectual de 1843 a 1857/58.....</b>	<b>21</b>
1.1. A origem do problema de investigação: a Crítica à Filosofia do Direito de Hegel (1843).....	25
1.2. A evolução parisiense – da emancipação política à emancipação humana como tarefa do proletariado.....	31
1.3. A iniciação na Economia Política – os Manuscritos de 1844.....	40
1.4. O acerto de contas coma formação anterior – 1845/1846.....	54
1.5. 1847/48: o enfrentamento com o utopismo-reformista e a “conquista” da totalidade.....	66
1.6. Os últimos passos rumo à constituição da teoria social – a década de 1850.....	78
1.7. A teoria social constituída – a introdução de 1857.....	85
<b>2. A produção material da vida social: o mundo do trabalho.....</b>	<b>97</b>
2.1. O trabalho como essência humana.....	102
2.2. O trabalho como força de trabalho no processo de valorização.....	107
2.3. O trabalho alienado.....	113
2.4. O fetichismo de mercadoria.....	116
2.5. A Pós-modernidade e o ataque à totalidade.....	120
2.5.1. As transformações sociais recentes: o contexto da pós-modernidade.....	121
2.6. O Debate Modernidade/Pós-Modernidade: a crítica à totalidade.....	136
2.6.1. A crítica pós-moderna à Marx.....	147
2.7. A impostação ontológica a recuperação da categoria totalidade em Marx.....	151
2.7.1. Marx e a interpretação de Lukács: uma nova ontologia.....	156
2.8. A resposta à Pós-Modernidade.....	166
<b>3. A Teoria Social de Marx, a Política Social e o Lazer.....</b>	<b>173</b>
3.1. A política na constituição da teoria social de Marx.....	173
3.2. O Estado e a política frente à ofensiva neoliberal.....	190

3.3. Estado, sociedade civil e <i>bem estar</i> : a política social.....	199
3.4. A “fetichização” da sociedade civil.....	220
3.5. Tempo livre e Emancipação Humana.....	231
3.5.1. O conteúdo da luta pelo tempo livre: o “direito à preguiça” .....	232
3.5.2. O tempo livre controlado e mercantilizado.....	236
3.5.3. O lazer entre a liberdade e a necessidade.....	243
3.5.4 Liberdade e necessidade.....	247
<b>4. Considerações finais.....</b>	<b>249</b>
<b>Referências.....</b>	<b>259</b>

## INTRODUÇÃO

### **Socorro (Arnaldo Antunes)**

Socorro, não estou sentindo nada  
 Nem medo, nem calor, nem fogo,  
 Não vai dar mais pra chorar, Nem pra rir

Socorro, alguma alma, mesmo que penada,  
 Me empreste suas penas  
 Já não sinto amor, nem dor,  
 Já não sinto nada

Socorro, alguém me de um coração,  
 Que esse já não bate nem apanha  
 Por favor, uma emoção pequena,  
 Qualquer coisa, Qualquer coisa que se sinta,  
 Tem tantos sentimentos, deve ter algum que sirva

Socorro, alguma rua que me de sentido,  
 Em qualquer cruzamento, Acostamento, Encruzilhada,  
 Socorro, eu já não sinto nada

### **Essa Noite Não (Lobão)**

A cidade enlouquece sonhos tortos  
 Na verdade nada é o que parece ser  
 As pessoas enlouquecem calmamente  
 Viciosamente, sem prazer

A maior expressão da angústia  
 Pode ser a depressão  
 Algo que você pressente  
 Indefinível  
 Mas não tente se matar  
 Pelo menos essa noite não

As cortinas transparentes não revelam  
 O que é solidude, o que é solidão  
 Um desejo violento bate sem querer  
 Pânico, vertigem, obsessão

Tá sozinha, tá sem onda, tá com medo  
 Seus fantasmas, seu enredo, seu destino  
 Toda noite uma imagem diferente  
 Consciente, inconsciente, desatino

Com rara inspiração, para os dias de hoje, Arnaldo Antunes traduz a sensação de muitos. A vida fetichizada e sem sentido tem sido a tônica de muitos. Todos parecem entorpecidos de tal maneira que não percebem as suas vidas. Aquelas emoções que compõem o

acervo humano são cada vez mais raras e tudo nos parece indiferente. A inadequação do indivíduo ao gênero é quase que total. Porém, o incômodo não deixa de ser sentido.

Já na composição de Lobão são tratados outros problemas relacionados com a vida que levamos. A alienação faz com que não percebamos a vida e tomemos a aparência do fenômeno com se fosse a essência do fenômeno: “*A cidade enlouquece sonhos tortos, na verdade nada é o que parece ser*”, mais que isso os sonhos são enlouquecidos, tratados como devaneios, como totalmente fora de propósito e com isso continuamos submetidos à vida que a burguesia nos impôs: “*As pessoas enlouquecem calmamente, viciosamente sem prazer*”.

Mas poderíamos questionar: esses ainda percebem a vida em virtude de não serem membros dos “de baixo”. Isso é verdade, tem coisa pior: estar desprovido dessa compreensão. Ou pela razão manipulatória ou, o que é pior, por fazer parte daqueles que no mundo estão marcados para morrerem de fome, frio ou guerra.

Segundo dados da UNICEF (2006), há 146 milhões de crianças menores de 5 anos consideradas subnutridas. Só no sul da Ásia estão concentradas 78 milhões delas, no leste Asiático se encontra mais 22 milhões e na Índia são 57 milhões. Na África, estão 16 milhões entre o sul e o leste e mais 17 milhões no Oeste. No nosso pedaço, na América Latina e Caribe são “apenas” 4 milhões.

De acordo com o IPEA (Instituto de Pesquisa Econômica e Aplicada), em 2004, 3,6% das crianças brasileiras com até um ano eram desnutridas e 7,7% das crianças entre 1 e 2 anos se encontravam nessa situação.

Se levarmos em conta toda a população brasileira (inclusos também os adultos), segundo o último censo do IBGE, 14 milhões de brasileiros convivem com a fome e 72 milhões estão em situação de insegurança alimentar.

Para não sermos acusados de raciocínio terceiro-mundista, vejamos os dados dos países desenvolvidos. Segundo a OIT (Organização Internacional do Trabalho), mais de 10% da população dos 20 países mais ricos do mundo vivem com menos da metade do salário mínimo recomendado.

Verifiquemos alguns dados da pobreza em geral e não só da fome (uma de suas expressões): 43 milhões de brasileiros (quase um terço de nossa população) estão abaixo da linha da pobreza. Só para lembrar: a linha da pobreza considera todos os indivíduos que têm renda inferior a 1 dólar por dia. No mundo, de acordo com a OIT, 3 bilhões de pessoas vivem com

menos de 2 dólares por dia; 44% dos habitantes da África Subsaariana estão abaixo da linha da pobreza. Em Nova York, 1 em cada 5 habitantes é pobre e 700 mil nova-iorquinos estão próximos da linha da pobreza. Mas tenhamos calma, algumas previsões otimistas indicam que, em 2020, “apenas” 1 bilhão e 300 milhões de pessoas passarão fome. Talvez, estes dados levem em conta o final do governo Bush (quem sabe? Talvez, mais alguma guerra possa dizimar alguns milhares...).

Tais dados, arrolados em tom de galhofa são para ilustrar o que estamos herdando da ofensiva neoliberal: fome, miséria, guerra, vida alienada, fetichizada, lixo em abundância, crise ecológica etc.

Todo esse quadro dramático e, ao mesmo tempo, a resistência a ele quase nula. Pois, ao mesmo tempo, que se consolidava a fase mais violenta da exploração capitalista, as formações sociais que lhe faziam frente entraram em crise.

O momento hegemônico se completa com a tentativa, até aqui, bem sucedida de manipulação das consciências. A burguesia opera ideologicamente fazendo com que a sua forma específica de ser se convertida na forma de ser de toda humanidade. Esforça-se para naturalizar a avareza, o egoísmo, a ganância, a indiferença, o desamor, enfim, esforça-se para naturalizar uma vida sem sentido.

Aliás, ela se utiliza da lógica de que tudo é efêmero quando para mostrar que aquilo que se lhe opunha já foi ultrapassado e, ao mesmo tempo, faz com que tudo pareça imutável quando se trata daquilo que interessa à reprodução do capital. Sérgio Lessa identificou, argutamente, essa dupla operação:

“Por um lado, a história parece querer nos convencer de que tudo é fugaz e passageiro, tudo é móvel e nada permanecerá por muito tempo. O que ontem era moderno está ultrapassado; o que era referência segura revela-se, em pouco tempo, arcaico (...). Todavia, esta mesma história, no mesmo instante e pelos mesmos acontecimentos com os quais demonstra que ‘tudo que é sólido desmancha no ar’, nos faz acreditar no exato oposto: que tudo permanece o mesmo. (...) A mercadoria assume, na ideologia cotidiana, o estatuto ontológico da transcendentalidade: como substrato último e imutável, seria o suporte de toda e qualquer existência concebível.” (Crítica Marxista, 20, p.70)

Trata-se do “presentismo ontológico”! Não há futuro e, portanto, devemos viver hedonistamente nossas vidas e de tal maneira sem sentido, que não sentimos nada.

É objetivando desvelar esse mecanismo ideológico que o presente estudo foi desenvolvido. Trata-se de uma contribuição ao debate sobre as alternativas revolucionárias a ordem burguesa.

Estamos convencidos de que há em Marx (e depois, em Lukács) fundamentos para este embate tão necessário na contemporaneidade. Em decorrência da crise contemporânea – marcada pelo colapso do socialismo real, pela reestruturação produtiva, pelo avanço do neoliberalismo, pela crise ecológica, pela crítica pós-moderna (essa já um tanto enfraquecida), pelo consumismo, pelo individualismo, pelo renascimento da xenofobia, e pela fetichização brutal da vida humana – a ideologia burguesa, cada vez mais, tem se esforçado em fazer parecer anacrônica a mais elaborada crítica à sua sociedade: a teoria social de Marx.

Nosso primeiro objetivo com este estudo foi o de tentar resgatar essa teoria social a partir dela própria. Estamos convencidos de que ao apenas demonstrar o que Marx pensou já estamos, ao mesmo tempo, reafirmando sua atualidade. Porém, no mais fiel espírito marxiano, submetendo-o ao revisionismo<sup>1</sup>. Se ao final do cumprimento desse primeiro objetivo, nosso leitor vier a perceber que Marx não lhe serve para entender o mundo contemporâneo, com certeza, o problema terá sido do expositor (ou não tendo entendido adequadamente as categorias marxianas ou pelos nossos limitados recursos formais).

Como o nosso problema é a revolução, nosso segundo objetivo foi o de verificar os elementos que Marx nos deixou para se pensar a ação política. Como sua teoria social tem como substrato do método a revolução, esforçamo-nos para cotejar suas idéias políticas com os problemas contemporâneos. Também, aqui, com o espírito revisionista que marca a fidelidade metodológica.

Tendo em vista esse quadro existencial tão bem retratado pelos compositores que foram chamados a epígrafe, o nosso terceiro objetivo foi o de estudar, mais especificamente, aquela que parece ser, na sociedade contemporânea, a mercadoria mais funcional ao capital: o lazer. Quais são os seus determinantes ontológicos? Quais as suas possibilidades num projeto de Emancipação Humana?

---

<sup>1</sup> O termo “revisionismo”, em nossa exposição, será utilizado tão-somente como a ação de revisar. Não se trata, portanto, de uma adesão ao “revisionismo” proposto por Eduard Bernstein que, em última instância, coloca como objetivo histórico um “capitalismo aperfeiçoado”, já que o socialismo seria como um “liberalismo organizado”.

Como estamos convencidos de que a estratégia revolucionária contemporânea passa pelo reformismo revolucionário (reforma e revolução), interessou-nos tratar do potencial do lazer como tema de política social.

E, aqui, sobre essa temática, faz-se necessário que nos aprofundemos na justificativa: desde a década de 1980, a Educação Física brasileira iniciou sua interlocução com as chamadas ciências sociais (cujo nome já expressa a departamentalização do conhecimento). Antes disso, a Educação Física era um campo de formação totalmente descolado dos problemas existenciais mais fundamentais.

Nessa interlocução, fomentada pelo clima de redemocratização pelo qual o país passava, a Educação Física fez o seu primeiro contato sistemático com o pensamento de Marx. Um tanto enviesado, pois, num primeiro momento, mediado pela educação e não pelo contato direto com os textos clássicos. Ainda bem que a mediação pela educação se deu, fundamentalmente, pela influência do Professor Dermeval Saviani. Cujo controle sobre a obra de Marx é muito seguro.

Mal havia iniciado essa interlocução e o mundo virou do avesso. Crise do socialismo real e mais uma morte de Marx anunciada. A nossa “intenção de ruptura” (denominação pela qual ficou conhecida a virada empreendida pelo Serviço Social) foi interrompida e essa rica interlocução acabou por “ultrapassar” Marx sem ter nele chegado.

Isso afetou a nossa produção na Educação Física escolar, nas reflexões sobre a corporeidade, nas investigações sobre a formação profissional, enfim, sobre os nossos mais diversos campos investigativos. Porém, afetou profundamente as nossas investigações sobre o lazer. Vários são os estudos, por exemplo, que abordam o lazer sem conhecer os fundamentos do trabalho.

Nos últimos tempos, esse quadro tem sido revertido. Surgiram alguns excelentes estudos sobre o lazer, elaborados por professores de Educação Física, sob a inspiração da teoria social de Marx. Correndo o risco de deixar algum de fora, lembramos aqui das excelentes contribuições de Fernando Mascarenhas, Lino Castellani Filho, Ana De Pelegrin, Valquíria Padilha, Luciana Marcassa, Roberto Lião, Wilson Lino, e Fernando Veronez. O nosso estudo pretende ser uma contribuição para o fortalecimento desse campo.

Por fim, capitaneado pelo Colégio Brasileiro de Ciências do Esporte – o CBCE – desde 1997, surgiu um Grupo de Trabalho Temático sobre Políticas Públicas que, desde 2005

(estimulado pela demanda da Secretaria Nacional de Desenvolvimento do Esporte e do Lazer, talvez, uma das poucas instituições contra-hegemônicas do Governo Lula), vem qualificando suas investigações sobre os fundamentos da política social, bem como analisando as políticas públicas de esporte e lazer brasileiras. Também a esse debate nosso estudo pretende ser uma contribuição.

Chegamos ao final desse processo investigativo com a sensação de não estarmos suficientemente enriquecidos teoricamente sobre muitas das temáticas abordadas. Ao que parece, agora no final, temos a impressão que deveríamos ter começado. Com toda certeza inúmeras determinações não foram suficientemente apreendidas e saturadas, porém o conhecimento da realidade é um processo que demanda esforço coletivo. De toda forma, talvez sirva para instigar a nossa investigação (na Educação Física) sobre as perspectivas revolucionárias contemporâneas e nos reconduza a retomar nossa “intenção de ruptura”. Nesse sentido, saímos com a certeza do dever cumprido, pois concebemos a práxis científica como exercício revolucionário – as descobertas podem ter sido insuficientes, mas não o foram por falta de compromisso com a ciência engajada. Cabe, aqui, o belíssimo trecho da obra “Vida de Galileu”, de Bertolt Brecht:

“Galileu – (...) Ora, a maior parte da população é conservada, pelos seus príncipes, donos da terra e padres, numa bruma luminosa de superstições e afirmações antigas, que encobrem as maquinações dessa gente. A miséria de muitos é velha como as montanhas, e, segundo os púlpitos e as cátedras, ela é indestrutível, como as montanhas. O nosso recurso novo, a dúvida, encantou o grande público, que arrancou o telescópio de nossas mãos, para apontá-los para os seus carrascos. Esses homens egoístas e violentos, que se haviam aproveitado avidamente dos frutos da ciência, logo sentiram que o olho frio da ciência pousara numa miséria milenar, mas artificial, que obviamente poderia ser eliminada, através da eliminação deles. Eles nos cobriram de ameaças e de ofertas de suborno, irresistíveis para almas fracas. Entretanto, seremos ainda cientistas, se nos desligarmos da multidão? Os movimentos dos corpos celestes se tornaram mais claros; mas os movimentos dos poderosos continuam imprevisíveis para os seus povos. A luta pela mensuração do céu foi ganha através da dúvida; e a credulidade da dona-de-casa romana fará que ela perca sempre de novo a sua luta pelo leite. A ciência, Sarti, está ligada às duas lutas. Enquanto tropeça dentro de sua bruma luminosa de superstições e afirmações antigas, ignorante demais para desenvolver plenamente as suas forças, a humanidade não será capaz de desenvolver as forças da natureza que vocês descobrem. Vocês trabalham para quê? Eu sustento que a única finalidade da ciência está em aliviar a cansaça da existência humana. E se os cientistas, intimidados pela prepotência dos poderosos, acham que basta amontoar saber, por amor do saber, a ciência pode ser transformada em aleijão, e as suas novas máquinas serão novas aflições, nada mais. Com o tempo é possível que vocês descubram tudo que haja por descobrir, e ainda assim o seu avanço há de ser um avanço para longe da humanidade. O precipício entre vocês e a humanidade pode crescer tanto, que ao grito alegre de vocês, grito de alguém que descobriu alguma coisa nova, responda um grito universal de dor.” (Bertolt Brecht, 1991: 164-165)

## **1. A constituição da teoria social de Marx: a trajetória intelectual de 1843 a 1857/58.**

Nosso ponto de partida para a compreensão da obra marxiana é o de que há nela uma nova teoria social. Empreendendo uma crítica à Economia Política clássica – a primeira elaboração de uma teoria social na modernidade – Marx acaba por constituir – numa trajetória rica e acidentada – uma nova teoria social.

Tal compreensão, já a partida, supõe que muito mais do que procedimentos lógicos (uma nova epistemologia, um “paradigma” de análise, um conjunto de conceitos ou um “método de abordagem”), Marx nos deixa como herança uma compreensão teórica sobre um determinado objeto de investigação: a ordem burguesa – o modo de produção capitalista.

Nessa ótica, Marx tratou de investigar a gênese, o desenvolvimento, a consolidação e as crises da ordem burguesa – a organização social que está fundada no modo de produção capitalista. Claro que o fez sob uma perspectiva radicalmente distinta daquela da Economia Política clássica – tanto que nomeou a sua de Crítica da Economia Política.

Para isso, evidentemente, teve que estudar formas societárias pré-capitalistas (as condições de gênese), investigar o processo de desenvolvimento dessa nova organização social, como se deu a sua consolidação e, também, as condições de crise dessa dada sociedade – e, nisso, a identificação de um sujeito histórico a quem interesse a superação dessa organização social, pois não imaginava Marx que o capital deixado a si mesmo viesse a se auto-superar – para ele, o capital deixado a si mesmo só produziria mais capital (e a um custo humano e social altíssimo). Por isso, as suas prospecções de uma sociedade fundada em novas relações sociais de produção (comunismo).

Outros pesquisadores também se ocuparam dessa problemática – não no mesmo enfoque (como Durkheim e Weber, por exemplo) –, mas as diferenças estão na perspectiva de análise, na concepção teórico-metodológica e na perspectiva política.

Já que partimos do suposto de que a obra marxiana é a constituição de uma nova teoria social, cabe-nos explicitar o entendimento de teoria aqui consignado. Teoria é a reprodução ideal do movimento do real. Isto significa uma concepção ontológica de teoria, ou seja, não há nada que se passe na cabeça que não se tenha passado antes na própria realidade, assim “reprodução ideal” significa a “re-construção” no plano das idéias de algo que se passa, anteriormente, na realidade. Porém, essa mesma realidade é compreendida como processualidade,

como movimento, enfim, como um constante vir-a-ser que carrega em si elementos de continuidade e de superação. A investigação sobre o social não é, portanto, uma fotografia, um espelhamento do real.

O processo de conhecimento, dessa forma, inicia-se, sempre, pela facticidade, pela aparência fenomênica da realidade, mas não se esgota aí. A aparência, ao mesmo tempo em que revela o fato, também oculta, mistifica o fenômeno. Faz-se necessário ir além dela para que se possa representar o processo essencial – obviamente, se a realidade é processo, sem nunca esgotá-lo.

Consequentemente, não há possibilidade de uma construção metodológica que seja independente da natureza do próprio objeto a ser investigado. O método de investigação é, antes de tudo, a relação que permite ao sujeito investigador a apreensão do movimento de um determinado objeto. Por isso, o sujeito investigador tem que operar com a “máxima fidelidade” ao objeto. Sem isso, ficará cancelada, ao investigador, a possibilidade da apreensão das determinações constitutivas do objeto investigado.

Tal compreensão sobre a relação metodológica supõe, então, duas observações: em primeiro lugar, que o dado primário é o objeto (a realidade) ao qual o investigador deverá estabelecer à máxima fidelidade; e, em segundo lugar, que o sujeito investigador deve ser rico de mediações, ou seja, um sujeito rico intelectivamente, pois só dessa maneira poderá ser capaz de fazer a apreensão das determinações constitutivas de seu objeto de investigação.

É nesse sentido que supomos a obra de Marx com uma teoria social, mais especificamente, como uma teoria social da ordem burguesa. Uma rica tentativa de compreensão de um determinado sujeito investigador a fim de apreender os determinantes constitutivos de uma determinada organização social – o capitalismo. Porém, diferentemente de outros “teóricos do social” (entre eles, os Economistas Políticos Clássicos), com uma clara perspectiva política: a subversão dessa ordem social – a revolução.

Aqui, cabe outra observação, em relação à perspectiva política. Para Marx, seguindo a tradição aristotélica de verdade (para a qual, a verdade é a adequação da teoria ao processo real), a análise teórica só serve à revolução caso represente verdadeiramente a realidade. A pesquisa da verdade é, portanto, condição intelectual para servir à revolução. Assim, a teoria é subsídio para a ação revolucionária, mas não poderá estar submetida à política, pois, caso isso aconteça, teremos uma ação política fundada em falsas suposições. Embora a política se faça com

convicções e não com dúvidas (que são a base da investigação científica), para que ela seja efetiva, há necessidade de estar calçada em supostos verdadeiros.

Se o suposto de que a Marx interessava a compreensão de um determinado objeto – a ordem burguesa – é verdadeiro (e estamos convencidos de sua correção), põe-se uma questão extremamente relevante: qual é a validade da teoria marxiana? Sobre essa, poderíamos tecer duas observações.

A primeira observação é a de que a universalidade dessa obra está delimitada pela história, ou seja, enquanto a sociabilidade humana se der sob uma organização social em que o capital protagoniza a regência do trabalho as categorias de análise descobertas por Marx terão vigência. Isso significa que é impossível a compreensão do modo de produção capitalista sem a referência à obra de Marx.

A segunda observação é a de que o potencial analítico das categorias por ele descobertas estará esgotado quando – e se – estiverem esgotadas as relações sociais de produção da ordem burguesa. Mas essa segunda observação não implica numa compreensão de que a obra marxiana não nos ofereça elementos para o entendimento de formações sociais precedentes e posteriores à ordem burguesa.

Como partimos, aqui, do “ponto de chegada” sobre a reflexão marxiana, ou seja, de que ela nos fez herdeiros de uma nova teoria social, cabe, então, recuperar o processo de constituição deste “ponto de chegada”. Em outras palavras, a recuperação de seu processo de apreensão dos determinantes constitutivos do movimento de seu objeto de investigação.

Trata-se, como veremos, de um processo “inaugurado” em 1843 e que, numa trajetória “acidentada”, estará consolidado em 1857/58. Em 1843, Marx se põe às voltas com o entendimento da relação entre Estado e Sociedade Civil, instigadas pela sua leitura da Filosofia do Direito de Hegel e percebe que o desvendamento dessa questão exigiria a compreensão do que é a Sociedade Civil. De 1843 a 1857/58, Marx se enfrentará com esse objeto até “concluir” o processo de aquisição do “arsenal categorial” necessário à sua compreensão. De 1857/58 em diante, teremos a fase de maturidade intelectual de Marx na qual serão consignadas/expostas as suas mais geniais descobertas. Não é à toa que a década de 1860 é a fase mais produtiva de nosso autor. De meados da década de 1870 até o final de sua vida, sua produção decairá e na proximidade de sua morte (em 1883) será praticamente inexistente.

Antes que recuperarmos esse processo a que nos referimos, cabe, ainda, uma última observação – que já foi relativamente aludida. Essa recuperação do processo de construção da obra marxiana é absolutamente necessária pela própria especificidade do autor. Como a nossa pretensão é a de investigarmos as políticas sociais de lazer a partir dos fundamentos teórico-metodológicos de inspiração em Marx, a compreensão destes só é possível em concomitância com a apreensão de sua análise teórica. Em sua obra, Marx não estabelece um trato metodológico autônomo. A ele não interessava uma discussão sobre as condições para se conhecer (epistemologia), interessava-lhe muito mais as condições para entender um objeto determinado – a ordem burguesa. Há, portanto, uma subordinação da preocupação epistemológica à imposição ontológica.

Poucas são as páginas, na obra de Marx, destinadas à discussão metodológica (algumas, compostas com Engels, na Ideologia Alemã – em 1845/46 –, outras são encontradas na sua polêmica com Proudhon – na Miséria da Filosofia, em 1847 – outras poucas, mas significativas, na Introdução de 1857, e mais umas poucas páginas no prefácio e no posfácio à 2ª edição do Capital).

## **1.1. A origem do problema de investigação: a Crítica à Filosofia do Direito de Hegel (1843)**

Entre os séculos XVI e XVIII, deu-se um processo de erosão da ordem feudal. Desenvolveram-se novas formas de relações econômicas, originadas pelo ressurgimento do comércio (desde o século XI), nas quais a circulação simples de mercadorias permitirá o acúmulo de dinheiro (riqueza mobiliária) que gerará uma classe social cujos interesses são antagônicos aos dos proprietários de terra (riqueza imobiliária).

Essa nascente classe social – a burguesia –, para o atendimento de seus interesses imediatos, fortalecerá – provendo com metais e exércitos – alguns senhores feudais a fim de que esses exerçam domínio sobre outros e constituam um Estado Nacional – formação geopolítica que mais atenderia aos seus interesses de acumulação.

Tal operação, em âmbito cultural, trouxe, historicamente, algumas conseqüências do ponto de vista da sociabilidade: a dessacralização do mundo; a passagem do teocentrismo para o antropocentrismo; e o surgimento do indivíduo social (a fratura entre o público e o privado) com interesses e particularidades.

Representando os interesses universais da época, a burguesia empreende um processo revolucionário que, num longo período cronológico, coloca-a como protagonista político fundamental. Ao final desse processo, ela consolida uma nova maneira de produzir, estabelece a sua hegemonia cultural e protagoniza o exercício do poder. Vários pensadores se detiveram a examinar a ordem emergente e, em síntese, identificaram, pelo menos, duas antinomias.

A primeira delas, era a antinomia entre “estado de natureza” e “estado civil”. Até o feudalismo, a natureza humana era explicada pela “razão religiosa” e os humanos – criados à imagem e semelhança de seu criador – experimentavam uma vida comunitária. Não percebiam como portadores de interesses contraditórios aos interesses da comunidade a que pertenciam. Ora, o processo revolucionário burguês fez ruir essa sensibilidade existencial, pois afirmou a existência de uma natureza humana – dessacralizada – que implicava em “direitos naturais” aos homens. Os homens passam a se perceber como indivíduos sociais, portadores de interesses particulares, com interesses, muitas vezes, antagônicos com os de outros indivíduos sociais – com os quais constituiriam a sociedade (“estado civil”, o público). Para a mediação dessa antinomia,

segundo os pensadores da época, fazia-se necessário um “contrato social”. Eis a antinomia entre “estado de natureza” e “estado civil”.

A segunda antinomia percebida se daria em decorrência da primeira. Como gerir esse contrato? Haveria a necessidade de um ente público ao qual estaria delegada a autoridade – pelo contrato – para o uso da violência legitimada – o Estado. Caberia a ele, então, gerir aquilo que lhe é exterior e representativo dos interesses privados – a Sociedade Civil. Eis a segunda antinomia identificada: Estado e Sociedade Civil. O Estado é entendido como o aparato público cuja característica é a universalização e a Sociedade Civil é entendida como reino do domínio privado (da família e dos indivíduos que as constituem).

Estas duas antinomias serão tratadas de maneira distinta por vários pensadores da teoria política moderna – de Maquiavel até Hegel –, mas um desses pensadores nos é importante para que possamos entender a trajetória de Marx: trata-se de Hegel.

Fracassado o seu projeto de se tornar professor universitário – inviabilizado pela ascensão de Frederico Guilherme IV ao poder que, entre outras medidas, promoveu um processo de limpeza, na universidade de Berlim, das influências hegelianas (a que Marx se filiava intelectualmente) – há que se buscar uma alternativa profissional e Marx ingressa, assim, no jornalismo. Vai trabalhar na Gazeta Renana – um jornal financiado pela descontente e frágil burguesia alemã – e rapidamente se torna seu redator-chefe. Uma vez no jornal, Marx passa a criticar Frederico Guilherme que, por sua vez, coloca problemas ao jornal<sup>2</sup>.

Em 1842, Frederico Guilherme impõe um Decreto Imperial que torna ilegal a coleta de lenha, portanto, criminalmente imputável. Essa coleta de lenha, por parte dos desvalidos, era um direito consuetudinário que compunha uma antiga tradição. Conclusão: há um forte movimento de resistência a essa medida e Marx, como jornalista que era, fica responsabilizado de noticiar o fato.

Marx escreve um artigo se colocando na defesa dos coletores de lenha, porém percebe que a sua defesa carece de fundamentação teórico-política. Ou seja, a sua formação em filosofia não lhe deu condições teóricas para uma correta interpretação dos acontecimentos. Sua defesa dos coletores de lenha se deveu muito mais a princípios ético-humanistas.

---

<sup>2</sup> Há uma coletânea que traz dois interessantes artigos escritos por Marx acerca dos problemas enfrentados com o Monarca. Essa coletânea já está disponível para o leitor brasileiro: K. Marx. Liberdade de imprensa. Porto Alegre: L&PM, 2006.

A débil burguesia alemã, financiadora do jornal, consegue, então, o que pretendia com os ataques ao monarca: um acordo que lhes beneficia; e corta as verbas que o sustentavam. Marx, assim como seus colegas de jornal, fica desempregado e resolve seguir, em 1843, para um auto-exílio, em Paris.

Da experiência no jornal, Marx recebe algumas influências: 1. Ele nota que a formação de filósofo era insuficiente para lidar com a história a quente – própria da atividade jornalística; 2. Percebe a debilidade da burguesia alemã e os conflitos de classes; 3. Toma seu primeiro contato com a política e percebe que não há como se reivindicar ética na política.

Em virtude de suas insuficiências, Marx resolve pelo auto-exílio, em Paris, a fim de estudar. Além dessa, outras duas razões o motivaram: 1. O convite de Ruge, para com ele, editar uma revista de refugiados alemães na França – Os Anais Franco-Alemães; 2. Por ser Paris (no pós-1830) uma espécie de microcosmo do mundo. Antes de seguir à Paris, casa-se, em 1843, e passa algumas semanas em Kreuznach.

Nessa cidade, empreende estudos sobre a história da Revolução Francesa e sobre a moderna teoria política (de Maquiavel à Rousseau). Na empreitada, marcado pelos acontecimentos recentes e pela sua preocupação com a realidade alemã, confronta-se com um texto de Hegel que aborda as relações entre Sociedade Civil e Estado. Trata-se de uma obra, de 1821, intitulada *Filosofia do direito*.

“(…) Marx considerava a *Filosofia do direito* de Hegel como a mais refinada expressão teórica do Estado moderno e, portanto, para o jovem publicista, criticar a obra equivalia a criticar a própria realidade que lhe servia de referência. Como Marx, contrariamente a Hegel, desconhecia ainda a economia política, estava desarmado para uma refutação profunda das análises do seu adversário”. (Frederico, 1995, p.52)

A problemática central da obra é a relação entre o Estado e a Sociedade Civil. Para Hegel, a Sociedade Civil é o “reino da miséria física e moral”. A única possibilidade de ela vir a se tornar um espaço de racionalmente organizado, segundo Hegel, é pela intervenção do Estado. Este entendido como princípio racional organizador da Sociedade Civil. Para o filósofo alemão, portanto, o Estado funda e organiza racionalmente a Sociedade Civil.

Vale lembrar, que o pensamento de Hegel, consignado na referida obra, dividiu a cultura alemã, no pós 1830, em dois pólos. Em torno de uma de suas afirmações – “o real é racional” – duas interpretações operaram essa divisão acerca da correta interpretação de Hegel: a

primeira que entendia essa elaboração da seguinte maneira – o real está conforme os desígnios da razão (portanto, é intocável); e uma segunda interpretação que a entendia da seguinte maneira – o real pode ser submetido à crítica racional (portanto, passível de ser entendido e transformado). Em torno da primeira interpretação, juntaram-se os conservadores que foram denominados como a “direita hegeliana” e ao redor da segunda, os inquietos jovens que ficaram conhecidos como a “esquerda hegeliana”.

Em 1843, Marx enfrentava essa obra hegeliana e fazia a ela inúmeras críticas. Suas críticas, sob a influência de Feuerbach<sup>3</sup>, constatavam que, na *Filosofia do direito*, Hegel empreendia com o Estado a mesma mistificação, notada por Feuerbach, operada na Fenomenologia do Espírito. Ou seja, na compreensão da relação entre o Estado e a Sociedade Civil, Hegel, mais uma vez, invertia predicado e sujeito. Como vimos, para Hegel, o Estado funda a Sociedade Civil. Seguindo o “espírito” da crítica de Feuerbach a Hegel, Marx elege, entretanto, um outro objeto: o Estado.

“Marx, contudo, elege como objeto a ser desmistificado não um produto da consciência, mas um ser material: o Estado, que sempre se faz acompanhar de uma pesada burocracia e de um truculento e ameaçador aparelho repressivo. A crítica da política lançou-o num território destoante do onirismo que circunscrevia a inflexão feuerbachiana. A quimera da religião, responsável pelo exílio da essência humana no além, cede agora lugar ao Estado político, entendido como uma projeção ilusória de um ser material”. (Frederico, 1995, p.56)

Embora inspirado em Feuerbach, Marx não deixa de notar as limitações dessa fonte inspiradora. Para ele, a compreensão feuerbachiana de Estado é muito complicada e representa até um retrocesso se comparada à *Filosofia do direito*. Em uma carta à Ruge, datada de 13/03/1843, Marx expressa sua reserva com Feuerbach. José Paulo Netto (2004) nos esclarece a respeito dessa questão:

---

<sup>3</sup> E tal influência se referia a polêmica de Feuerbach com Hegel que, sucintamente, poderíamos assim representar: Hegel, na Fenomenologia do Espírito, afirmava que o dado primário era o espírito. Este entre em contradição consigo próprio e dilacera-se. Nesse processo de auto-dilaceramento, o Espírito se aliena e põe o mundo (sai de si mesmo). Confrontando-se com o mundo, Espírito e mundo se modificam, alteram-se, negam-se originariamente, reconciliam-se e instauram uma nova realidade – o “Espírito-Mundo”. Tem-se, aqui, a famosa tríade da dialética hegeliana: afirmação, negação e negação da negação.

Ludwig Feuerbach, em 1841, escreveu uma obra intitulada “A Essência do Cristianismo”, na qual, polemizando com essa interpretação de Hegel, desenvolve uma concepção de alienação distinta da do velho filósofo. Segundo Feuerbach, não foi Deus quem criou os homens (o mundo) e sim os homens, que desconhecendo suas reais potencialidades, alienaram-se numa figura ideal que é Deus (ou os deuses). Para ele, portanto, Hegel opera uma mistificação colocando o que é predicado como sujeito e o que sujeito como predicado.

“Mais flagrante ainda é a separação que se verifica entre Marx e a sua ‘fonte’ unanimemente mais citada, Feuerbach. Mencionei que a leitura das *Teses provisórias*...provocou em Marx uma reação muito positiva, expressa em carta à Ruge (13/3/1843). Entretanto, nessa missiva, ele escreve também: ‘Os aforismas de Feuerbach apenas não me persuadem (...) enquanto pouco referidos à política’. A reserva não é um detalhe – e adquire seu peso real se voltamos os olhos para as escassas atenções que Feuerbach dedica ao Estado nas *Teses provisórias*... Nelas, o Estado aparece como a ‘explícita, desenvolvida e realizada totalidade do ser humano’, com o soberano visto como o ‘representante do homem universal’, já que ‘deve representar indistintamente todas as classes’ que, em face dele, ‘são todas igualmente necessárias e possuem todas os mesmos direitos’ (Feuerbach, p.67). Estas colocações mostram realmente, um retrocesso em comparação com a *Filosofia do Direito*; no plano político, Feuerbach continuava (como Marx haveria de esclarecer posteriormente) encarcerado em concepções que expressavam os limites do seu materialismo. Se se diz, portanto, que a *Cítica* [e a referência, aqui, é aos Manuscritos de Kreuznach] incorpora muito das temáticas e idéias feuerbachianas, para que a afirmação não redunde em equívoco é necessário dar realce, ao mesmo tempo, ao fato verificável de que, no plano político, ela é também uma *polêmica* contra Feuerbach”. (p.27)

Apesar da crítica, há congruências, Marx, assim como Hegel, interpreta que a Sociedade Civil é o reino do privatismo, dos interesses particulares, da “miséria física e moral”, porém, diferentemente do que afirmava o velho filósofo, é ela que funda o Estado. É a Sociedade Civil que permite a compreensão do Estado, já que este nada mais é que a expressão daquela. Ora, se o Estado nada mais é que a expressão da Sociedade Civil que o funda, não representa em absoluto a universalidade, o princípio organizador do “reino da miséria física e moral”.

O resultado desse estudo foi a produção de um caderno de anotações – que Marx não pretendia publicar, pois eram tão-somente anotações de estudo – os Manuscritos de 1843 ou *Manuscritos de Kreuznach* – publicados, em 1927, sob o título de *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*<sup>4</sup>.

“Contra a *Filosofia do direito* de Hegel, que lhe parecia uma armação lógica mistificadora da vida social, Marx levantou-se com a impetuosidade de um jovem polemista recém-saído de uma experiência jornalística de luta contra o Estado prussiano. Os *Manuscritos de Kreuznach* formam um momento único na história da filosofia, momento em que um pensador ainda imaturo enfrentou, num combate decisivo, a obra de um filósofo consagrado, no seu momento de mais extremado conservadorismo”. (Frederico, 1995, p.52)

Dessa atividade de estudos, dois ensinamentos foram tirados: o primeiro é o de que para entender o Estado faz-se necessário entender a Sociedade Civil; e o segundo diz respeito

<sup>4</sup> Essa obra, hoje em dia, já se encontra disponível para o leitor brasileiro sob a seguinte designação: MARX, K. *Crítica da Filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo, 2005.

ao esclarecimento, por ele obtido, dos limites de uma abordagem filosófica, ou de uma abordagem jurídico-política, para se entender o Estado. Eis os pontos revolucionários dessa crítica à Hegel. Eles apontam para uma reflexão histórico-sistemática. Marx, ao empreender a crítica à política levando-a além das fronteiras jurídico-políticas, inicia uma crítica à sociedade. *Sinaliza um trânsito da crítica política à crítica da sociedade, embora este último não seja, ainda, levado às últimas conseqüências. (Netto, 2004)*

“A visibilidade deste emergente processo teórico-metodológico é indiscutível se nos ativermos ao principal núcleo problemático que Marx enfrenta, a relação Estado/sociedade civil. A *Crítica* não só ‘inverte’ a explicação genética proposta por Hegel, demonstrando os artifícios lógicos que sustentam a construção mistificada/mistificadora da *Filosofia do direito*. A ‘inversão’ vai necessariamente acompanhada de uma nova compreensão daquela relação, que se apreende como não *orgânica* e sim *dialética*, com o Estado posto não mais como mediação universal dos interesses privados e gerais e sim como instância alienada da representação (também alienada) da contraposição privado/público – a autonomia que a *Filosofia do direito* confere ao Estado, à ‘esfera pública’ como tal, é dissolvida pela remissão à vida social. E não só no eixo temático Estado/sociedade civil o mencionado processo é verificável: também o é, decorrentemente, na crítica à teoria hegeliana da representação, na funcionalidade da constituição, na concepção de soberania e, marcadamente, na detecção das relações entre propriedade, trabalho e cidadania. Em todos esses passos, como na concepção de democracia que toda a *Crítica* exsuda, o político remete ao social.” (Netto, 2004, pp.29-30)

Temos, como se vê, já na *Crítica* de 1843 o primeiro passo de Marx rumo à teoria social. Nela já está manifesta sua preocupação fundamental: a compreensão das relações sociais constitutivas do Estado. Sobre isso, conclui José Paulo Netto (2004):

“A originalidade do manuscrito de 1843, nessa linha interpretativa, reside no giro que ele documenta: Marx transcende os limites da crítica anti-hegeliana ao encaminhar a sua resolução para fora do político, ao impeli-la para o domínio do social. A crítica do Estado – e da sua representação filosófica abstrata – é hipotecada à crítica da sociedade civil (burguesa). Marx está encontrando, aqui, a ponta daquele ‘fio condutor’ a que permanecerá aferrado até seus últimos dias.” (idem, p.30)

Marx sai, porém, com um problema investigativo: se é a Sociedade Civil que funda o Estado, o conhecimento desse último demanda o conhecimento da primeira. Mas como conhecer a Sociedade Civil? Como compreender o “reino da miséria física e moral”? Sobre isso, Marx ainda não possui pistas sólidas. Ele só as encontrará, em 1844, no auto-exílio em Paris.

## **1.2. A evolução parisiense – da emancipação política à emancipação humana como tarefa do proletariado.**

Como já retratamos, Marx se encontra às voltas com um problema investigativo de fundamental importância para o prosseguimento da sua crítica política: ele percebe que essa o impele a conhecer à sociedade civil. Abriu-se a ele, portanto, um campo de investigação para a qual não se encontrava preparado o suficiente à época da redação dos *Manuscritos de Kreuznach*.

Nessas circunstâncias assinaladas, em finais de novembro de 1843, Marx chega à Paris. E lá chegando, depois de instalado, dedica-se à publicação da revista para qual havia sido convidado a editar com Ruge: os Anais Franco-Alemães.

Na edição da revista, toma contato com um artigo de um jovem alemão que residia em Manchester, na Inglaterra. Trata-se de Engels que, desde 1842, estava na Inglaterra, onde fora enviado para cuidar da indústria do pai, e desde a sua chegada em Manchester havia se ligado ao movimento operário inglês.

Esse “contato” entre os dois – Marx e Engels – não havia sido o primeiro. Na verdade Marx já havia sido a ele apresentado, mas tinha ficado com uma impressão muito negativa sobre ele. Engels parecia-lhe, muito mais, um diletante.

Dessa vez, não foi essa a opinião a que Marx chegou. Ao ler o artigo<sup>5</sup> por ele enviado, ficou impactado com o texto. Na verdade, tratou-se de uma influência decisiva na trajetória de nosso autor. Tratava-se de um artigo no qual Engels percebe que a Economia Política inglesa representava a racionalização de classe da burguesia acerca da dinâmica da ordem capitalista. Vinte anos depois, Marx se referiu a esse artigo como um “genial esboço”<sup>6</sup>. No final de 1844, Engels, retornando da Inglaterra, passa por Paris e tem início a mais duradoura parceria intelectual da tradição ocidental.

A influência de Engels sobre o pensamento de Marx e a sua própria importância como intelectual não têm sido devidamente explicitada pelos analistas. A própria modéstia de Engels quando se refere a si próprio como o “segundo violino”, talvez tenha ajudado a favorecer a subestimação de sua produção intelectual.

---

<sup>5</sup> Trata-se do texto “Esboço de uma crítica da Economia Política” que se encontra num volume (17) intitulado Engels, organizado por José Paulo Netto para a coleção “Grandes Cientistas Sociais”, da Editora Ática, em 1981.

<sup>6</sup> K. Marx, Contribuição à crítica da economia política. São Paulo: Martins Fontes, 1977 (p.25).

Entre outros fatos que poderiam ser lembrados, a fim de se fazer justiça a ele, fiquemos com dois que dizem respeito diretamente à Marx: o primeiro contato com a Economia Política se deveu a leitura do “esboço genial”; e a lembrança de que foi Engels quem editou os volumes II (em 1885) e III (em 1895) do Capital. Aliás, os dez anos de diferença entre a edição do Capital II para o Capital III se deverão ao estado em que se encontrava o material a que Engels teve contato<sup>7</sup>.

Em Paris, temos, portanto, um Marx que rapidamente recebe influências decisivas: a primeira delas, como vimos, foi a influência de Engels que lhe possibilitou o contato inicial com a Economia Política, porém, no exílio parisiense, Marx, também, tomará contato com o pensamento socialista francês em virtude de sua aproximação com as associações de trabalhadores (movimento operário). Nesse contato, pôde ter acesso à leitura da tradição socialista<sup>8</sup>, principalmente, com os escritos de Blanqui. Além disso, no contato com os operários das associações conheceu um mundo em que a fraternidade era uma possibilidade real. Marx, em Paris, torna-se um comunista.

Marx, nesse processo, já é um pensador bem diferente daquela de 1841/42. Trata-se, agora, de um pensador que fez escolha sobre uma perspectiva política e, ao mesmo tempo, vincula essa perspectiva a um problema teórico: a compreensão da sociedade civil burguesa. Porém, pela influência de Engels, já está em posse de uma chave heurística: a Economia Política.

Cerca de seis meses após a redação dos Manuscritos de Kreuznach já encontramos um Marx com alguns avanços em relação à resolução do problema que havia se posto em 1843. Para a edição dos *Anais Franco-Alemães*, preparará dois artigos que já sinalizam seus “ganhos” intelectuais: *A questão judaica* e *A crítica da filosofia do direito de Hegel – introdução*.

Na sua segunda crítica à Hegel<sup>9</sup>, num artigo elaborado para publicação nos *Anais Franco-Alemães*, já encontramos um Marx modificado e essa modificação é visível pela apropriação inicial de duas categorias: revolução e classe social.

---

<sup>7</sup> José Paulo Netto chega a considerar Engels como um co-autor do Capital III, tamanho foi o seu trabalho nessa publicação.

<sup>8</sup> Ressalta-se aqui a inspiração socialista, pois é sabido que o movimento socialista não coincide imediatamente com o movimento operário. Este último, indiscutivelmente, é mais amplo do que a tradição socialista.

<sup>9</sup> Trata-se da Crítica à Filosofia do Direito de Hegel – introdução, que se encontra disponível como apêndice da obra Crítica da Filosofia do Direito de Hegel [Os Manuscritos de Kreuznach], editada pela Boitempo, em 2005.

No primeiro texto – *A questão judaica*, Marx polemiza com Bruno Bauer acerca da questão dos judeus na Alemanha. Ocorre que os judeus, nessa quadra histórica, por não aceitarem a religião de Estado, não desfrutavam de direitos políticos na Alemanha. Bauer, ao tematizar o assunto, aborda a questão de modo idealista, religioso e teológico. Para ele, ninguém na Alemanha era emancipado politicamente e isso decorria do caráter religioso do Estado. Segundo Bauer, assim, os judeus não percebiam que a condição de sua emancipação estava debitada à condição de emancipação do Estado em relação à religião. Não haveria, nessa lógica, possibilidade de romper o preconceito religioso com o judeu, pois ele mesmo (o judeu), para se emancipar, deveria abrir mão de sua religião. Em síntese, a emancipação política seria a emancipação do Estado em relação a qualquer religião.

Marx se confronta com esta interpretação julgando-a idealista. Deslocando o eixo para a emancipação humana, demonstra que, de fato, a emancipação política tanto do judeu quanto do cristão é “certamente a emancipação política do Estado em face à religião”, mas isso não emanciparia a humanidade da religião. Lukács, em 1955, num ensaio sobre *o jovem Marx*<sup>10</sup>, analisando o tema, assim sintetizou:

“Marx, em sua crítica desta representação idealista, mostra que a emancipação política tanto do judeu quanto do cristão é certamente a ‘*emancipação do Estado em face da religião*’, ou seja, a renúncia por parte deste a uma religião oficial; mas mostra também, que a emancipação política não poderia ter como consequência a emancipação em face da religião, já que a emancipação política ‘não é o modo completo, sem contradições, da emancipação humana’. E Marx prossegue: ‘o limite da emancipação política revela-se imediatamente no fato de que o *Estado* pode libertar-se de um limite sem que o homem dele se tenha realmente libertado, que o Estado pode ser um Estado livre sem que o homem seja um homem livre’. O mesmo ocorre quando o Estado (como em muitos Estados norte-americanos), ao abolir o voto censitário, anula *politicamente* as distinções de renda que existem na sociedade civil-burguesa: deste modo, ‘a propriedade privada não apenas não é suprimida, mas torna-se até mesmo um pressuposto’” (2007, p.166)

Percebe-se, portanto, que, para Marx, há limites no processo de emancipação política. Ele já identifica que a revolução burguesa (emancipação política) cria tão-somente a democracia formal e os direitos e liberdades, por ela anunciados, representam promessas falaciosas na medida em que são impossíveis na sociedade civil-burguesa.

---

<sup>10</sup> Algumas das citações da Questão judaica, aqui consignadas, foram retiradas dessa obra de Lukács, pois o original da obra de Marx, a que tivemos contato, foi obtido pela internet – em face da dificuldade que tivemos em encontrar o texto publicado. Assim, optamos pelo uso de alguns trechos que estão na obra de filósofo húngaro.

“O Estado suprime a seu modo as diferenças *de nascimento, de condições sociais, de educação, de profissão*, quando declara que nascimento, condições sociais, educação e profissão não são diferenças políticas, quando proclama que cada membro do povo participa em *igual medida* da soberania popular, sem levar em conta essas diferenças, quando trata todos os elementos da vida real do povo do ponto de vista do Estado. Contudo, o Estado deixa que a propriedade privada, a educação, a profissão *atuem* a seu modo e afirmem sua natureza *particular*, ou seja, precisamente como propriedade privada, como educação, como profissão. Longe de suprimir estas diferenças *de fato*, o Estado existe somente na medida em que as pressupõe; e sente a si mesmo como *Estado político* e faz valer sua própria *universalidade* somente em oposição a tais elementos.” (Marx apud Lukács, 2007, p.166)

Marx, então, demonstra que no âmbito da emancipação política está expressa aquela contradição entre Estado e sociedade civil-burguesa. O Estado aparece como um “ente espiritual” e a sua relação com a sociedade civil carrega essa característica de parecer ser “uma relação espiritual”. Tal decorrência também se dá no próprio indivíduo particular, pois ele está “fraturado” em cidadão (*citoyen*) – na sua “vida espiritual”, pública; e burguês (*bourgeois*) – na sua vida material, privada. Essa é a contradição fundamental a ser resolvida.

Aqui, para Marx, já há uma clara consciência da política como meio e não como um fim em si próprio. Seus estudos sobre a Revolução Francesa e o contato, inicial, com a Economia Política vão talhando um pensador que já distingue claramente a distinção entre emancipação política (revolução burguesa) e emancipação humana e demonstra, focando a contradição Estado/sociedade civil, como o homem, nessas circunstâncias, também, aparece dilacerado pela alienação.

Quanto à importância do desvelar da Revolução Francesa, para Marx, Lukács, assim resumiu a questão:

“Esta revolução bateu o feudalismo, libertou a consciência do *citoyen*, oprimida e fragmentada na sociedade feudal, recolheu o espírito político e o constituiu em Estado, enquanto ‘esfera ideal em relação aos elementos particulares da vida civil’. Mas, acrescenta Marx, essa ‘realização do idealismo do Estado foi, ao mesmo tempo, a realização do materialismo da sociedade civil-burguesa. A derrubada do jugo político foi, ao mesmo tempo, a derrubada dos entraves que limitavam o espírito egoísta da sociedade civil-burguesa’. A revolução, alimentada pelo ideal ilusório do *citoyen* e através de esforços heróicos, lançou as bases da moderna sociedade burguesa; ao fazê-lo, gerou, ao mesmo tempo, o caráter contraditório do desenvolvimento social, a dilaceração do ser social, a cisão e a auto-alienação do homem em grau máximo. Deste caráter contraditório deriva, portanto, a natureza da emancipação política, única forma de libertação possível no quadro da sociedade capitalista. Por isso, diz Marx, ‘o homem não foi libertado da religião, recebeu a liberdade religiosa; Não foi libertado da propriedade: recebeu a liberdade de ser proprietário. Não foi libertado do egoísmo da profissão: recebeu a liberdade de escolher profissão’. Portanto, a dilaceração e a cisão do homem

não foram abolidas pela emancipação política, mas, ao contrário, foram levadas a seu grau máximo.” (2007, p.169)

Mas, no texto, Marx já dá indícios daquela sua preocupação em desvelar a sociedade civil-burguesa. Ele já identifica, debilmente, a base econômica (material) como o fundamento dessa dilaceração e, portanto, a emancipação humana está diretamente ligada com a supressão desta “vida material”.

“Para Marx, a causa desta vida desumana reside no fato de que o dinheiro domina ‘a essência alienada da vida e do trabalho o homem’; de que a sociedade burguesa é o mundo da propriedade privada, onde tudo se transforma em mercadoria e em objeto de troca; de que o princípio da sociedade burguesa é o egoísmo e a relação dos homens entre si é caracterizada pela hobbesiana ‘guerra de todos contra todos’. Somente com a supressão destas condições de existência é que se realiza a emancipação do homem.” (Lukács, 2007, pp.169-170)

Nesse momento, temos um autor que já avançou em uma série de questões relativas à sua problemática investigativa, porém, seu contato com a Economia Política ainda é excessivamente insuficiente, portanto, as categorias dessa ciência ainda lhe aparecem num nível razoável de abstração. Também ainda não lhe está claro qual a classe a quem caberia protagonizar o movimento de emancipação humana – a revolução. Em uma de suas mais belas construções, Marx caracterizará o que compreende por emancipação humana, embora, não sinalize a classe social responsável por ela:

“Somente quando o homem real, individual, reassumir em si o cidadão abstrato, e quando, como homem individual, em sua vida empírica, em seu trabalho individual, em suas relações individuais, tiver se tornado *ente genérico*, somente quando o homem reconhecer e organizar suas próprias forças como forças sociais e, portanto, não mais separar de si a força social na figura da força política, somente então realizar-se-á a emancipação humana”. (apud Lukács, 2007, p.170)

A identificação dessa força social capaz de realizar o processo de emancipação humana será percebida e desenvolvida, mesmo que de maneira, ainda, incipiente, no outro artigo, elaborado por Marx, para compor a revista: *Crítica da Filosofia do direito de Hegel – introdução*. Nessa obra, na qual Marx vincula a emancipação humana à filosofia clássica, tem-se, pela primeira vez, a associação da revolução à necessidade de uma classe social determinada – o proletariado – que sendo a mais desumanizada, por suas condições históricas, é a única que possui exigências radicais de humanização.

Segundo nosso autor, as “promessas” que a filosofia clássica colocou no mundo – de emancipação humana – só poderão ser realizadas pelos herdeiros dessa filosofia: o proletariado. Vincula-se aqui, portanto, as promessas emancipatórias da filosofia clássica com uma determinada classe social – o proletariado – e o processo de realização dessas promessas é a revolução. Vejamos como no texto isso se opera.

Marx inicia o texto afirmando que, na Alemanha, a crítica à religião já chegou ao seu fim e o seu fundamento é o seguinte:

“*O homem faz a religião; a religião não faz o homem. E a religião é, com efeito, a autoconsciência e o auto-sentimento do homem que ainda não adquiriu a si mesmo ou se tornou a perder. Mas o homem não é um ser abstrato, que permanece fora do mundo. O homem é o mundo dos homens, o Estado e a sociedade. Este Estado, esta sociedade produzem a religião, uma consciência invertida, porque eles são um mundo invertido. A religião é a teoria social deste mundo, seu compêndio enciclopédico, sua lógica sob a forma popular, seu point d’honneur espiritualista, seu entusiasmo, sua sanção moral, seu solene complemento, sua razão geral de consolação e justificação. É a fantástica realização da essência humana, porque a essência humana não possui uma verdadeira realidade. A luta contra a religião é, portanto, indiretamente, a luta contra aquele mundo que tem na religião seu aroma espiritual.*” (Marx, ?, p.2)

A referência a Feueurbach aparece explicitamente – *na Alemanha, a crítica à religião já chegou ao fim* –, mas também, aqui, tem-se o prenúncio do que Marx entenderá como a realização das promessas da filosofia clássica e, ao mesmo tempo, os limites da antropologia feurbachiana – a referência é clara “O homem é o mundo dos homens”, portanto, trata-se de superar a situação social que gera a religião e não tão-somente a religião. Esse é um ponto de afastamento em relação ao materialismo limitado de Feuerbach. Tem-se aqui, uma clara incursão ao materialismo histórico.

Seguindo a análise, na abertura do texto já se percebe a analogia que empreenderá entre a crítica à religião e à crítica ao mundo dos homens. Segue ele:

“A miséria religiosa é, de um lado, a expressão da miséria real e, de outro, o protesto contra a miséria real. A religião é o suspiro da criatura aflita, o estado de ânimo de um mundo sem coração, porque é o espírito da situação sem espírito. A religião é o ópio do povo”.

“A superação da religião como felicidade ilusória do povo é a exigência de sua felicidade real. A exigência em abandonar as ilusões sobre uma situação é a exigência de abandonar uma situação que precisa de ilusões. A crítica da religião é, portanto, o germe da crítica do vale de lágrimas, cuja aparência sagrada é a religião.” (idem, ?, p. 2)

Com um estilo elegante e vigoroso, Marx vai desviando a crítica à alienação religiosa para a crítica à alienação material. Percebe-se, também, que a preocupação com a emancipação humana passa a ocupar um lugar central na análise e é entendida como uma tomada de consciência, como a *realização da filosofia clássica*.

“(…) A crítica da religião desilude o homem para que pense, para que atue e organize sua realidade como um homem desiludido que chegou à razão, para que gire em torno de si mesmo e, portanto, de seu sol real. A religião é somente um sol ilusório que gira em torno do homem, enquanto este não gira em torno de si mesmo.” (idem, p.2)

E, no parágrafo seguinte, deixa límpida essa relação entre a realização da filosofia e a história dos homens:

“A missão da história consiste, pois, já que desapareceu o *além da verdade*, em descobrir a *verdade do alguém*. Em primeiro lugar, a *missão da filosofia* que está a serviço da história, consiste, uma vez que foi desmascarada a *forma sacra* da auto-alienação humana, em desmascarar a auto-alienação em suas *formas profanas*. A crítica do céu transforma-se, com isto, na crítica da terra, a *crítica da religião* na *crítica do direito*, a *crítica da teologia* na *crítica da política*.” (idem, p.2)

O processo de emancipação humano está, portanto, vinculado com a realização da superação da alienação – com a tomada de consciência.

Marx, ao analisar no texto o atraso da Alemanha, refere-se de maneira respeitosa a Hegel – que é um dos alvos de sua crítica. Ele identifica que a Alemanha, do ponto de vista do desenvolvimento político-material se encontra “*abaixo do nível da história, abaixo de toda crítica*”(p.3), porém, o mesmo não se passa em relação à filosofia (e a referência à Hegel é, aqui, clara): “*Somos contemporâneos filosóficos do presente, sem sermos seus contemporâneos históricos*” (p.6).

“A crítica da filosofia alemã do direito e do Estado, que encontrou em Hegel sua expressão última, a mais conseqüente e a mais rica, é simultaneamente, tanto a análise crítica do Estado moderno e da realidade relacionada com ele, como a resoluta negação de todo o modo anterior de consciência política e jurídica alemã, cuja expressão mais nobre, mais universal, elevada à categoria de ciência, é precisamente a própria filosofia especulativa do direito”. (p.7)

Embora haja essa atitude “respeitosa” com Hegel, vale lembrar que Marx opera uma crítica às filosofias políticas que entendem de maneira cindida a relação Estado/sociedade civil – caso, inclusive, de Hegel.

“A filosofia alemã do direito e do Estado é a única história alemã que se encontra al pari (ao nível) do presente oficial moderno. Por isso o povo alemão deve acrescentar também essa história imaginária à situação existente e submeter à crítica, não apenas essa situação existente, mas também e ao mesmo tempo, sua prolongação abstrata”. (p.6)  
 “Já como adversária resoluta do modo anterior da consciência política alemã, a crítica da filosofia especulativa do direito orienta-se, não para si mesma, mas para *tarefas* para cuja solução só existe um meio: *a práxis*”. (p.8)

E Marx, numa passagem antológica, analisando as condições revolucionárias da Alemanha, demonstra a sua concepção, à época da elaboração do texto, sobre a necessidade de “casar” a filosofia clássica alemã (invertida) com o processo revolucionário:

“É certo que a arma da crítica não pode substituir a crítica das armas, que o poder material tem que ser derrocado pelo poder material, mas também a teoria transforma-se em poder material logo que se apodera das massas. A teoria é capaz de apoderar-se das massas quando argumenta e demonstra *ad hominem*, e argumenta e demonstra *ad hominem* quando se torna radical; ser radical é tomar as coisas pela raiz. Mas a raiz, para o homem, é o próprio homem. A prova evidente do radicalismo da teoria alemã, e portanto de sua energia prática, consiste em saber partir da decidida superação positiva da religião. A crítica da religião leva à doutrina de que *o homem é o ser supremo para o homem e, conseqüentemente, ao imperativo categórico de derrubar todas as relações* nas quais o homem é um ser humilhado, subjugado, abandonado e desprezível, relações que não poderíamos retratar melhor do que com aquela exclamação de um francês, ao saber da existência de um projeto de imposto sobre os cães: Pobres cães! Querem tratar-vos como se fosseis homens!”. (p.8)

Entendida a relação entre a importância da teoria para o processo revolucionário – para a emancipação humana –, Marx prossegue a análise para tornar claro quem poderia protagonizar esse movimento. Sobre que base social poderia ser desencadeada uma prática política revolucionária, na Alemanha? Vale ressaltar que, embora Marx, esteja debruçado sobre a questão da Alemanha, sua análise se pretende, nesse caso, universal. Em outras palavras, interessa-lhe a apreensão do movimento revolucionário de superação da sociedade civil-burguesa.

“As revoluções precisam, efetivamente, de um elemento *passivo*, de um fundamento material. Num povo, a teoria realiza-se somente na medida em que é a realização de suas necessidades. Sendo assim, corresponderá ao imenso divórcio existente entre as exigências do pensamento alemão e as respostas da realidade alemã o mesmo divórcio existente entre a sociedade civil e o Estado e consigo mesma? As necessidades teóricas

serão imediatamente necessidades práticas? Não basta que o pensamento tenda para a realização; a própria realidade deve tender para o pensamento”. (p.9)

Prossegue ele:

“Porém, a Alemanha não galgou simultaneamente com os povos modernos as fases intermediárias da emancipação política. Não chegou sequer, praticamente, às fases que teoricamente superou. Como podia, com um salto mortal, elevar-se não apenas sobre as suas próprias limitações, mas, simultaneamente, sobre as limitações dos povos modernos, sobre as limitações que na realidade devia sentir e aspirar como libertação de seus limites reais? Uma revolução radical só pode ser a revolução de necessidades radicais, cujos pressupostos e lugares de nascimento parecem precisamente faltar”. (p.9)

Marx não identifica, na realidade alemã, uma classe que pudesse conduzir o processo revolucionário. Antecipando os episódios de 1848, Marx já tem clareza de que não há aspirações emancipatórias que se possam debitar à burguesia – ele já anteviu o “período da decadência”. Para ele, já está claro qual é limite do horizonte da emancipação política. Faz-se necessária a emancipação humana e, no contexto da Alemanha, não identifica uma classe social que a possa conduzir.

“Tudo isso significa que uma revolução política é impossível na Alemanha. Mas não significa que, para Marx, qualquer revolução seja impossível nesse país. (...) Também a subversão que vai amadurecendo na Alemanha pode ser vitoriosa, contanto que vá além da revolução política (burguesa), que a emancipação política desemboque na emancipação humana. Mas de quem depende essa emancipação? Marx responde: do proletariado. A ‘possibilidade positiva da emancipação’, na Alemanha reside *‘na formação de uma classe que tenha cadeias radicais, de uma classe da sociedade civil-burguesa que não seja uma classe da sociedade civil-burguesa, de um estamento que seja a dissolução de todos os estamentos, de uma esfera que possua caráter universal porque seus sofrimentos são universais [...], de uma esfera que é a perda total da humanidade e que, portanto, só pode reconquistar a si mesmo mediante a reconquista total do homem. Essa dissolução da sociedade, como estamento particular, é o proletariado’.*” (Lukács, 2007, p.178)

### 1.3. A iniciação na Economia Política – os Manuscritos de 1844<sup>11</sup>

Como vimos, entre 1843 e 1844, várias e significativas foram as transformações ocorridas na trajetória intelectual de Marx. Estamos em face de um autor que, nesse momento, já se coloca como comunista, fala em revolução, vincula as promessas emancipatórias da filosofia clássica às tarefas do proletariado revolucionário e que já percebeu que a grande questão é o entendimento da sociedade civil-burguesa.

Influenciado, então, pela leitura do artigo de Engels – ao qual já nos referimos – Marx se dedicará, então, ao estudo da economia política, mais especificamente, ao estudo das obras de Smith e Ricardo.

Desse rico período de estudos, que além da dedicação ao entendimento da economia política, ainda foi marcado pelo contato direto com Engels<sup>12</sup>, foram conservados os cadernos de anotações (os *Cadernos de Paris*) e um conjunto de três cadernos – os *Manuscritos Econômico-Filosóficos* – nos quais encontramos, numa parte, uma crítica da economia política e, em outra parte, uma investigação acerca da *Fenomenologia do Espírito* de Hegel.

“Neles, Marx aprofunda o estímulo que lhe proviera do genial escrito de Engels publicado nos *Anais Franco-Alemães*. Ele pretende aplicar aos problemas da economia as categorias da dialética, tornada agora dialética materialista; ou, com palavras mais precisas, pretende descobrir na dialética real do ser econômico as leis da vida humana, do desenvolvimento social dos homens, a fim de dar-lhes uma formulação conceitual. Essa dialética, por um lado, revela as leis da sociedade capitalista e, com isso, o segredo do seu desenvolvimento histórico; e, por outro lado, ela indica a essência do socialismo, não mais como exigência ideal (ao modo dos utópicos) e, sim, como resultado necessário do desenvolvimento histórico da humanidade.” (Lukács, 2007, p. 180)

O resultado de 1844 é uma obra de transição em que notamos uma imbricação entre suas preocupações filosóficas e a crítica da economia política. É a expressão, portanto, do confronto entre as suas concepções filosóficas com as elaborações da economia política<sup>13</sup>.

<sup>11</sup> Utilizamos, aqui, duas edições distintas: quando a referência é ao chamado *Terceiro Manuscrito*, a edição consultada foi aquela contida na coleção *Os Pensadores* (São Paulo: Abril Cultural, 1974. v. XXXV), traduzida por José Carlos Bruni; já quando a referência é ao extrato denominado *Trabalho Alienado e Propriedade Privada*, que compõe o chamado *Primeiro Manuscrito*, consultamos a edição de 2004, da Boitempo, que foi traduzida por Jesus Ranieri. A fim de facilitar a leitura, a cada citação, faremos a indicação editorial pela **data** embora, talvez, a referência às edições pude ser percebida pela própria numeração das páginas das quais as citações foram retiradas.

<sup>12</sup> Entre 28 de agosto e 06 de setembro de 1844, Engels esteve em Paris para encontrar-se com Marx. Nesse encontro, inúmeras idéias foram debatidas e, entre elas, a proposta de escreverem uma obra juntos – *A Sagrada Família* – a fim de acertarem contas com as influências filosóficas anteriores.

<sup>13</sup> O estudo de Marx será abrangente, mas as mais significativas contribuições virão de Adam Smith (1723-1790) e de David Ricardo (1772-1823).

Vale ressaltar, que já se trata de um pensador que não vê a realização da filosofia com um trabalho intelectual. Que já percebeu o proletariado como herdeiro da tradição filosófica clássica e que distingue emancipação política (o resultado do processo da revolução burguesa) de emancipação humana (a revolução), assim, a primeira é o passo inicial – e absolutamente necessário – para a segunda, mas insuficiente. Nessa compreensão de emancipação humana como revolução, já notou os interesses antagônicos do proletariado em relação à burguesia e, por essa razão, conclui que é a essa classe social – o proletariado – que interessa a revolução. Eis, aqui, o pensador que enfrentará a economia política.

Cabe, então, para um correto entendimento, uma breve digressão sobre o conteúdo dessa teoria a que Marx irá se debruçar: a *Economia Política*.

Trata-se de uma teoria que se desenvolveu, fundamentalmente, na Inglaterra – mas não só nela – entre os séculos XVII e XVIII. Mais precisamente, teve o seu momento de apogeu na segunda metade do século XVIII e teve vigência até 1825/30. Sua origem está vinculada aos processos de gênese, desenvolvimento e consolidação da ordem burguesa na sua luta contra a feudalidade.

A ordem feudal estabeleceu como fundamento da riqueza a propriedade imobiliária. Em torno dela, dispunham-se as classes sociais (a nobreza, os servos, o clero e o artesanato). A partir do século XV e, especialmente, a partir do século XVI, essa ordem social entre em crise.

Tal crise é manifesta pelo surgimento de uma outra forma de riqueza fundada na propriedade mobiliária, manifesta no dinheiro, que passa a ser acumulada em algumas mãos – pelo renascimento do comércio (no século XI) que havia sido extremamente “estimulado” pela realização das Cruzadas.

Em seguida, essa riqueza mobiliária passa a transitar do comércio para a produção de bens, ou seja, os proprietários de dinheiro comprarão tempo de trabalho de homens e mulheres (algumas vezes em suas próprias casas e, outras vezes, trazendo esses homens e mulheres para as manufaturas instaladas nas cidades – algumas delas, antigos burgos). Tais manufaturas, no processo de desenvolvimento dessa nova forma de produzir, foram os “embriões” da moderna indústria capitalista.

Tal mudança na estrutura produtiva gerou, por um lado, a alteração da composição societária – surgiram novos grupos sociais; e, por outro lado, criou um novo tipo de riqueza até então desconhecido.

Os economistas políticos são os observadores desse processo. Ocuparam-se de entender este novo tipo de sociedade fundada numa nova forma de riqueza. Em sua maioria, eram defensores dessa nova organização social por a considerarem mais livre, justa e igualitária do que a ordem feudal.

O problema investigativo que se colocavam era o de entender a fonte de riqueza. Em outras palavras: o que fazia com que houvesse acréscimo de valor ao dinheiro empregado? Para responder a essa questão, estudaram a produção, as classes sociais e entenderam que o lucro nada mais era do que a remuneração pelo trabalho do capitalista, assim como o salário era a remuneração pelo trabalho do operário. As matérias-primas, as ferramentas e a fábrica (espaço em que se realizava a produção) foram, por eles entendidos, como expressão da renda fundiária. E, por fim, nessa dinâmica produtiva, cabia ao Estado o papel de legislar, de emitir moeda, e de criar o sistema tributário.

Esse problema investigativo nada mais é do que a compreensão da sociedade burguesa. Em outras palavras, a explicação dessa preocupação investigativa fez com que surgisse a primeira forma de teoria social. Esses investigadores se interessavam por compreender o conjunto das relações sociais dessa nova ordem social, sob um determinado ponto de vista: o da burguesia. Mas isso não diminuiu o valor de suas contribuições, pois estas foram expressões da fase revolucionária da burguesia.

“Os clássicos da Economia Política não desejavam, com seus estudos, constituir simplesmente uma disciplina científica entre outras: almejavam compreender o modo de funcionamento da sociedade que estava nascendo das entranhas do mundo feudal; por isso, nas suas mãos, a Economia Política se erguia como fundante de uma teoria social, um elenco articulado de idéias que buscava oferecer uma visão do conjunto da vida social. E mais: os clássicos não se colocavam como ‘cientistas puros’, mas tinham claros objetivos de intervenção política e social” (Braz e Netto, 2007, p.17)

Os resultados de suas investigações foram fundamentais para a compreensão da sociedade que surgia. Entre outras coisas, descobriram que o valor, a fonte de riqueza é o trabalho. A teoria do valor-trabalho, posteriormente, subvertida nas mãos de Marx, será de fundamental importância para a compreensão da exploração do trabalho.

Se o trabalho é a fonte de toda riqueza, na ótica dos economistas políticos clássicos, todos ganharão se todos trabalharem. E como observaram a fase em que a gerência e a propriedade da indústria se identificavam, o lucro era tão-somente a remuneração do “trabalho” do próprio capitalista.

Suas investigações ainda resultaram na descoberta de várias das categorias de funcionamento da sociedade: capital, lucro, trabalho, juro, classes, mercado, propriedade privada, entre outras. Forneceram, ainda, uma explicação para a pauperização que, segundo eles, eram os inconvenientes das “dores do parto” de uma nova sociedade, mas que o processo de desenvolvimento, por si mesmo, resolveria essa problemática.

O grande problema é que, marcados pelas circunstâncias históricas de seu tempo – nitidamente pelo jusnaturalismo –, as categorias, por eles descobertas, foram entendidas como “naturais”. *“Eles as entenderam como categorias e instituições naturais que, uma vez descobertas pela razão humana e instauradas na vida social, permaneceriam eternas e invariáveis na sua estrutura fundamental”* (idem, p.18)

Essa limitação deve, portanto, ser atribuída muito mais à consciência possível da época do que a um ato de falsidade intelectual.

“Em resumidas contas, a **Economia Política clássica expressou o ideário da burguesia no período que esta classe estava na vanguarda das lutas sociais, conduzindo o processo revolucionário que destruiu o Antigo Regime** – e não foi por outra razão, aliás, que o filósofo húngaro Georg Lukács (1885-1971) considerou-a a ‘maior e mais típica ciência nova da sociedade burguesa’”. (Braz e Netto, 2007, p.18, *grifos dos autores*)

Mas esse compromisso com a burguesia revolucionária não os converteu em acríticos em relação à ordem burguesa e nem limitavam seu horizonte de análise. Pelo contrário, o *ponto de vista* por eles assumido, naquele contexto, colocava-os em vantagem, pois eram representativos de anseios emancipadores da, então, classe revolucionária daquela época: a burguesia.

Esse não será mais o caso das elaborações da Economia Política em seu período de crise. Tal crise é coincidente com o período em que a burguesia rompe com o *Projeto da Modernidade*. Uma vez consolidada a ordem burguesa, nota-se que as promessas consignadas nas palavras de ordem da Revolução Francesa: liberdade, igualdade e fraternidade; são impossíveis de serem concretizadas para todos nos limites da ordem burguesa. Nesses limites, o máximo

alcançável é a emancipação política e não a emancipação humana e, portanto, a igualdade fica restrita ao marco jurídico – todos são iguais perante a lei – e não atinge o fundamento da igualdade: a igualdade econômico-social.

O processo revolucionário capitaneado pela burguesia conduziu a uma nova forma de dominação que foi rapidamente sentida pelos “de baixo”. Surge um novo antagonismo de classe que converterá a burguesia numa classe conservadora. Ela renunciará aos ideais emancipatórios – muitos dos quais, por ela desenvolvidos.

Aquela outra classe social que havia composto com a burguesia, na França, o “Terceiro Estado”, o nascente proletariado, surgia como seu oponente histórico. O movimento ludista, seguido do movimento cartista e o crescimento numérico das revoltas e rebeliões protagonizadas por esta jovem classe social demonstravam o surgimento de um novo sujeito histórico revolucionário. Essa atmosfera de rebeliões chegou ao seu momento de efervescência com o processo revolucionário de 1848.

Do ponto de vista da produção cultural, esse período marca o processo de *decadência ideológica* da burguesia e os herdeiros do *Projeto da Modernidade* serão os proletários. A crise da Economia Política clássica (entre 1825/30 e 1848) está, portanto, vinculada a essa *decadência ideológica*.

Desde então, a Economia Política se dissolve em duas perspectivas de desenvolvimento teórico contraditórias em si mesmas: aquela perspectiva comprometida com os interesses da burguesia em sua fase conservadora que fez surgir a *Economia*<sup>14</sup>; e outra herdeira dos ideais emancipatórios do projeto da modernidade e, portanto, da Economia Política clássica, porém sob um enfoque crítico: trata-se da *Crítica da Economia Política*. Marx, sabemos, foi o principal representante dessa segunda perspectiva.

Marx, em 1844, toma contato, então, com a Economia Política e o resultado de seus estudos foi consignado nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* ou *Manuscritos de 1844*<sup>15</sup>.

Nesse material, Marx abordará três categorias da Economia Política: a propriedade; o dinheiro; e o trabalho. O estudo demonstra, ainda, certa incompreensão de Marx a

---

<sup>14</sup> Uma disciplina especializada que abandonou as preocupações históricas, sociais e políticas a qual Marx chamou de Economia vulgar (Cf. Braz e Netto, 2007, p.22)

<sup>15</sup> Há também quem os denomine Manuscritos de Paris. Aqui, utilizaremos a denominação com a qual eles foram publicados: Manuscritos Econômico-Filosóficos. Tal utilização visa, também, a diferenciá-los dos Cadernos de Paris que, algumas vezes, são confundidos com os Manuscritos. A denominação Manuscritos de Paris levou alguns estudiosos a essa confusão.

em relação aos economistas. Sua crítica, assim, funda-se muito mais em elementos éticos do que num conhecimento aprofundado sobre aquilo que se dispunha a estudar. Tanto essa certa incompreensão quanto a crítica fundada em elementos éticos podem ser verificadas nos capítulos destinados à análise da propriedade e do dinheiro.

O mais importante dessa obra é o enfrentamento de Marx à concepção de trabalho com a qual a Economia Política operava. Para esse enfrentamento, Marx desenvolverá um conjunto de determinações que apontam para a radical originalidade desse pensador. Tais determinações – re-trabalhadas, articuladas, mediadas – reaparecerão em obras maduras de Marx, tais como: *Os Grundrisse* (1857/58) e *O Capital* (1867).

Marx se nega a pensar o trabalho ao modo da Economia Política. Pensará o trabalho de maneira mais ampla, radical e “*ser radical é tomar as coisas pela raiz. Mas a raiz, para o homem, é o próprio homem*”. Em outras palavras, Marx, nesse texto, opera uma antropologia radical, pois coloca o homem como centro de sua análise e o trabalho aparece como a “essência” do homem.

A Economia Política percebeu que a essência da propriedade privada é o trabalho, mas como produtor de valor numa ordem social em que o ser genérico do homem aparece em contradição com seu ser singular.

“Sob a aparência de um reconhecimento do homem, a economia política, cujo princípio é o trabalho, é muito mais a conseqüente negação do homem, na medida em que ele próprio não se encontra em uma tensão exterior com a essência exterior da propriedade privada, mas sim tornou-se a essência tensa de propriedade privada. O que antes era ser-exterior-a-si, exteriorização real do homem, converteu-se apenas no fato da exteriorização, em estranhamento”. (Marx, 1974, pp. 9-10)

O homem é aqui compreendido como uma constante tensão entre a sua singularidade e a sua generalidade. A percepção de nossa singularidade deveu-se ao processo revolucionário empreendido pela burguesia. Esta, ao derrubar a ordem feudal, criou as condições para que os homens se percebessem como seres singulares, porém, essa auto-percepção, coloca o indivíduo em conflito com o seu ser genérico. Marx, já na abertura do texto, coloca o problema da generalidade burguesa – ela é a própria negação do homem.

Os seres humanos são constituídos por essa singularidade imediata – ela é insuprimível – mas só é possível de ser transcendida na adequação ao desenvolvimento genérico. Em decorrência da alienação, essa nossa singularidade imediata fica carecida de mediações e, de

tal forma, que nos aparece como uma singularidade dada (“natural”), espontânea. Assim, de acordo com a lógica marxiana, não nos percebemos como indivíduo social, não nos percebemos ligados a toda referencialidade cultural de nossos horizontes histórico-sociais. A consequência disso é nefasta, pois se há hipertrofia da singularidade, o gênero acaba por se empobrecer.

A contradição entre indivíduo e gênero se deve, portanto, a estruturação da sociedade civil-burguesa em torno da propriedade privada. Ela nos fez unilaterais e tornou a nossa atividade produtiva consciente – o trabalho – um meio de subsistência. Ela, portanto, empobrece as singularidades e o gênero.

“O trabalhador se torna tanto mais pobre quanto mais riqueza produz, quanto mais a sua produção aumenta em poder e extensão. O trabalhador se torna uma mercadoria tão mais barata quanto mais mercadorias cria. Com a *valorização* do mundo das coisas aumenta em proporção direta a *desvalorização* do mundo dos homens. O trabalho não produz somente mercadorias; ele produz a si mesmo e ao trabalhador como uma *mercadoria*, e isto na medida em que produz, de fato, mercadorias em geral”. (Marx, 2004, p.80)

Nos Manuscritos, Marx tematiza essa questão profundamente. Mas, a tematização do trabalho, transcende-o para o âmbito da objetivação humana. Vejamos como isso se opera.

O ser singular só se expressa singular e genericamente na medida em que se objetiva. A condição existencial humana é a condição da objetivação dos seres singulares. Várias são as manifestações de objetivação humana. Desde as mais “simples” e efêmeras, tais como: o gesto, o riso, o movimento e a fala cotidiana; até as mais privilegiadas e duradouras como: o trabalho (a possibilidade de criação de um produto, de uma obra), a arte, a ciência e a literatura.

Essas objetivações constituem o acervo histórico-cultural da humanidade (do gênero) e, portanto, disponível para ser apropriado pelos homens; para ser subjetivado pelos homens; para o “enriquecimento” das singularidades; para se tornar *natureza humana*.

Problematizando a questão desse complexo gênero-indivíduo, Marx nos oferece uma de suas mais belas passagens. Fazendo a distinção entre as formas de comunismo grosseiro do comunismo como *superção positiva da propriedade privada* (o qual defende), Marx critica a compreensão da mulher como propriedade coletiva e comum, presente no comunismo grosseiro:

“Na relação com a *mulher*, como presa e servidora da luxúria coletiva, expressa-se a infinita degradação na qual o homem existe para si mesmo, pois o segredo desta relação tem sua expressão *inequívoca*, decisiva, *manifesta*, desvelada, na relação do *homem* com

a *mulher* e no modo de conceber a relação *imediate, natural e genérica*. A relação imediata, natural e necessária do homem com o homem é a *relação do homem com a mulher*. Nesta relação *natural* dos gêneros, a relação do homem com a natureza é imediatamente sua relação com o homem, do mesmo modo que a relação com o homem é imediatamente sua relação com a natureza, sua própria destinação *natural*. Nesta relação *aparece*, pois, de maneira *sensível*, reduzida a um *fato visível*, em que medida a essência humana se converteu para o homem em natureza ou a natureza tornou-se a essência humana do homem. A partir dessa relação, pode-se julgar o grau de cultura do homem em sua totalidade. Do caráter dessa relação deduz-se a medida em que o *homem* converteu-se em *ser genérico*, em *homem*, e se aprendeu como tal; a relação do homem com a mulher é a relação *mais natural* do homem com o homem. Nela se mostra em que medida o comportamento *natural* do homem tornou-se humano ou em que medida a essência *humana* tornou-se para ele essência *natural*, em que medida a sua *natureza humana* tornou-se para ele *natureza*. Mostra-se, também, nesta relação a extensão em que o *carecimento* do homem se tornou *carecimento humano*, em que extensão o *outro* homem enquanto homem converte-se para ele em *carecimento*; em que medida ele, em seu modo de existência mais individual, é, ao mesmo tempo, *ser coletivo*". (Marx, 1974, p.13)

Nessa passagem, para surpresa dos pensadores anti-marxistas ou aos marxistas-estruturalistas, Marx se atém a uma objetivação específica: a relação amorosa. E, a partir dela, demonstra que o desenvolvimento das singularidades é tanto maior quanto for à sua apreensão do desenvolvimento do gênero. E o gênero, por sua vez, enriquece-se com o desenvolvimento dessas singularidades. Somos mais humanamente desenvolvidos, quanto mais nos apropriamos de nossa essência genérica, quanto mais percebemos e exprimimos o *carecimento* do outro. Nessa relação, segundo Marx, é possível de se aferir o grau de cultura e civilidade do ser genérico, pode-se aferir em que medida a “natureza humana” genérica foi apropriada pelo ser singular, em que medida se tornou sua “natureza humana”.

É extremamente interessante como Marx, aqui, trabalha natureza e cultura. Tomando o cuidado de realçar, em vários momentos, a palavra natureza, Marx trabalha a idéia da natureza humana como uma construção do gênero. Assim, a humanização dos seres singulares passa pela “naturalização” em si da “natureza humana” genericamente construída. Se essa lógica é correta (e estamos convencidos de que o seja), nesse processo dialético entre indivíduo e gênero, os atos dos seres singulares, genericamente desenvolvidos, enriquecem o gênero. Supera-se, assim, a “falsa” distinção entre interesses coletivos e interesses individuais, que a ordem burguesa nos “ofertou”, desde que seja superada, pelo comunismo, a propriedade privada.

“O comunismo como superação *positiva da propriedade privada*, enquanto *auto-alienação do homem*, e por isso como *apropriação efetiva da essência humana* através do homem e para ele; por isso, como retorno do homem a si enquanto homem social, isto é humano; retorno acabado, consciente e que veio a ser no interior de toda riqueza do

desenvolvimento até o presente. Este comunismo é, como acabado naturalismo = humanismo, como acabado humanismo = naturalismo; é a *verdadeira* solução do antagonismo entre o homem e a natureza, entre o homem e o homem, a resolução definitiva do conflito entre existência e essência, entre objetivação e auto-afirmação, entre liberdade e necessidade, entre indivíduo e gênero. É o enigma resolvido da história e se conhece como essa solução”. (Marx, 1974, p.14)

O homem “rico” (indivíduo singular), portanto, não é aquele que tem, mas aquele que é. O domínio da humanidade é o ser e não o ter. Singularidades “ricas” são aquelas que conseguiram subjetivar “ricas” objetivações.

“A superação da propriedade privada é por isso a *emancipação* total de todos os sentidos e qualidades humanos; mas é precisamente esta emancipação, porque todos os sentidos e qualidades se fizeram *humanos*, tanto objetiva como subjetivamente. O olho se fez um olho *humano*, assim como seu *objeto* se tornou um objeto social, *humano*, vindo do homem para o homem. Os *sentidos* fizeram-se assim imediatamente teóricos em sua prática. Relacionam-se com a *coisa* por amor da coisa, mas a coisa mesma é uma relação *humana* e *objetiva* para si e para o homem e inversamente. Carecimento e gozo perderam com isso sua natureza *egoísta* e a natureza perdeu sua mera *utilidade*, ao converter-se a utilidade em utilidade *humana*. Igualmente, os sentidos e o gozo dos outros homens converteram-se em minhas próprias *apropriações*. Além destes órgãos imediatos constituem-se assim órgãos *sociais*, na *forma* da sociedade; assim, por exemplo, a atividade imediatamente na sociedade com os outros, etc., converte-se em um órgão de minha exteriorização de vida e um modo de apropriação da vida *humana*”. (Marx, 1974, p.17)

A propriedade privada é aquilo que impede esse enriquecimento, pois nos aparece como nossa essência genérica e singular. Na ordem burguesa, essa apropriação da riqueza das objetivações humanas depende da situação de classe dos sujeitos singulares.

“A propriedade privada tornou-nos tão estúpidos e unilaterais que um objeto só é *nosso* quando o temos, quando existe para nós como capital ou quando é imediatamente possuído, comido, bebido, vestido, habitado, em resumo, *utilizado* por nós. Se bem que a propriedade privada concebe, por sua vez, todas essas efetivações imediatas da posse apenas como *meios de subsistência*, e a vida, à qual elas servem de meios, é a *vida da propriedade privada*, o trabalho e a capitalização”. (Marx, 1974, p.17)

Para Marx, indivíduo e gênero são, portanto, indissociáveis e o sistema de objetivações é que faz emergir e desenvolver o ser social.

“Deve-se evitar antes de tudo fixar a ‘sociedade’ como outra abstração frente ao indivíduo. O indivíduo é o ser social. A exteriorização da sua vida – ainda que não pareça na forma imediata de uma exteriorização de vida coletiva, cumprida em união e ao mesmo tempo com outros – é, pois, uma exteriorização e confirmação da vida social. A vida individual e a vida genérica do homem não são distintas, por mais que,

necessariamente, o modo de existência da vida individual seja um modo mais particular ou mais geral da vida genérica, ou quanto mais a vida genérica seja uma vida individual mais particular ou geral”. (Marx, 1974, p.16)

Toda essa possibilidade existencial do homem se deve, portanto, a sua capacidade de se objetivar. Esse sistema de objetivações faz um objeto mundano (que é a própria consciência humana objetivada no mundo) se tornar essência singular e, ao mesmo tempo, as singularidades se objetivarem – tornarem-se consciência no/do mundo. Mas qual é a objetivação elementar? Qual o dado ontológico primário? Marx responde que é o trabalho.

O trabalho é a objetivação elementar da qual puderam se desenvolver outras formas de objetivação, tais como: a arte, a ciência e a fala articulada. Estas objetivações se tornaram formas de ser autônomas em relação ao trabalho, porém, essa autonomia não nega o fato de que o trabalho é a base fundante dessas objetivações. Em outras palavras, o trabalho é a práxis fundante do ser social, mas não é a única forma de práxis humana.

Numa passagem interessante, Marx demonstra esse protagonismo do trabalho ao mesmo tempo em que, derivando da idéia de que o homem é uma construção humana, refuta a proposição de um ser estranho, acima dos homens, que os tenha criado:

“(…) para o homem socialista *toda a assim chamada história universal* nada mais é do que a produção do homem pelo trabalho humano, o vir-a-ser da natureza para o homem tem assim a prova evidente, irrefutável, de seu *nascimento* de si mesmo, de seu *processo de origem*. Ao ter-se feito evidente de uma maneira prática e sensível a *essencialidade* do homem na natureza; ao ter-se evidenciado, prática e sensivelmente, o homem para o homem como existência da natureza e a natureza para o homem como o modo de existência do homem, tornou-se praticamente impossível perguntar por um ser *estranho*, por um ser situado acima da natureza e do homem – uma pergunta que encerra o reconhecimento da não-essencialidade da natureza e do homem”. (Marx, 1974, p.21)

Retomando a questão do trabalho como práxis fundante, torna-se relevante essa elaboração na medida em que certa tradição marxista reduziu às diversas práxis humanas ao trabalho. Assim, ouve-se falar em “trabalho científico”, “trabalho artístico”, “trabalho literário” etc. O argumento central de quem defende tal posição é aquele que afirma que todos esses momentos são de transformação intencional do homem sobre a natureza.

Ora, se todas essas objetivações humanas são trabalhos, por um lado, caímos numa compreensão excessivamente abstrata – pouco concreta – sobre o trabalho e, por outro lado, apagam-se todas as especificidades dessas outras formas de objetivação como a arte, a

ciência e a fala articulada. Indubitavelmente, todas essas objetivações humanas constituem formas de práxis, mas, como nos ensinou Lukács, o “trabalho é a protoforma da práxis humana”.

Nos *Manuscritos*, essa recuperação do trabalho como a forma elementar das objetivações humanas permite que o tratemos não como uma “danação terrena”, como uma penitência ou como uma obrigação, mas como a objetivação privilegiada que funda a condição humana. Como a *condição eterna dos homens*.

Nesse sentido, tornam-se ontologicamente insustentáveis as interpretações teóricas que afirmam a superação da sociedade do trabalho. Ficam sem sustentação as afirmações de que estaríamos vivendo na *Sociedade da Informação*, ou na *Sociedade do Consumo*, ou, ainda, na *Sociedade do Espetáculo*. Todas elas, ao que parece, tomam a expressão fenomênica como sendo a verdade. O clima de *empobrecimento das singularidades* tem nos conduzido a muitas interpretações equivocadas, tais como aquelas que não diferenciam *trabalho* de *emprego*.

O que Marx aponta, sinteticamente, em 1844, é que o trabalho é a objetivação especificamente humana que funda o conjunto das objetivações humanas e, por isso, é a própria essência humana. Porém, essa essência não deve ser interpretada como uma essência fechada, atemporal, mas como um conjunto de atributos, de qualidades, de possibilidades que este ser vem desenvolvendo no curso de sua trajetória histórica.

Mas, na sociedade civil-burguesa, fundada na propriedade privada, Marx lê e observa que o trabalhador vive uma relação de oposição em três níveis:

1. Em relação àquilo que ele faz – o produto de seu trabalho lhe aparece como algo estranho à sua atividade, não representa a sua realização;

“(…) o objeto (Gegenstand) que o trabalho produz, o seu produto, se lhe defronta como um *ser estranho*, como um poder independente do produtor. O produto do trabalho é o trabalho que se fixou num objeto, fez-se coisal (Sachlich), é a *objetivação* (Vergegenständlichung) do trabalho. A efetivação (Verwirklichung) do trabalho é a sua objetivação. Esta efetivação do trabalho aparece ao estado nacional-econômico como *desefetivação* (Entwirklichung) do trabalhador, a objetivação como *perda do objeto e servidão ao objeto*, a apropriação como *alienação*<sup>16</sup>(Entfremdung), como *exteriorização* (Entäusserung)”. (Marx, 2004, p.80, grifos nossos)

<sup>16</sup> Embora, aqui – no extrato sobre *trabalho alienado e propriedade privada* – estejamos trabalhando com a belíssima tradução de Jesus Ranieri – K. Marx. *Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Boitempo, 2004 – na qual o binômio *Entfremdung/Entäusserung* é traduzido, respectivamente, como estranhamento/alienação, tomamos a liberdade de verter a tradução – nos excertos retirados como citação – desses termos nos sentidos adotados por Sérgio Lessa, em sua obra *Mundo dos homens: trabalho e ser social* (Boitempo, 2002). Na introdução ao livro, alerta-

2. Em relação a ele mesmo – a sua própria vida é dicotômica de tal maneira que em âmbitos distintos sua singularidade é distinta (Ele é, por exemplo, “um” em sua casa e “outro” na fábrica):

“(…) o trabalho é *externo* (äusserlich) ao trabalhador, isto é, não pertence ao seu ser, que ele não se afirma, portanto, em seu trabalho, mas nega-se a ele, que não se sente bem, mas infeliz, que não desenvolve nenhuma energia física e espiritual livre, mas mortifica sua *physis* e arruína o seu espírito. O trabalhador só se sente, por conseguinte e em primeiro lugar, junto a si [quando] fora do trabalho e fora de si [quando] no trabalho. Está em casa quando não trabalha e, quando trabalha não está em casa. O seu trabalho não é, portanto, voluntário, mas forçado, *trabalho obrigatório*. O trabalho não é, por isso, a satisfação de uma carência, mas somente um meio para satisfazer necessidades fora dele. Sua estranheza (Fremdheit) evidencia-se aqui [de forma] tão pura que, inexistente coerção física ou outra qualquer, foge-se do trabalho como de uma peste. O trabalho externo, o trabalho no qual o homem se exterioriza, é um trabalho de auto-sacrifício, de mortificação. Finalmente, a externalidade (Äusserlichkeit) do trabalho aparece para o trabalhador como se [o trabalho] não fosse seu próprio, mas de um outro, como se [o trabalho] não lhe pertencesse, como se ele no trabalho não pertencesse a si mesmo, mas a um outro”. (Marx, 2004, pp.82-83)

E prossegue:

“Chega-se, por conseguinte, ao resultado de que o homem (o trabalhador) só se sente como ser livre e ativo em suas funções animais, comer, beber e procriar, quando muito ainda habitação, adornos etc., e em suas funções humanas só [se sente] como animal. O animal se torna humano, e o humano, animal”. (Marx, 2004, p.83)

“Comer, beber, procriar etc. são também, é verdade, funções genuína[mente] humanas. Porém na abstração que as separa da esfera restante da atividade humana, e faz delas finalidades últimas e exclusivas, são [funções] animais”. (Marx, 2004, p.83)

3. Em relação aos *outros* seres humanos – ele trabalha com muitos outros, mas não os reconhece como seus iguais. O quadro em que ele realiza seu trabalho e a forma como realiza não o vincula aos outros homens. Ao contrário, os outros homens são vistos por ele como meios e não fins em si próprios, fruto de uma experiência existencial instrumental:

---

nos Lessa: “Adotei outra tradução para o binômio *Entfremdung/Entäusserung*. Na versão anterior [trata-se de uma re-edição ampliada e revista], utilizei alienação/estranhamento, na esteira do que havia feito em meu trabalho de mestrado. Contudo, hoje me parece injustificada a escolha de alienação para expressar o caráter positivo, no sentido de autoconstrução humana, do trabalho. Alienação como positividade provoca uma confusão desnecessária e dificulta a compreensão categorial da ontologia de Lukács; além disso, alienação como tradução de *Entäusserung* expressa mal o momento pelo qual a substância do sujeito enquanto tal participa no processo de objetivação. Hoje considero muito melhor a opção, sugerida por Leandro Konder, e já utilizada por Nicolas Tertulian, de traduzir *Entäusserung* por exteriorização. Por sua vez, a tradução de *Entfremdung* por alienação me parece a melhor opção, tanto porque evidencia o caráter desumano dos processos a que se refere, como ainda recupera o uso corrente desse vocábulo” (p.11).

“Na medida em que o trabalho **alienado** 1) **aliena** do homem a natureza, 2) [e o homem] de si mesmo, de sua própria função ativa, de sua atividade vital; ela **aliena** do homem *o gênero* [humano]. Faz-lhe da *vida genérica* apenas um meio da vida individual. Primeiro, **aliena** a vida genérica, assim como a vida individual. Segundo, faz da última em sua abstração um fim da primeira, igualmente em sua forma abstrata e **alienada**”. (Grifos nossos para realçar a alteração da tradução do termo – já referida, Marx, 2004, p.84)

Nessas condições, o trabalho é a própria negação de sua essência. A impossibilidade existencial do desenvolvimento de sua omnilateralidade. Nessas condições sociais, impostas pela ordem burguesa, certas objetivações adquirem um caráter tão alienado que a criatura ganha tanta autonomia de seu criador que passa a oprimi-lo.

Em outras palavras, nessas circunstâncias históricas o trabalho não se apresenta como uma objetivação criativa, mas como alienação – como trabalho alienado. A alienação é, para ele, tudo aquilo que impede o desenvolvimento humano historicamente construído; que impede, portanto, o desenvolvimento singular e genérico dos homens.

Nos *Manuscritos de 44*, Marx, ainda com um “pé na filosofia”, está reconstruindo, sob uma ótica crítica, as categorias da Economia Política e, principalmente, entre elas, o trabalho. Tendo este como práxis fundante de todas as objetivações humanas, Marx está desenvolvendo a idéia de um homem total, inteiramente realizável e, por isso, a crítica à contundente à alienação.

“O homem – por mais que seja um indivíduo *particular*, e justamente é sua particularidade que faz dele um indivíduo e um ser social *individual* efetivo – é, na mesma medida, a *totalidade*, a totalidade ideal, o modo de existência subjetivo da sociedade pensada e sentida para si, do mesmo modo que também na efetividade ele existe tanto como intuição e gozo efetivo do modo de existência social, quanto como uma totalidade de exteriorização da vida humana. Pensar e ser são pois, na verdade, diferentes, mas, ao mesmo tempo, formam em conjunto uma unidade”. (Marx, 1974, p.16)

Ao se colocar tamanha concepção de homem, Marx, ao mesmo tempo, coloca-se um problema: sua relação com Feuerbach, para quem o homem é um ser passivo e sofredor. Os *Manuscritos* assinalam mais um passo rumo à superação definitiva da influência feuerbachiana. A radical antropologia desenvolvida nessa obra já o fez separar-se do “Rio de

Fogo”<sup>17</sup>. Porém, ao mesmo tempo, há um processo de reaproximação à Hegel. Claro que, em Marx, temos a trajetória de um pensamento em construção e, por isso, com negações, apropriações, superações, enfim, um pensamento em movimento.

Tal “reaproximação” é visível pelo estudo, nela contido, da *Fenomenologia do Espírito*. Os Manuscritos são compostos por três grandes manuscritos e um pequeno estudo (um 4º manuscrito) em que a referida obra de Hegel é analisada (apesar das críticas, com certa simpatia).

Nessa obra de Hegel, depois que o Espírito se alienou de si e pôs o mundo, os homens se *auto-criam* por meio do trabalho. Embora Marx opere de maneira distinta (marcada pelo materialismo), é interessante notar a compreensão marxiana do trabalho como processo de auto-criação humana. Mas o que importa, definitivamente, é que Marx ingressou no universo do *mundo do trabalho* e a influência da Economia Política o obrigou a um acerto de contas com Feuerbach e com a tradição filosófica alemã pós-Hegel.

Pode-se dizer que, nos *Manuscritos*, Marx já inicia a superação dessas duas fontes constitutivas de sua teoria social (em nascimento). Lukács (2007), analisando o “significado” dessa obra, demonstra-nos, indiretamente, essa superação:

“Marx enuncia, assim, com toda clareza, a prioridade do ser material em relação à consciência, do ser econômico-social em relação à consciência social. Mas o materialismo aqui proclamado é, em oposição ao de Feuerbach, histórico e dialético. Ele reflete a dialética das formas econômicas reais que movem o desenvolvimento humano e, com base nisso, a dialética da verdadeira ação comunista, *da* revolução do proletariado. Na medida em que, nas condições do capitalismo, o trabalhador produz no trabalho sua própria alienação, ele também se produz – na condição da parcela desta sociedade que sofre do modo mais insuportável esta alienação – como força revolucionária que cresce e se fortalece e que terminará por libertar toda a sociedade do jugo da alienação”. (pp.194-195)

---

<sup>17</sup> Significado do nome “Feuerbach”.

#### 1.4. O acerto de contas coma formação anterior – 1845/1846

Antes de prosseguir, a fim de nos situarmos, façamos um balanço da trajetória de Marx até o momento.

Em 1843, com a elaboração dos *Manuscritos de Kreuznach*, firmamos o nosso “ponto de partida” para a compreensão da constituição da teoria social de Marx. Nesse primeiro enfrentamento à obra do grande filósofo alemão – Hegel – Marx, inspirado pela leitura de Feuerbach, percebe que Hegel empreende, quando analisa a relação Estado/sociedade civil, a mesma inversão que o “Rio de Fogo” havia percebido na sua crítica à religião: o predicado aparece como sujeito e o sujeito com predicado. Hegel inverte a relação julgando que é o Estado que funda e racionaliza a sociedade civil. Marx percebe, aqui, que a relação está invertida, ou seja, o Estado, na verdade, é expressão da sociedade civil. Assim, para se conhecer o Estado, faz-se necessário conhecer a sociedade civil. Dedicava-se, então, ao conhecimento da sociedade civil e com um objetivo: interessava-lhe a mudança radical do quadro político alemão.

Nos textos de 1844, já encontramos um Marx diferente. Trata-se, agora, de um autor comunista, para o qual a saída para a situação alemã não estaria vinculada ao “povo”, mas a uma classe social determinada – o proletariado. Compreende essa classe com a herdeira das promessas emancipatórias da filosofia clássica e a principal interessada num projeto de Emancipação Humana, para o qual a Emancipação política seria, apenas, o passo inicial. Caberia, então, a essa classe social – o proletariado – o protagonismo revolucionário num processo – a revolução – que culminaria no comunismo.

Ainda em 1844, Marx inicia seus estudos de Economia Política e, por meio deles, focaliza o mundo do trabalho. A Economia Política o faz “descobrir” uma chave heurística para a compreensão da sociedade civil-burguesa fornecendo-lhe as categorias fundamentais para a análise. Nos *Manuscritos de 1844* tomamos contato com os primeiros resultados dessa investigação. Eles mostram que nosso autor tomou três das categorias fornecidas pela Economia Política e as re-trabalhou: foram as categorias Propriedade (entendida como capital), Dinheiro, e trabalho.

Das três categorias tomadas para a análise, é sobre a categoria trabalho que são notados os maiores avanços, em sua investigação. A partir dela, Marx elabora uma radical concepção antropológica que o afasta, definitivamente, de sua fonte inspiradora para a crítica à

Hegel: Feuerbach – já que esse expressava uma concepção naturalista, positivista de homem. Os resultados de sua investigação, fundados em seu contato inicial com a Economia Política, conduziram-no a desenvolver uma série de determinações sobre o ser social.

Por fim, ao mesmo tempo em que operava esse afastamento do sensualismo feuerbachiano, Marx acaba por se reaproximar de Hegel – da *Fenomenologia do Espírito*, porém essa reaproximação não é representativa de aceitação. Ela é feita no espírito crítico que marca a trajetória de nosso autor.

Em virtude da percepção sobre o caráter limitado da elaboração feuerbachiana, Marx, então, vê-se “obrigado” a empreender um “acerto de contas” com essa fonte filosófica inspiradora, porém, como ela foi representativa de um movimento, trata-se de um “acerto de contas” mais amplo que envolve toda a filosofia alemã pós-hegeliana, a que esteve de alguma forma ligado.

Como já nos referimos, entre o final de agosto e o início de setembro, receberá a visita de Engels, em Paris. Nas inúmeras conversas, por eles travadas, chegaram a conclusão que, por caminhos diversos, suas trajetórias haviam sido muito parecidas. Resolvem, portanto, empreender conjuntamente esse “acerto de contas”, acima mencionado.

O primeiro resultado desse “acerto de contas” é a redação de um livro intitulado *A Sagrada Família* ou *Crítica da crítica crítica*.

Desde 1841/42, Bruno Bauer constituiu, junto com um grupo de jovens pensadores, um círculo de intelectuais que se pretendia continuador da obra de Hegel. Para eles, o grande filósofo alemão havia construído uma *filosofia crítica*. Bauer e seus seguidores julgam que, no contexto alemão de 41/42, trata-se de tensionar essa crítica ao limite, em outras palavras, de se constituir uma *filosofia crítica crítica*. Ao assim proceder, acabam por operar um salto especulativo que passa por cima de qualquer realidade concreta. Como consequência desse movimento puramente especulativo, acabam por desconsiderar as possibilidades de mudanças políticas na Alemanha e concluem que o que se trata é dessa “revolução no pensamento”. Com isso, afastam-se cada vez mais da luta política e tendem a desqualificar os movimentos que questionavam de maneira factível a monarquia prussiana.

Como a Marx e Engels a luta política era demasiadamente importante, resolvem por enfrentar esses jovens intelectuais naquilo que eles mesmos se autodenominavam: críticos críticos. A escolha do título da obra é denunciadora dessa intenção: *Crítica da crítica crítica*.

Essa obra constitui um balanço duríssimo, corrosivo, à intelectualidade alemã que não deu o passo progressista rumo à política, que circunscreveu sua ação ao domínio puramente especulativo.

“O *humanismo real* não tem na Alemanha, inimigo mais peigoso do que o *espiritualismo* – ou o *idealismo especulativo* –, que, no lugar do ser *humano individual e verdadeiro*, coloca a ‘*autoconsciência*’ ou o ‘*espírito*’ e ensina, conforme o evangelista: ‘O espírito é quem vivifica, a carne não presta’. Resta dizer que esse espírito desencarnado só tem espírito em sua própria imaginação. O que nós combatemos na Crítica *baueriana* é justamente a *especulação* que se reproduz à maneira de *caricatura*. Ela representa, para nós, a expressão mais acabada do princípio *cristão-germânico*, que faz sua derradeira tentativa ao transformar a *crítica* em si numa força transcendental”. (Engels e Marx, 2003, p.15)

No prólogo da obra já é possível perceber a que se destina seu conteúdo. Tem início o “acerto de contas”, porém, nessa obra, ainda não há o enfrentamento ao pensamento de Feuerbach. Isso só ocorrerá numa segunda obra do período: *A Ideologia Alemã*.

Em *A Ideologia Alemã*<sup>18</sup> encontraremos essa crítica à Feuerbach. Ela será rigorosa e dura, porém respeitosa, já que se ratava de um pensador a quem eles respeitavam. Ao empreender a crítica, acabarão, também, por explicitarem suas concepções de história, sociedade e economia.

Dando prosseguimento ao enfrentamento com a intelectualidade alemã, Marx e Engels demonstrarão, nesse texto, um conhecimento sobre a Economia Política que já é indicativo de um patamar significativo. Há determinações, que já estão contidas nessa obra, as quais não mais abandonarão. O amadurecimento dos estudos acerca da Economia Política já é aqui visível e proporciona a eles um patamar teórico razoável.

No enfrentamento com Feuerbach, necessitarão explicitar as suas concepções de história, sociedade e economia e tal enfrentamento já se dará no primeiro capítulo da obra.

Essa necessidade de explicitação dessas suas concepções deu-se pela grandeza o interlocutor. Tratava-se de Feuerbach, aquele que, durante muito tempo, fora a fonte inspiradora de nossos autores. Tratava-se, por isso, de um balanço da própria trajetória dos

---

<sup>18</sup> Durante muito tempo, não esteve disponível, ao leitor brasileiro, uma edição completa da *Ideologia Alemã*. Apenas um de seus capítulos era conhecido entre nós: o que tratava de Feuerbach. Em 2007, surgiram duas edições brasileiras completas: uma pela Boitempo e outra pela Civilização Brasileira. Em nossa análise, utilizamos a edição da Hucitec (1999, 11ª edição), que foi traduzida por Marco Aurélio Nogueira e José Carlos Bruni, e, portanto, contém tão-somente o capítulo sobre Feuerbach. Para o limite do nosso estudo, a análise desse capítulo era a mais relevante e, portanto, suficiente.

autores. Quase que uma “autocrítica”, portanto. Nesse processo, puderam identificar suas “origens”, bem como notar as insuficiências, tendo em vista o projeto que se punham: uma Crítica da Economia Política a fim de desvendar o “reino da sociedade civil-burguesa” para superá-lo.

A comprovação de que essa obra representou muito mais um “acerto de contas” de suas trajetórias intelectuais do que, propriamente, uma crítica à Feuerbach, está no fato de que não lutaram muito pela sua publicação. Elaboraram-na a fim de publicar, mas com o tempo abandonaram o projeto, pois o fundamental já havia sido conseguido: o próprio entendimento de suas trajetórias intelectuais.

Na obra, aquela antropologia radical desenvolvida por Marx, nos *Manuscritos de 1844*, ganha densidade histórica e de tal maneira que muitas das concepções nela desenvolvidas compõem o patrimônio categorial de nossos autores.

É importante, antes de dar seqüência à análise, explicitar o conteúdo semântico atribuído à palavra ideologia – que dá nome à obra. Para Marx e Engels, ideologia é toda e qualquer elaboração ideal que, apesar de estar saturada de interesses materiais não se reconhece dessa forma. São formulações ideais que ignoram seus condicionantes sócio-históricos e, portanto, apresentam-se como autoras da história (protagonistas da história). Por isso acabam por distorcer (falsificar) a compreensão da história (por não se reconhecerem como produtos sócio-históricos, as elaborações ideológicas acabam por representar uma falsa consciência). Porém, falsa consciência não é o mesmo que uma consciência errada ou, então, uma consciência mentirosa.

Nesse sentido, a metáfora a que recorrem nossos autores é extremamente feliz: a imagem invertida da câmara escura.

“(…) A consciência jamais pode ser outra coisa do que o ser consciente, e o ser dos homens é o seu processo de vida real. E se, em toda a ideologia, os homens e suas relações aparecem invertidos como numa câmara escura, tal fenômeno decorre de seu processo histórico de vida, do mesmo modo porque a inversão dos objetos na retina decorre de seu processo de vida diretamente físico”. (p.37)

Por desconhecerem (por ignorar) seus determinantes históricos, os ideólogos oferecem da realidade uma interpretação que é unilateral, parcial, em síntese, uma falsa

consciência. Porém, apesar de se tratar de uma falsa consciência isso não quer dizer que ela não opere historicamente.

A ideologia recolhe elementos da realidade e os re-configura sem estabelecer os nexos entre essa re-configuração e a realidade representada (as condições sócio-históricas que pretende representar). Operando dessa maneira, ela nos aparece como uma construção que não pode ser questionada desde dentro. Consequentemente, a ideologia é muito mais que uma falsa consciência em si, ela é uma falsa consciência que se auto-legitima.

Muito embora, a ideologia, com o passar dos anos, passe a ter outros significados dentro do movimento socialista (concepção de mundo, falsificação da realidade – em oposição à ciência etc), Marx e Engels a entendem nessa acepção acima explicitada. Por isso, para eles, trata-se de um conceito crítico-negativo com o qual procuram traduzir a filosofia alemã pós-hegeliana – que se apresenta como uma expressão absoluta, incontestada e atemporal do mundo.

Se a ideologia é entendida como essa formulação ideal que não reconhece seus determinantes histórico-sociais, seus formuladores – os ideólogos – serão entendidos da mesma forma por Marx e Engels, ou seja, o ideólogo ignora os interesses que expressa e, por isso, não se reconhece como tal. Mas assim como a falsa consciência não é uma mentira, seus elaboradores não são mentirosos.

Em linguagem direta: Feuerbach é um ideólogo porque não percebe os determinantes sócio-históricos de sua elaboração, mas ele não faz isso intencionalmente. Ele não apresenta as suas formulações como sendo verdadeiras porque pretende mentir.

Nesse período histórico, essa elaboração de Marx e Engels faz todo sentido, pois se trata do período que precede as revoluções de 1848. As elaborações teóricas produzidas no período que antecede a conversão da burguesia revolucionária em classe conservadora não são expressões da “decadência ideológica”. Hegel, Feuerbach e os Economistas Políticos clássicos são expressões representativas do período ascendente da burguesia revolucionária. Por essa razão que tanto Marx quanto Engels os respeitam e mantêm com eles uma relação de crítica e superação – e que por isso, *incorpora modificando*.

No pós-1848, as elaborações teóricas produzidas pelo pensamento burguês se converterão em mentiras. No pós 1848, portanto, muitos dos “novos ideólogos” estarão a serviço de contribuir intencionalmente com o processo de mistificação da história.

Como sinalizamos anteriormente, Marx e Engels elaboraram essa obra para o enfrentamento com a “ideologia alemã”, mas, também, a fim de estabelecerem um balanço de sua trajetória intelectual anterior. Resta-nos verificar quais os resultados desse processo.

O primeiro resultado notável dessa obra é que nela consignam uma compreensão de história como um processo dinâmico e material. A história, para eles, não se trata de um processo que se passa por sobre os homens, mas trata-se de uma construção desses próprios homens. Os homens fazem cotidianamente a história num processo que passa pela produção material da vida dos homens. Não se trata de um processo construído idealmente, mas materialmente.

Para a sua compreensão, portanto, é necessário o entendimento sobre a produção material da vida humana. Quais os pressupostos, então, dos quais partem os autores? Eles respondem diretamente e sinalizam claramente sua posição em relação aos idealistas:

“Os pressupostos de que partimos não são arbitrários, nem dogmas. São pressupostos reais de não se pode fazer abstração a não ser na imaginação. São os indivíduos reais, suas ações e suas condições materiais de vida, tanto aquelas por eles já encontradas, como as produzidas por sua própria ação. Estes pressupostos são, pois, verificáveis por via puramente empírica”. (pp.26-27)

A vida social demanda um suporte material necessário – os homens têm que comer, vestir, reproduzir a si mesmos e a sua prole –, mas muito mais que isso, pois os homens ampliam as suas necessidades. Entretanto, o ponto de partida pra essa compreensão é o entendimento da produção da base material sobre a qual os homens se reproduzem.

“Pode-se distinguir os homens dos animais pela consciência, pela religião ou por tudo que se queira. Mas eles próprios começam a se diferenciar dos animais tão logo começam a produzir seus meios de vida, passo este que é condicionado por sua organização corporal. Produzindo seus meios de vida, os homens produzem, indiretamente, sua própria vida material”.

“O modo pelo qual os homens produzem seus meios de vida depende, antes de tudo, da natureza dos meios de vida já encontrados e que têm de reproduzir. Não se deve considerar tal modo de produção de um único ponto de vista, a saber: a reprodução da existência física. Trata-se, muito mais, de uma determinada forma de atividade dos indivíduos, determinada forma de manifestar a vida, determinado modo de vida dos mesmos. Tal como os indivíduos manifestam a sua vida, assim são eles. O que eles são coincide, portanto, com a sua produção, tanto com o que produzem, como o modo como produzem. O que os indivíduos são, portanto, depende das condições materiais da produção”. (pp.27-28)

Os homens necessitam, portanto, atender as suas próprias necessidades. Para a consecução disso, colocam em funcionamento instrumentos e a si mesmos (suas forças físicas e

intelectuais), a fim de transformar a natureza (ou seja, pelo trabalho). Eis as *forças produtivas*: todos esses elementos que concorrem para o atendimento dessas necessidades humanas. Essas forças produtivas, ao longo da história, apresentam-se sempre em desenvolvimento – tornam-se mais complexas, mais mediatizadas, mais “ricas” e mais efetivas.

Mas os homens ao implementarem utensílios e a si próprios na relação com a natureza (ao trabalharem) estão, na verdade, estabelecendo uma mediação entre a sociedade e a natureza. Não é tão-somente a relação de um indivíduo com a natureza, mas é a relação da sociedade com a natureza a fim de se atender a demanda de produção e reprodução dessa sociedade. Esse processo se dá num marco de relações entre os homens e essas relações sociais passam pela posse dos instrumentos, por hierarquias sociais e, sobretudo, pela decisão de quem fica com o excedente produzido para além das necessidades imediatas.

“As diversas fases de desenvolvimento da divisão do trabalho representam outras tantas formas diferentes de propriedade: ou, em outras palavras, cada nova fase da divisão do trabalho determina igualmente as relações dos indivíduos entre si, no que se refere ao material, ao instrumento e ao produto do trabalho”. (p.29)

Marx e Engels passam, então, a abordar historicamente como as diversas formas societárias organizaram a produção, tendo por foco a divisão social do trabalho e as formas de propriedade: a propriedade tribal; a propriedade comunal; e a propriedade feudal. Elucidam como se davam a produção e as relações de produção nessas diversas formas históricas de propriedade. Chegam, então, a uma importante síntese:

“O fato, portanto, é o seguinte: indivíduos determinados, que como produtores atuam de um modo também determinado, estabelecem entre si relações sociais e políticas determinadas. É preciso que, em cada caso particular, a observação empírica coloque necessariamente em relevo – empiricamente e sem qualquer especulação ou mistificação – a conexão entre a estrutura social e política e a produção”. (p.35)

Com o desenvolvimento das forças produtivas, historicamente, os homens passaram a produzir mais excedentes para além das necessidades imediatas. Ou o que é o mesmo dito inversamente: quanto mais recuamos no tempo, menor era a produção de excedentes – em virtude do menor desenvolvimento das forças produtivas. Porém, em maior ou menor quantidade, a decisão sobre com quem fica o excedente sempre foi uma questão fundamental para as diversas

formas de organização social. Em todos os casos, foram as relações de propriedade que determinaram a apropriação e a destinação do excedente.

Façamos um esforço sintético regressivo, em nossa análise. Nesse ponto em que estamos, percebemos que Marx e Engels nos ensinam que: as relações de propriedade determinam as relações de produção próprias de uma determinada sociedade. Isso significa que:

- 1) compreender a história, da única forma em que é possível reintegrá-la mentalmente, representa identificar como é que se dá a produção material da vida social;
- 2) Essa produção se dá com a relação entre os meios e modos de produzir e a configuração social que determina como esses meios e modos serão empregados – o que distingue as diversas formas sociais não é aquilo que os homens produzem, mas sim a forma social em que essa produção se dá;
- 3) A forma social na qual os homens produzem submete as forças produtivas a um marco de hierarquias sociais que são estabelecidas pela posse ou não dos instrumentos de produção – as relações de propriedade. Essa relação social é que determinará a apropriação do excedente;
- 4) assim, compreender a relação entre as forças produtivas e relações de propriedade é, ao mesmo tempo, compreender a dinâmica da história, pois o desenvolvimento das forças produtivas não é um processo simétrico e muito menos coincidente com as relações de propriedade nas quais esse desenvolvimento se dá. Há momentos em que as relações de produção representam um entrave para o desenvolvimento das forças produtivas.

Desdobremos o significado disso. O que Marx e Engels, nesse aspecto, ensinaram foi que há uma relação entre esses dois níveis constitutivos da sociedade: forças produtivas e relações de produção. Numa determinada sociedade, há momentos em que as relações de produção favorecem o desenvolvimento das forças produtivas. Num certo estágio de desenvolvimento dessas forças produtivas, essas relações de produção (que são relações jurídicas de propriedade) passam a travar o desenvolvimento dessas forças produtivas. Tem-se, então, uma contradição entre elas e a tendência é de que haja um movimento de implosão das relações de produção.

Para que nossos autores não possam ser entendidos como deterministas, vale lembrar que, para eles, o suposto da história são os seres humanos produzindo sua vida. Ou seja, não se trata de uma história sem sujeitos. Os homens fazem mais do que produzir a sua própria existência: eles pensam, idealizam, fantasiam etc. Eles, também, constroem sistemas ideais que

só são compreensíveis a partir do entendimento da relação entre forças produtivas e relações de produção.

“A produção de idéias, de representações, da consciência, está, de início diretamente entrelaçada com a atividade material dos homens, como a linguagem da vida real. O representar, o pensar, o intercâmbio espiritual dos homens, aparecem aqui como emanção direta de seu comportamento material. O mesmo ocorre com a produção espiritual, tal como aparece na linguagem da política, das leis, da moral, da religião, da metafísica etc. de um povo. Os homens são os produtores de suas representações, de suas idéias etc., mas os homens reais e ativos, tal como se acham condicionados por um determinado desenvolvimento de suas forças produtivas e pelo intercâmbio que a ele corresponde até chegar às suas formações mais amplas”. (pp.36-37)

Não se trata de reduzir os homens à sua produção material, pois a vida social é muito mais que a produção material. Trata-se tão-somente do reconhecimento que o dado primário é a produção material. Eis a *ontologia do ser social*. Marx e Engels estão sinalizando que o dado primário é aquilo que efetivamente existe, o que é; e ontologicamente precede o pensar, a consciência. Porém, essa constatação não retira a importância da consciência e nem conduz ao entendimento de que haja um determinismo. Há, sim, um sistema de determinações – como totalidade –, mas não um determinismo – um reducionismo de um complexo ao outro.

Esse sistema de determinações deve ser entendido da seguinte maneira: a produção material da vida social põe determinações que são ontologicamente precedentes. Elas devem, portanto, ser investigadas, conhecidas. Esse é o ponto de partida para a compreensão da história humana, mas a vida social é muito mais complexa do que a produção material. Assim, a consciência constitui um dado ontológico secundário, mas nem por isso menos importante. Vejamos no texto:

“(…) não se parte daquilo que os homens dizem, imaginam ou representam, e tampouco dos homens pensados, imaginados e representados para, a partir daí, chegar aos homens de carne e osso; parte-se dos homens realmente ativos e, a partir de seu processo de vida real, expõe-se também o desenvolvimento dos reflexos ideológicos e dos ecos desse processo de vida. E mesmo as formações nebulosas no cérebro dos homens são sublimações necessárias do seu processo de vida material, empiricamente constatável e ligado a pressupostos materiais”. (p.37)

E expresso na clássica síntese dos autores:

“Não é a consciência que determina a vida, mas a vida que determina a consciência. Na primeira maneira de considerar as coisas, parte-se da consciência como próprio do

indivíduo vivo; na segunda, que é que corresponde à vida real, parte-se dos próprios indivíduos reais e vivos, e se considera a consciência unicamente como a *sua* consciência”.

Determina quer dizer põe determinações e não deve ser entendida como “derivação”. A consciência não é um reflexo da vida material. E para que não paire dúvidas sobre a compreensão dos autores, vejamos outras de suas observações quando abordam o empirismo abstrato e o idealismo:

“Esta maneira de considerar as coisas não é desprovida de pressupostos. Parte de pressupostos reais e não os abandona um só instante. Estes pressupostos são os homens, não em qualquer fixação ou isolamentos fantásticos, mas em seu processo de desenvolvimento real, em condições determinadas, empiricamente visíveis. Desde que se apresente este processo ativo de vida, a história deixa de ser uma coleção de fatos mortos, como para os empiristas ainda abstratos, ou uma ação imaginária de sujeitos imaginários, como para os idealistas”. (p.38)

Ora, nossos autores falam em “homens em seu processo de desenvolvimento”, portanto, na materialidade já está posta a atividade do sujeito. Se essa atividade do sujeito, se seu trabalho, é feito num marco de relações sociais fundadas na divisão social do trabalho, na destinação de um indivíduo a uma determinada atividade por força exterior a ele, em síntese, sob a alienação, a sua consciência, a sua subjetivação estará marcada por essa alienação. Os produtos materiais e espirituais de seu tempo estarão, em sua maioria, indisponíveis para uma subjetivação rica.

“Com efeito, desde o instante em que o trabalho começa a ser distribuído, cada um dispõe de uma esfera de atividade exclusiva e determinada, que lhe é imposta e da qual não pode sair; o homem é caçador, pescador, pastor ou crítico crítico, e aí deve permanecer se não quiser perder seus meios de vida – ao passo que na sociedade comunista, onde cada um não tem uma esfera de atividade exclusiva, mas pode aperfeiçoar-se no ramo que lhe apraz, a sociedade regula a produção geral, dando-me assim a possibilidade de hoje fazer tal coisa, amanhã outra, caçar pela manhã, pescar à tarde, criar animais ao anoitecer, criticar após o jantar, segundo meu desejo, sem jamais tornar-me caçador, pescador, pastor ou crítico”. (p.47)

Ao não se perceber que é a vida que determina a consciência, tem-se o domínio da ideologia, do pensamento que não reconhece os seus determinantes. E é através da ideologia que se gesta uma falsa representação dos processos sociais. Falsa porque ao desconhecer a sua

relação com a base material da sociedade, o pensamento se autonomiza – não só não reconhece suas determinações como julga que o processo da base material é por ele originado.

Marx e Engels no enfrentamento com a filosofia alemã, fazem o seu “acerto de contas” e estabelecem, nesse balanço, um rumo para as suas investigações posteriores. Nesse balanço, sentenciam: não é possível o conhecimento da sociedade civil e do Estado que aí estão com a filosofia. Apesar de importantíssima, ela não pode ser o fundamento do conhecimento teórico da sociedade. Ou se refunda a filosofia ou ela estará condenada a ser *ideologia*. O conhecimento fundante da sociedade está na Economia Política, mais precisamente na crítica da Economia Política. E, para essa crítica, a filosofia é fundamental, mas não aquela operada pela ideologia alemã.

*A Ideologia Alemã* é, portanto, uma obra fundamental para acompanharmos a trajetória intelectual de Marx, pois ela representa o deslizamento de uma crítica fundada na filosofia para uma crítica fundada na Economia Política. Depois dela, o que Marx fará não é mais crítica filosófica e sim ***Teoria Social***.

Para um correto entendimento da trajetória imediatamente posterior de Marx – os importantes textos de 1847 (*A Miséria da Filosofia*) e 1848 (*O Manifesto do Partido Comunista* – em parceria com Engels, mais uma vez), é fundamental que se apanhe o significado dessa obra. Recuperando sinteticamente a trajetória de Marx para situar seus leitores acerca da polêmica com Proudhon (polêmica consignada nem *A Miséria da Filosofia*), José Paulo Netto faz referência *A Ideologia Alemã*:

“O volumoso manuscrito (...) tinha por objetivo, como Marx escreveu em 1859, ‘um ajuste de contas com a nossa [dele e de Engels] consciência filosófica anterior’, ‘sob a forma de uma crítica da filosofia pós-hegeliana’. Ou seja: o texto representa o esforço para determinar, em oposição à ‘ideologia alemã’, o estágio das pesquisas marxianas. E, por isso mesmo, é extremamente importante: nele se encontra a clara formulação de algumas das teses fundamentais quer da ***teoria social*** que Marx desenvolveria ao longo de sua obra posterior, quer do ***projeto revolucionário*** que decorre organicamente desta teoria.” (Netto, 2004, p.100 – *grifos nossos*)

*A Ideologia Alemã*, portanto, traz em suas páginas as importantes tematizações da compreensão de nossos autores acerca da história, da sociedade e da economia. Ao empreenderem este percurso, nota-se que o resultado final já expressa o deslizamento da crítica filosófica para a constituição de uma ***teoria social***. Mas há, ainda, mais: são desenvolvidas teses fundamentais sobre o ***projeto revolucionário*** que decorre dessa análise.

Tendo em vista a concepção de história e sociedade desenvolvidas – que já apontam para uma compreensão de totalidade – e base econômica que as “sustenta”, percebe-se que a consciência é um dado ontológico secundário. Assim, criticam toda e qualquer elaboração que não perceba seus determinantes ontológicos – o que chamam de ideologia. Isso vale, também, para a prática revolucionária. Seguindo a lógica, portanto, o Comunismo não é um estado ideal. *“O comunismo não é para nós um estado que deve ser estabelecido, um ideal para o qual a realidade terá que se dirigir. Denominamos comunismo o movimento real que supera o estado de coisas atual. As condições desse movimento resultam de pressupostos atualmente existentes”*. (p.52)

Essa concepção materialista de prática revolucionária estará presente nas elaborações marxistas de 1847 e 1848. Tanto na crítica à Proudhon quanto nas páginas do *Manifesto*. É fundamental essa referência para um correto entendimento dessas obras posteriores.

“O que se conceptualiza, pois, é uma *teoria da revolução* e seu *sujeito*: a revolução não é apenas a liquidação do poder da classe dominante, mas a condição que ‘permitirá à classe que derruba a outra aniquilar toda a podridão do velho sistema e tornar-se apta a fundar a sociedade sobre bases novas’; a revolução, movimento prático, ‘acaba com a dominação de todas as classes, pois é efetuada pela classe que, no âmbito atual da sociedade [...] constitui a expressão da dissolução de todas as classes’”. (Netto, 2004, p.101)

### 1.5. 1847/48: o enfrentamento com o utopismo-reformista e a “conquista” da totalidade

Os dois anos seguintes ao “acerto de contas”, consolidarão o deslizamento para a Crítica da Economia Política. São desse período dois importantes textos por ele produzidos: *A Miséria da Filosofia* e o *Manifesto do Partido Comunista* (escrito com Engels).

A primeira dessas obras – *A Miséria da Filosofia* – constitui uma polêmica estabelecida com J. F. Proudhon. Nela encontraremos, a propósito da referida polêmica, a primeira sistematização crítica, empreendida por Marx, acerca do modo de produção capitalista e, também, apontamentos teórico-metodológicos sobre *teoria social* (o método da crítica da economia política).

Proudhon, entre 1830 e 1840, era um autor que havia ganhado notabilidade no movimento operário. Essa notabilidade, em grande parte, devia-se a um livro de 1841, por ele escrito, intitulado *O que é a propriedade?* Nessa obra, defendendo a idéia, já no primeiro parágrafo, de que *a propriedade é um roubo*, Proudhon, numa prosa contundente, rejeita a tese de que o fundamento da propriedade é o trabalho ao analisar o proprietário, pois, para ele, este último não era produtor nem dos instrumentos e nem dos produtos e os recebia em troca de nada. Tratava-se, portanto, de “*um ladrão, um parasita*”. Seguindo a lógica da argumentação, defende, assumindo o ponto de vista do proletariado, a *igualdade de condições*.

Embora tais formulações fossem muito problemáticas – afinal, o roubo só existe onde existe propriedade; o fato de o capitalista não produzir valor não implica em que o trabalho não seja a fonte constitutiva do valor; igualdade de condições estabelece um marco jurídico para as relações vigentes, mas não suprime, necessariamente, as relações vigentes; entre outras – acabaram por traduzir as demandas do movimento socialista que tinha por base a constituição de uma sociedade fundada na manutenção e generalização da pequena propriedade.

A notoriedade de Proudhon junto ao movimento socialista, depois dessa obra, só cresceu e ele passou a ser uma referência destacada do movimento operário francês. Em virtude dessa destacada referência, e dos textos lidos nos tempos da Gazeta Renana, Marx sempre manteve em relação à Proudhon uma atitude de respeito e admiração. Estando em Paris, inclusive, Marx chegou à procurá-lo a fim de estabelecer contato. Em maio de 1846, Marx envia-

lhe uma carta<sup>19</sup> o convidado para compor – junto com ele, Engels e Gigot – uma espécie de comitê de correspondência comunista e socialista, entre alemães, ingleses e franceses.

Tal atitude de respeito e admiração deixará de existir quando Marx percebe que Proudhon, ao amadurecer suas concepções (entre os anos de 1841 a 1845/46), defendia idéias fortemente reformistas (nos marcos da ordem).

Em 1846, já em Bruxelas – em 1845, foi expulso de Paris – Marx dará continuidade aos seus estudos sobre Economia Política e estabelecerá contato com uma associação secreta de exilados alemães, a Liga dos Justos (fundada em 1839, sua primeira designação foi Liga dos Proscritos). Estará, portanto, vinculado, de alguma forma, ao movimento operário e, em novembro de 1846, toma contato com *A Filosofia da Miséria – ou o sistema das contradições econômicas* – que, segundo o próprio Proudhon, era a sua obra-prima. O resultado de seu amadurecimento intelectual dos últimos anos.

Marx lê a obra e fica extremamente irritado e preocupado com ela. A obra, apesar de se frágil, tanto do ponto de vista da análise econômica como sob o ponto de vista político, estava fadada a se tornar um sucesso nos circuitos operários em virtude da notoriedade de seu autor. Ele sabia que aquilo que Proudhon dissesse teria incidência sobre o movimento operário. De imediato (em dezembro de 1846) escreve uma carta a Annenkov<sup>20</sup>, na qual anuncia as idéias que irão compor o seu novo livro cujo alvo será Proudhon.

O livro – escrito nos três primeiros meses de 1846, é composto por duas partes. Na primeira, encontramos uma síntese das leituras de Marx sobre a Economia Política clássica, principalmente sobre a teoria do valor. Na segunda parte, Marx prossegue a sua análise sobre a obra de Proudhon, mas o mais significativo, dessa segunda parte, é que em suas primeiras páginas, faz anotações de caráter teórico-metodológico. Nessas anotações, pela primeira vez, Marx ascende a categoria totalidade à condição de uma categoria teórica e ontológica fundamental.

Indiretamente, tanto nos *Manuscritos de 1844* quanto em *A Ideologia Alemã*, Marx já havia a ela se referido, porém aqui ela ganha relevância: passa a ser uma exigência como organizadora da reflexão, como categoria teórica ontológica – *como forma de ser da realidade*.

---

<sup>19</sup> Esta carta compõe a edição brasileira da *Miséria da Filosofia*, publicada pela Global, em 1985. Essa edição é extremamente valiosa por, além de conter a primorosa introdução do Professor José Paulo Netto (republicada, felizmente, em seu livro *Marxismo Impenitente* – Cortez, 2004), trazer as anotações feitas por Proudhon em seu exemplar da obra. Tais anotações constituem as reações de Proudhon em face à crítica de Marx.

<sup>20</sup> Também contida na edição referida na nota anterior.

Mais uma vez, não se trata de um apriorismo. A totalidade existe como tal na realidade, ou seja, a categoria totalidade é um elemento constitutivo do real: a própria realidade assim se constitui – como totalidade. Na terceira observação metodológica, uma das sete observações que compõem os apontamentos metodológicos na obra, Marx se refere diretamente à totalidade:

“As relações de produção de qualquer sociedade constituem um todo. O Sr. Proudhon considera as relações econômicas como umas tantas fases sociais que se engendram umas às outras, que resultam umas das outras assim como a antítese resulta da tese, e que realizam, na sua sucessão lógica, a razão impessoal da humanidade.”  
 “O único inconveniente deste método é que, ao abordar o exame de apenas uma dessas fases, o Sr. Proudhon só possa explicá-la recorrendo a todas as outras relações da sociedade que, no entanto, ele ainda não engendrou pelo seu movimento dialético. Quando, em seguida, o Sr. Proudhon, através da razão pura, passa a engendrar outras fases, fá-lo como se fossem recém-nascidas, esquecendo-se que têm a mesma idade da primeira”. (Marx, 1989, p.107)

Pela crítica empreendida à Proudhon, é possível perceber a compreensão de Marx sobre a totalidade: “*as instâncias constitutivas da sociedade se articulam numa totalidade concreta e são postas geneticamente pelo primado ontológico das relações econômicas*”. (Netto, 2004, p.107) A totalidade está na realidade concreta e ao investigador é possível reproduzi-la idealmente. Não se trata de conhecer os vários aspectos (fatores) que compõem a realidade e depois soma-los. Trata-se de perceber que a realidade é em si totalidade e nos é possível apreender a lógica articuladora dessa realidade. O pensamento não coloca a lógica na realidade, o movimento é justamente o contrário.

“Eis porque a teoria social moderna [de Marx] (indissolúvelmente ligada às formações econômico-sociais engendradas pelo modo de produção capitalista, quer pela própria possibilidade da sua constituição, quer pelos seus objetivos científicos) não se instaura como somatório enciclopédico de saberes autônomos (história+economia+filosofia+política etc.). Contrariamente, é uma estrutura teórica unitariamente articulada sobre a perspectiva da categoria fundamental da realidade social, a totalidade. E a exigência da totalidade não é posta como um simples imperativo metodológico: resulta, precisamente, das investigações histórico-concretas que Marx realizou, focando as formações econômico-sociais capitalistas.” (Netto, 2004, p.108)

Nessas anotações metodológicas iniciais também é importante a referência a Hegel e, dessa vez, não mais sobre a influência de Feuerbach. Trata-se do Marx que já empreendeu um “balanço” sobre a sua trajetória intelectual e, mesmo assim, faz a referência com muito respeito. Sua forma distinta de análise, em relação à Hegel, já está suficientemente desenvolvida, amadurecida e, mesmo assim, reconhece em Hegel a sua influência fundamental.

Nas críticas empreendidas à Proudhon, Marx demonstra o seu controle da filosofia do “velho mestre” e, por isso, prova o quanto o autor da *Filosofia da Miséria* desconhece de dialética. Sentencia, Marx: “*Hegel não tem problemas a colocar. Ele possui a dialética. Da dialética de Hegel, o Sr. Proudhon só tem a linguagem. O movimento dialético, para ele, é a distinção dogmática entre o bom e o mau*”. (p.108)

Do ponto de vista metodológico, é importante, também, ressaltar que, nessa obra, Marx demonstra como empreende a análise. O que é marcante em sua produção intelectual é o fato de ele sempre construir suas análises com atenção a duas fontes de informação: a teórica (no caso, aqui, a Economia Política) e a histórica (o movimento social real – das classes sociais).

Nessa obra, isso fica nítido, pois o que faz Marx senão uma vinculação entre a análise teórica com seu movimento histórico. Aqui, há uma síntese entre a análise sistemática e a estrutura histórica. É por essa razão que não temos em Marx um paradigma para se pensar a realidade. O que temos é a reconstrução ideal da estrutura processual do real. E essa processualidade é movida pelo sistema de contradições que é inerente a esse processo.

Além das questões metodológicas, a obra também é importante por ser a primeira explicitação sistemática de Marx acerca do modo de produção capitalista: já com relevante apropriação da Economia Política clássica e conhecedor do movimento histórico político que adensou sua análise, esboça um quadro geral sobre o modo de produção capitalista.

Nesse esboço, já aparecem suficientemente desenvolvidas algumas categorias da Economia Política, tais como: forças produtivas e relações de produção. Há nele, também, interessantes aproximações iniciais às questões da inovação tecnológica e das crises capitalistas. Porém, o maior destaque, nesse esboço, vai para a concretização operada em relação à categoria classe social. Também, aqui, aparece noção de que o modo de produção da vida social é, também, reprodução das relações sociais dessa ordem social. O produto político fundamental da contraditória dinâmica do capitalismo é aqui saturado de determinações e, pela primeira vez, surge a distinção *classe-em-si e classe-para-si*.

O último avanço de Marx que merece destaque, nessa obra, é a sua demonstração do caráter *ahistórico* das categorias da Economia Política Clássica. Em *A Miséria da Filosofia*, Marx caracterizará os Economistas Políticos como ideólogos da burguesia, pois eles viam as categorias por eles descobertas como categorias universais do ser.

“Os economistas têm procedimentos singulares. Para eles, só existem duas espécies de instituições, as artificiais e as naturais. As instituições da feudalidade são artificiais, as da burguesia são naturais. Nisto, eles se parecem aos teólogos, que também estabelecem dois tipos de religião: a sua é a emanção de Deus, as outras são invenções do homem. Dizendo que as relações atuais – as relações da produção burguesa – são naturais, os economistas dão a entender que é nestas relações que a riqueza se cria e as forças produtivas se desenvolvem segundo as leis da natureza. Portanto, estas relações são, elas mesmas, leis naturais independentes da influência do tempo. São as leis eternas que devem, sempre, reger a sociedade. Assim, houve história, mas já não há mais. Houve história porque existiram instituições da feudalidade e porque, nelas, encontram-se relações de produção inteiramente diferentes as da sociedade burguesa, que os economistas querem fazer passar por naturais e, logo, eternas.” (pp.115-116)

Mas *A Miséria da Filosofia*, também, tem limitações. Há que se lembrar do curto tempo de estudos da Economia Política Clássica – 3 anos – e, portanto, suas mais geniais descobertas ainda estariam por vir. Entre outras limitações, poderíamos ressaltar as seguintes: 1) Em virtude de uma compreensão de valor ainda pouco saturada, Marx não faz a distinção entre trabalho e força de trabalho, assim como não distingue trabalho necessário de trabalho socialmente necessário; 2) dessas insuficiências resultam outras, por conseqüência: a impossibilidade de compreender a mais-valia (já que não distingue trabalho de força de trabalho); e uma complicada compreensão sobre os salários – que redundaram na sua apreensão, na obra em questão, de que o desenvolvimento do capitalismo implica, necessariamente, num processo de pauperização absoluta dos trabalhadores.

Algumas dessas insuficiências estarão presentes, também, no *Manifesto do Partido Comunista*, obra escrita com Engels e que será publicada em 1848. Mais uma vez, Marx demonstrará sua oposição a qualquer forma de utopismo (inclusive, o reformista). O *Manifesto do Partido Comunista* é, então, uma continuidade ao que motivou a polêmica com Proudhon.

Já mencionamos que, depois de ser expulso de Paris, Marx segue para o exílio, em Bruxelas, e estabelece contato com a Liga dos Justos. Em 1846/47, essa Liga passará por uma crise e Marx será por ela procurado. Nessa época, Marx já tinha certa notabilidade nos círculos operários e isso motivou o contato da Liga. Na verdade, tratava-se de um convite para que ele nela ingressasse e este convite é aceito com uma condição: que a Liga perdesse seu caráter secretista. Nessa empreitada, Marx leva consigo Engels e ambos comparecem ao congresso da Liga, no final de 1847.

No congresso, Marx, Engels e alguns de seus companheiros conquistam a direção da Liga e alteram a sua natureza – ela deixa de ser secreta – e seu nome – ela passa a se

chamar Liga dos Comunistas. A primeira tarefa era a de apresentar a programática dessa associação partidária que “surgia”. Marx e Engels são incumbidos da tarefa.

Essa tarefa resulta no *Manifesto do Partido Comunista*. O texto foi finalizado em princípios de 1848 e a sua primeira edição vem à público em fevereiro desse mesmo ano. A partir de sua 5ª edição, tem seu título abreviado para Manifesto Comunista. Como se tratava de um documento programático de uma agremiação política, o texto inicialmente não identifica seus autores.

Mal o texto saía da gráfica, irrompe o processo revolucionário de 1848. Abre-se, com ele, um ciclo no qual o Estado estabelecido terá que lidar com as demandas da república social.

Muito embora o processo revolucionário tenha sido violentamente reprimido, abriu-se na Europa pós-1848 uma crise ídeo-cultural. Até, então, a demanda dos trabalhadores havia sido aquela colocada pelas palavras de ordem da Revolução Francesa – Liberdade, Igualdade e Fraternidade – resumidas numa palavra de ordem: “O direito ao trabalho”. As revoluções de 1848 representam um deslocamento, nesse sentido. As vanguardas operárias percebem nitidamente que seus interesses são incompatíveis com os da burguesia.

“A visibilidade original desse deslocamento é obra de 1848. Se vinha num processo cujas primeiras manifestações espocavam desde os anos vinte, o fato é que só se põe à tona da vida social nos confrontos de 1848. Até então, freqüentemente as demandas dos segmentos vinculados ao trabalho apareciam indistintas dos projetos burgueses, subsumidas na aspiração revolucionária *da igualdade, da fraternidade e da liberdade*. O trabalho, nos confrontos sócio-políticos, surgia também e ainda subordinado ao capital. É nas jornadas de 1848 que se patenteia o radical antagonismo entre ambos: quando se põe a exigência da *república social*, explicita-se o limite do mundo burguês. Até 1848, a frente social emancipadora parecia envolver o conjunto do *terceiro estado*; as barricadas de junho mostraram que as clivagens rompiam definitivamente esse bloco, mostraram que o *povo*, entificadounitária e identitariamente pela burguesia, era um compósito contraditório: as demandas populares tornavam-se incompatíveis com a direção de classe burguesa. 1848, numa palavra, explicita, em nível histórico-universal, a ruptura do bloco histórico que derruiu a ordem feudal: trouxe à consciência social o ineliminável antagonismo entre capital e trabalho, burguesia e proletariado”. (Netto, 1998, p. XIX)

Embora a publicação do *Manifesto do Partido Comunista* e o processo revolucionário de 1848 tenham sincronia, não é correto se inferir que o texto tenha influenciado o movimento. Na verdade, o texto reflete uma conjuntura para a qual os autores – Marx e Engels –

estavam sensíveis e atentos. O *Manifesto do Partido Comunista* assinala o surgimento de um novo sujeito histórico revolucionário – o operariado urbano, o proletariado.

“Está claro que ao *Manifesto* não se deve nenhum papel estimulador dos eventos de 1848 – mesmo que tenha previsto como iminente, em antecipação arguta, uma explosão revolucionária. Entre a revolução de 1848 e o *Manifesto* não existem nexos causais e/ou interativos; na verdade, ambos são expressões, em planos diferentes, de uma processualidade sócio-histórica bem mais inclusiva, que os transcende e em relação à qual adquirem plena inteligibilidade.” (Netto, 1998, pp. XVII-XVIII)

Como já demonstramos em nossa síntese sobre a trajetória de Marx, nesse momento, 1848, nosso autor já havia atingido um patamar privilegiado para a análise de seu objeto de pesquisa – a ordem burguesa. Já havia operado um deslocamento da crítica filosófica para a crítica da economia política. Esse deslocamento representou uma superação de suas fontes inspiradoras – Hegel e Feuerbach – e um avanço teórico-metodológico a fim de resolver sua problemática original: o que é a sociedade civil-burguesa? Desde *A Ideologia Alemã*, seu pensamento já se constituía numa teoria social. Faziam parte de seu estofo intelectual suas determinações sobre história, sociedade e economia. Já lhe era claro que a dinâmica da história tinha como elemento constitutivo o antagonismo de classes que, por sua vez, era fundado no modo de produção da vida social. Este modo de produção material da vida social é um dado ontológico primário em relação à consciência, e, muitas vezes, os seres humanos, por não compreenderem as determinações de seus pensamentos, acabam por não apreenderem verdadeiramente a realidade. Dessa forma, o fato de uma classe ser a portadora de interesses radicais não conduz, necessariamente, a que essa classe protagonize um movimento emancipador (classe em si). Há necessidade de que ela, verdadeiramente, compreenda seus determinantes sócio-históricos (há necessidade da teoria revolucionária). Marx percebera, também, que a sociedade se constituía como um todo articulado e que um processo revolucionário representa a superação das relações sociais de produção constitutivas dessa ordem social. E, por fim, identificara, em sua análise, que na ordem burguesa o proletariado representaria essa classe social interessada na revolução. O *Manifesto* é, portanto, herdeiro dessa trajetória de que Marx é o

porta-voz, e, assim, nele estará consignado todo esse desenvolvimento da “realidade para o pensamento”<sup>21</sup>.

Do ponto de vista de sua estrutura lógica, podemos entender o *Manifesto* como um típico documento político programático, mas essa programática é construída a partir de uma perspectiva de classe: a do proletariado. E, mais – e, nesse sentido, o Manifesto é absolutamente inovador – precedido de uma análise teórica. Qual a razão dessa novidade?

A resposta é simples, mas absolutamente importante. Marx e Engels têm uma clara e explícita posição contrária a qualquer forma de utopismo. A trajetória política de Marx foi, justamente, seguir da utopia à teoria. Para os autores, o utopismo é próprio de uma classe que ou está fragilizada ou, então, sofreu uma derrota avassaladora. Desde *A Ideologia Alemã* esse anti-utopismo já aparecia na elaboração dos autores. Lá, eles já afirmavam que o comunismo era um estado ideal, mas o movimento real que, ante os nossos olhos, corroí as bases da sociedade. O utopismo é próprio de uma classe que não é capaz de fundar, tendo por base o movimento do real, uma proposta política factível.

“No Manifesto, aliás, o traço utópico que marcou o movimento socialista é claramente vinculado à *debilidade do proletariado* – o utopismo é debitado por Marx e Engels ao fato de o proletariado, em condições de desenvolvimento limitado, carecer de uma clara visão de sua posição na sociedade burguesa”. (Netto, 1998, pp. XLVII-XLVIII)

O esforço de fazer uma análise das classes sociais, do desenvolvimento da burguesia e uma panorâmica do que parecia ser o Estado daquele momento é para sinalizar que o programa ali contido não é a expressão de desejos. É um projeto viável, factível. Não se trata de um projeto de uma sociedade futura que está brotando da cabeça daqueles que compõem essa nova formação partidária. Trata-se de uma sociedade que pode ser historicamente construída porque as tendências históricas demonstram essa possibilidade.

“As proposições teóricas dos comunistas não se baseiam, de modo nenhum, em idéias ou em princípios inventados ou descobertos por este ou aquele reformador do mundo. São apenas expressões gerais de relações efetivas de uma luta de classes que existe, de um movimento histórico que se processa diante dos nossos olhos”. (Marx e Engels, 1998, p.21)

---

<sup>21</sup>Toda essa trajetória superficialmente, aqui, assinalada pode ser detalhadamente conhecida com a leitura do excelente *Prólogo*, elaborado por José Paulo Netto por ocasião das comemorações referentes aos 150 anos do *Manifesto*, que compõe a edição da obra que foi publicada pela Cortez, em 1998.

Eis mais uma sinalização do anti-utopismo, na obra. Não há no manifesto qualquer determinismo histórico. Já nas suas páginas iniciais, a revolução é posta como possibilidade e não como um processo que, necessariamente, seria realizado.

“Homem livre e escravo, patricio e plebeu, senhor feudal e servo, mestre de corporação e companheiro, em suma, opressores e oprimidos, estiveram em constante antagonismo entre si, travando uma luta ininterrupta, umas vezes oculta, outras aberta – uma guerra que sempre terminou **ou com uma transformação revolucionária de toda a sociedade ou com a destruição das classes em luta**”. (Marx e Engels, 1998, pp.4-5)

Se a revolução é uma possibilidade, há que se empreender uma análise teórica que sustente a ação. Há que se constituir uma teoria revolucionária a fim que a possibilidade de êxito seja maior. *Quem erra na análise erra na ação.*

“Marx e Engels, já por esta época, tinham suficientemente esclarecida a questão do papel do sujeito social (coletivo, classista) na história: sabiam-no livre em suas opções dentro de um marco determinado de alternativas concretas. Compreendiam que a ação política eficaz não podia derivar unilateralmente da ‘vontade do sujeito’ nem de sua passividade diante do movimento social; ao contrário, a ação política eficiente deveria ultrapassar as antíteses do ‘voluntarismo’ e do ‘fatalismo’. A liberdade de escolha na indicação de objetivos políticos está na razão direta do conhecimento dos processos em curso: quanto mais conhece os processos em que está inserido, mais livre é o sujeito para circunscrever os fins a que visa. Assim, o conhecimento mais aproximado das determinações e conexões sociais torna-se a base imprescindível para viabilizar a concreta liberdade de ação. A programática comunista (e a ação conseqüente) não resulta de escolhas abstratas: resulta de opções que se tornam factíveis pelo conhecimento que se adquire dos processos em cujo interior são tomadas”. (Netto, 1998, p.XLVIII)

Mas o fato do programa vir precedido de uma análise teórica não nos deve conduzir a uma interpretação dúbia sobre as dimensões da teoria e da ação política. Para Marx e Engels, a política não é uma extensão da teoria. Ambas constituem complexos com relativas autonomias e especificidades. Nossos autores tinham clareza, portanto, que teoria se faz a partir da dúvida e política se faz com convicção. Assim, o documento contém análise teórica, a fim de sustentar a ação revolucionária, mas se encerra com convocação à luta e, por isso, ensina-nos que a ação revolucionária é compatível com a análise teórica. Aliás, não só compatível, como carente da análise teórica.

Essa obra, além dos méritos, também, apresenta insuficiências: 1) como vem na esteira da polêmica travada com Proudhon, nossos autores – especificamente, Marx – não havia, ainda, superado aquela carência de determinação quanto à categoria valor. Aqui, no Manifesto,

portanto, trabalho e força de trabalho ainda não são distinguidos. Essa insuficiência categorial impede Marx a descoberta da mais-valia, o que, por sua vez, implica numa imprecisa caracterização da classe dominante – há uma variação de nomenclatura que fica entre opressores e exploradores; 2) pelo mesmo motivo da primeira indicação, aqui continua a existir aquela insuficiência apresentada na *Miséria da Filosofia*: Marx continua interpretando que o desenvolvimento capitalista conduz, necessariamente, a pauperização absoluta do proletariado.

Mas essas insuficiências não retiram a magnitude do *Manifesto*. Trata-se da mais importante e relevante obra da política moderna. A sua vitalidade histórica foi demonstrada pelo tempo, pois foi a mais significativa inspiração dos movimentos revolucionários da segunda metade do século XIX e de todo século XX.

Claramente construído a partir de preocupações formais, o resultado do Manifesto é fenomenal a quem o lê. A argumentação é encadeada, as sínteses e conclusões, embora polêmicas, são convincentes e cada parágrafo parece ter sido construído para produzir um efeito catártico em seu leitor. Muitas são as passagens emocionantes – sejam pelo sarcasmo, pela ironia ou mesmo pela beleza. Destacamos, aqui, algumas:

1) Quando tratam da relação ser e consciência, ironizam:

**“Será necessária uma inteligência excepcional para compreender que, ao mudarem as condições de vida dos homens, as suas relações sociais, a sua existência social, mudam também as suas representações, as suas concepções, os seus conceitos – numa palavra, a sua consciência?”**

“O que prova a história das idéias, senão que a produção espiritual se transforma com a transformação da produção material? **As idéias dominantes de uma época sempre foram as idéias da classe dominante**”. (Marx e Engels, 1998, p.28 – negritos nossos)

Essa relação tão complexa entre a produção da vida e a produção das idéias é aqui sintetizada com brilhantismo e antecedida por uma provocação à crítica burguesa rasteira.

2) Vejamos a resposta de nossos autores quando os comunistas são acusados de quererem implantar a comunidade das mulheres:

“Mas vós – grita-nos toda a burguesia em coro – quereis introduzir a comunidade de mulheres!

O burguês vê na mulher um mero instrumento de produção. Ouve dizer que os instrumentos de produção devem ser explorados coletivamente e, naturalmente, não pode pensar senão que o destino de propriedade coletiva caberá igualmente às mulheres. Não pode conceber que se trata precisamente de suprimir a posição das mulheres como meros instrumentos de produção.

De resto, nada é mais ridículo que a virtuosa indignação dos nossos burgueses sobre a pretensa comunidade oficial das mulheres dos comunistas. Os comunistas não precisam introduzir a comunidade de mulheres – ela existiu quase sempre.

Nossos burgueses, não contentes em ter à sua disposição as mulheres e as filhas dos seus proletários, para não falar sequer da prostituição oficial, encontram um singular prazer em seduzir as esposas uns dos outros.

O casamento burguês é, na realidade, a comunidade das mulheres casadas. Quando muito, poder-se-ia censurar aos comunistas o quererem introduzir franca e oficialmente a comunidade de mulheres onde há uma hipocritamente ocultada. De resto, é evidente que, com a supressão das atuais relações de produção, desaparece também a comunidade de mulheres que dela decorre, ou seja, a prostituição oficial e não-oficial”. (idem, pp.26-27)

A resposta é crítica, contundente, irônica, articulada e engraçada. Os recursos formais de nossos autores são, indiscutivelmente, refinados.

3) Mas peguemos uma última passagem pelo seu poder sintético e, também, pela bela imagem que expressa:

“Desaparecidas no curso do desenvolvimento as diferenças de classes e concentrada toda a produção nas mãos dos indivíduos associados, o poder público perde o seu caráter político. Em sentido próprio, o poder político é o poder organizado de uma classe para a opressão da outra. Se o proletariado, na luta contra a burguesia, necessariamente se unifica em classe, por uma revolução se faz classe dominante e como classe dominante suprime pela força as velhas relações de produção, então suprime, juntamente com estas relações de produção, as condições de existência do antagonismo de classes, as classes em geral e, com isso, o seu próprio domínio de classe”.

***“Em lugar da velha sociedade burguesa, com as suas classes e antagonismos de classes, surge uma associação em que o livre desenvolvimento de cada um é a condição para o livre desenvolvimento de todos”.*** (idem, p.30)

Os autores, nessa bela síntese, retratam a adequação do indivíduo ao gênero, sua reintegração. Ora, desde a polêmica com Hegel, a separação do indivíduo em cidadão e burguês era para Marx um problema. A compreensão – mesmo que ainda insuficiente – da sociedade civil-burguesa já o conduziu a apreender a forma de superação da divisão entre o singular e o gênero (que, também, já havia sido belamente tratada nos *Manuscritos de 1844*).

Retomando a trajetória de Marx, esse documento nos apresenta o patamar em que o autor se encontra: por um lado, as matrizes essenciais de análise, ele já as possui, porém elas ainda serão aprofundadas em sua produção ulterior; mas por outro lado, a imbricação entre conhecimento teórico e prática revolucionária já aparece integralmente.

As insuficiências aqui assinaladas terão sua resolução nos importantes e decisivos anos 50, do século XIX. Será nessa década que Marx se apoderará integralmente de seu

“arsenal categórico”. Nessa quadra histórica, Marx refinará decisivamente a sua análise sobre o seu problema de investigação – a ordem burguesa.

## 1.6. Os últimos passos rumo à constituição da teoria social – a década de 1850.

Com a explosão do movimento revolucionário, Marx se dirige, novamente, à Alemanha e – numa direção totalmente diferente da anterior – funda a Nova Gazeta Renana. O objetivo era que o jornal fosse o orientador do processo revolucionário da Alemanha. Com a derrota do movimento, Marx vai à Londres, na condição de refugiado (outro exílio).

A década de 1850 será para Marx, do ponto de vista das necessidades materiais, extremamente dura. Não bastassem as necessidades financeiras da família – vale lembrar, que o único filho homem de Marx, Edgar, morre por falta de recursos –, Marx ainda teve que enfrentar as circunstâncias do exílio para os derrotados. Um ambiente de injúrias, imputação de falhas, enfim, uma conjuntura de derrota política – Marx, por exemplo, tem que publicar uma declaração negando a acusação, feita por Vogt, de que ele seria um agente prussiano.

Foi exatamente nesse quadro que Marx deu seqüência aos seus estudos e os resultados desses, ao final da década, assinalam as principais aquisições teóricas do pensador. Esses resultados estão consignados nos *Manuscritos de 1857/58 – os Grundrisse* – e a leitura desse material permite afirmar que se trata do momento de maturidade intelectual, ou seja, o momento no qual Marx calibrou a sua ótica na investigação de seu objeto de pesquisa – surgido em 1843 – a sociedade civil-burguesa ou o modo de produção capitalista. Aqui, Marx estabeleceu um patamar teórico decisivo que lhe permitiu decifrar a ordem burguesa e, posteriormente, escrever *O Capital*.

Embora os avanços significativos da teoria social marxiana tenham sido conquistados, nessa década, as suas publicações foram escassas e pouco significativas. Tratou-se muito mais, de um período de estudos.

As atividades políticas continuavam, mas, em 1851, Marx dissolve a liga dos comunistas (final de 1851 e início de 1852), porém, em 1856, observando o ciclo de crises capitalistas, Marx percebe que uma delas era iminente e, portanto, haveria um afluxo do movimento operário. Escreve, então, a Engels anunciando o processo de catalisação de suas sistematizações acerca da Crítica da Economia Política (desde 1847, Marx já a havia prometido a Annenkov e, sabemos, ela só estará pronta em 1867). Eis a razão desencadeadora da elaboração dos Manuscritos de 1857/58.

Embora as suas publicações tivessem sido escassas, Marx escreveu alguns artigos para jornais europeus e americanos. Entre esses artigos, merece destaque um conjunto deles que foram produzidos a fim de constituírem um semanário, em Nova Iorque. O próprio Marx, no prefácio para a 2ª edição da obra (de 23/06/1869), explica a gênese desse conjunto de textos:

“Meu amigo Joseph Weydemeyer, morto prematuramente, pretendia editar um semanário político em Nova York a partir de 1º de janeiro de 1852. Convidou-me a escrever para este semanário uma história do golpe de Estado. Enviei-lhe, por conseguinte, até meados de fevereiro, artigos semanais sob o título *O Dezoito Brumário de Luís Bonaparte*. Nesse ínterim fracassara o plano primitivo de Weydemeyer. Em vez do semanário surgiu na primavera de 1852 uma publicação mensal, *Die Revolution*, cujo primeiro número consiste no meu *Dezoito Brumário*. Algumas centenas de exemplares foram, na época, introduzidas na Alemanha, sem, contudo, chegar a entrar no mercado de livros propriamente dito. Um livreiro alemão de pretensões extremamente radicais a quem ofereci a venda do meu livro ficou mui virtuosamente horrorizado ante uma ‘pretensão’ tão ‘contrária à época’”. (Marx, 1997, p.13)

*O 18 Brumário* tematiza o processo histórico originado em 1848<sup>22</sup> e, para captarmos a relevância da obra, na constituição da trajetória intelectual de Marx, são importantes duas observações: 1) A primeira observação diz respeito ao período de tempo no qual Marx elaborou seus artigos que constituem o *18 Brumário* – ele escreve entre janeiro e fevereiro de 1852, na seqüência imediata da decretação do “Estado de sitio”. Tal observação é fundamental para que possamos captar as geniais antecipações por ele empreendidas; 2) A segunda observação se refere ao porquê da escolha do título. A Revolução Francesa, além do quadro político da França, havia subvertido inclusive o calendário e, em 1808, com a restauração empreendida pelo “grande Napoleão”<sup>23</sup>, adota-se um novo calendário. Marx, então, fazendo uma analogia com a restauração, escolhe um título que em si já é uma antecipação do que ocorreria em França (vale

<sup>22</sup> Em síntese o processo em questão: quando cai a monarquia francesa, logo em seguida, o governo provisório organiza um processo eleitoral. Elege-se um presidente da república: um descendente direto de Napoleão Bonaparte. Trata-se de Luís Napoleão, uma figura absolutamente questionável, sob um ponto de vista moral. Em dezembro de 1851, invocando um preceito constitucional, decreta um “Estado de sitio”. Com isso, suspende as garantias individuais e inicia um processo de intimidação sobre lideranças populares – com a utilização, inclusive, de aparato paramilitar. O “Estado de sitio” decretado teria prazo para acabar – dezembro de 1852. Mas o *pequeno Bonaparte* acaba por restaurar a monarquia e se impõe como Imperador da França, num ciclo que durará cerca de 20 anos e só irá ruir com a derrota frente à Prússia, em 1869. Esse processo, no pós-1869, redundará na *Comuna*.

<sup>23</sup> Marx, no texto, irá ironizar Luís Napoleão chamando-o de “pequeno Napoleão”. A referência, aqui, é ao livro de Victor Hugo – que era inimigo de Luís Napoleão –, intitulado *Napoleão, o pequeno*, que, também, tematiza o episódio.

lembrar, que Marx escreveu seus artigos, como vimos na primeira observação, antes da restauração do “pequeno Napoleão”, em dezembro de 1852).

Na abertura do texto, essa antecipação já é, por Marx, anunciada: *“Hegel observa em uma de suas obras que todos os fatos e personagens de grande importância na história do mundo ocorrem, por assim dizer, duas vezes. E esqueceu de acrescentar: a primeira vez como tragédia, a segunda como farsa”*. (Marx, 1997, p.21)

Marx, argutamente, um ano antes da segunda restauração, já percebe aonde aquele processo conduzirá: na “repetição” da história, porém, *como farsa*. Essa antecipação se deveu a uma rigorosa análise que opera por analogia com a Revolução Francesa.

Em síntese, no texto, Marx analisa o fracasso da Revolução de 1848 e de que maneira, em seu desenvolvimento ulterior, instalou-se uma república que era a negação das bandeiras operárias revolucionárias. Faz, também, uma primorosa análise da estrutura de classes na França (identificando cinco classes, em questão). Articula análise econômica e análise política. Enfim, trata-se de uma grandiosa análise de conjuntura, na verdade, um exemplo de análise de conjuntura.

Esse caráter exemplar é demonstrado pela finura analítica de Marx, que foi tamanha, nesse caso, a ponto de esclarecer como, num momento de crise social, uma figura se coloca como alternativa para uma dessas classes em disputa (a burguesia financeira), mas colocando-se como representante da massa camponesa (na qual angariará a maioria de seus votos). Marx, nessa exemplar – insistimos – análise de conjuntura, dá conta de entender e explicitar os fundamentos do ocorrido, em França.

A força da sua análise é tamanha que, além de antecipar a restauração, Marx sentencia, cerca de 20 anos antes, que seria pela última vez: *“O culto do Manto Sagrado de Treves ele o repele em Paris sob a forma do culto do manto imperial de Napoleão. Mas quando o manto imperial cair finalmente sobre os ombros de Luís Bonaparte, a estátua de bronze de Napoleão ruirá do topo da Coluna de Vedôme”*. (p.139)

Essa “rica” análise de Marx, que antecipa os acontecimentos históricos, só foi possível em razão de seu entendimento sobre as tendências presentes no processo. Seu acúmulo em Economia Política forneceu-lhe um razoável acervo a fim de entender as leis tendenciais da ordem burguesa. Porém, a contragosto daqueles que imputam à Marx o tal do reducionismo econômico, a análise, por ele operada, toma como central a categoria da totalidade e demonstra

seu profundo domínio da dialética. Assim, há uma análise totalizadora do real que já o entende como processo contraditório. Vale aqui a observação de Ianni (1997), feita na apresentação do livro, sobre o texto:

“É uma obra importante, precisamente porque nela se apresentam conjugadamente algumas das principais contribuições do pensamento dialético. Aí está aplicada a teoria da luta de classes, bem como a concepção marxista de Estado. Explica-se a maneira pela qual o exército se envolve na política e quais os sentidos da ‘politização’ dos militares. No confronto entre as diferentes concepções sobre a organização política da sociedade, verificamos como se manifestam os ideais da social-democracia”. (p.12)

Prossegue Ianni:

“Ao mesmo tempo, ficamos conhecendo a maneira pela qual a atividade dos homens, tomados individualmente e em grupo, assume significação coletiva e histórica. Ou melhor, de como as classes sociais e suas facções se apresentam nos acontecimentos, esclarecendo os seus sentidos ou incutindo-lhe novas direções. Nessa linha de reflexão, verificamos como se dá a formação da consciência, em especial como a consciência de classe e a consciência social individual conjugam-se e desencontram-se na produção dos acontecimentos. Além disso, verificamos a maneira pela qual o Estado aparece representando a ‘vontade geral’ e em que medida ele exprime os interesses da classe dominante” (p.12).

Com essa síntese de Octávio Ianni, temos a dimensão dos elementos envolvidos nessa exemplar análise de conjuntura. Faz-se necessário ressaltar a modalidade de análise com a qual Marx operava, pois, “na batalha das idéias”, muitas distorções (por ignorância e, também, por má fé) fizeram ao seu pensamento.

Por fim, vale ainda ressaltar outros dois elementos relevantes desse texto:

1) O primeiro é relativo ao fenômeno do “Bonapartismo” – Marx demonstra, na análise, como pode haver uma hipertrofia do executivo num marco que é constitucional, instaurando, assim, uma ditadura do executivo. Sobre esse ponto, faz-se necessário reascender uma polêmica em torno da concepção do Estado como um ente totalmente vinculado aos interesses da burguesia. Há uma interpretação corrente, de certa tradição marxista, que ao analisar essa relação – numa operação de sacralização do texto marxiano – entende que o Estado é, necessariamente, “um aparelho de poder da burguesia”. Para sustentarem essa posição, remetem-se, fundamentalmente (mas não só), a uma passagem do *Manifesto* de que o Estado seria o comitê executivo gerenciador dos negócios burguesia. A passagem tem sido mal interpretada. Na letra do texto, depois de sinalizar o “domínio político exclusivo no moderno Estado parlamentar”, Marx e

Engels afirmam: “O *executivo* do Estado moderno não é mais que um comitê para administrar os negócios da burguesia” (Marx e Engels, 1998, p.7)

Parece haver, numa leitura mais atenta, alguma relação ao que nossos autores escreveram, em 1848, e o fenômeno analisado, por Marx, no *18 Brumário*. Não se trata, aqui, de se travar uma luta sobre a interpretação do “texto sagrado”, mas sim submeter a uma rigorosa revisão as passagens que foram escritas num determinado contexto sócio-histórico. Nesse caso específico, menos do que negar peremptoriamente as interpretações que reduzem o Estado a um aparelho de poder burguês, pretendemos lançar dúvidas sobre a própria interpretação literal do que ali está contido.

A ortodoxia metodológica deve nos levar a fazer análise concreta de situação concreta, portanto, cabe analisar, na questão do Estado, o fenômeno contemporâneo – ao mesmo tempo em que se recupera o que foi ele historicamente. Marx não nos ofertou uma concepção universal de Estado e sim, de acordo com Lukács, um método.

De toda forma, parece que há uma continuidade entre as investigações sobre o Estado consignadas no *Manifesto* e no *18 Brumário*.

2- O segundo elemento importante a ser observado, diz respeito à compreensão de política em Marx. Há, em certa tradição marxista, mas não só nela (pensemos em Bobbio, por exemplo), uma determinada compreensão de que não haveria uma discussão sobre a política em Marx. Para eles, em Marx, há uma negação da política.

Sobre essa questão, especificamente, não se trata sequer de chamar a atenção para a necessidade de aprofundar o debate. O texto do *18 Brumário* é nítido, quanto a isso:

“Os homens fazem sua própria história, mas não a fazem como querem; não a fazem sob circunstâncias de sua escolha e sim sob aquelas com que se defrontam diretamente, legadas e transmitidas pelo passado. A tradição de todas as gerações mortas oprime como um pesadelo o cérebro dos vivos”. (p.21)

Eis o “coração” da política em Marx! Totalmente coerente com sua evolução teórica – de cariz ontológico e, por isso, antiutopista –, basta, para esta constatação, que lembremos das passagens da *Ideologia Alemã* (“o comunismo não é um estado ideal...”) e do *Manifesto* (“As proposições teóricas dos comunistas não se baseiam, de modo nenhum, em idéias ou em princípios inventados...”) já mencionadas anteriormente.

Retomemos, agora, o texto de 1857/58. Marx, em 1856, então, já havia escrito a Engels que, devido a crise capitalista que se avizinhava, fazia-se necessário sistematizar a Crítica da Economia Política. Põe-se, assim, a escrever. De meados de 1857 a finais de 1858, trabalha intensivamente e o resultado desse esforço é um manuscrito intitulado *Elementos fundamentais para crítica da Economia Política – rascunho*. Como, em alemão, a primeira palavra é *Grundriss* foi assim que ele ficou conhecido – *Os Grundrisses*. É, assim, como *Os Manuscritos de Kreisnach* e *Os Manuscritos de 1844*, um conjunto de notas, apontamentos críticos sobre a Economia Política. Nele encontramos seus resultados de estudos. Não foram escritos para publicação. Aliás, livro mesmo, depois de meados dos anos 50, apenas um: *Para Crítica da Economia Política* (1859) – que, ainda, não era a anunciada *Crítica da Economia Política*.

Nos *Grundrisses*, Marx elabora uma crítica de toda a sua investigação. Representa o ponto a que chegara depois de todas as suas idas e vindas na busca de compreender a sociedade civil-burguesa. Neles estão consignados, portanto, suas conquistas teórico-metodológicas (agora, definitivas). A partir deles, Marx estabelece sua relação metodológica com seu objeto de investigação.

Embora representem o “ponto de chegada” nos avanços teórico-metodológicos, representam o “ponto de partida” na relação metodológica com seu objeto. Por essa razão, podemos afirmar que eles não se tratam do “rascunho” de *O Capital*.

*O Capital*, publicado em 1867, já é resultado de uma investigação conclusa que foi trabalhada para a sua publicação, ou seja, em *O Capital*, Marx operou com um método expositivo. Essa é uma distinção fundamental: método de investigação e método de exposição. Nas poucas obras que Marx preparou para a publicação, nota-se a riqueza formal de seus textos. Além disso, há um suposto que ela (a exposição) é sempre posterior à investigação e, por isso, dependente do conteúdo. Forma e conteúdo, assim, para Marx, são inseparáveis e interdependentes. Muitas vezes, alguns dos nossos problemas de ordem formal estão vinculados a insuficiências quanto ao conteúdo. Acompanhemos com o próprio Marx, no *Posfácio da segunda edição(1873)*<sup>24</sup> de *O Capital*, do que trata essa distinção fundamental:

“É, sem dúvida, necessário distinguir o método de exposição formalmente, do método de pesquisa. A pesquisa tem de captar detalhadamente a matéria, analisar as suas várias formas de evolução e rastrear a sua conexão íntima. Só depois de concluído esse trabalho

<sup>24</sup> K. Marx. *O Capital: crítica da economia política*. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

é que se pode expor adequadamente o movimento real. Caso se consiga isso, e espelhada idealmente agora a vida da matéria, talvez possa parecer que se esteja tratando de uma construção *a priori*". (1983, p.20)

*Os Grundisses*, portanto, representam esse “ponto de chegada” da investigação que vinha desde 1843. Ao mesmo tempo, é a partir deles que Marx inaugurará a sua década intelectual mais produtiva, na qual fará suas principais descobertas que serão consignadas em *O Capital I* (o único que Marx publicou). De toda forma, esses manuscritos representam o período da maturidade intelectual de Marx, pois neles já há um domínio tamanho sobre o modo de produção capitalista que a questão de 1843 já pode, agora, ser resolvida. Neles estão contidas as anotações, as observações e as descobertas fundamentais para a realização da Crítica da Economia Política.

Uma pequena síntese, antes de extrairmos o conteúdo fundamental dos *Grundisses*. Marx, na década de 1840, influenciado pela formação filosófica de seu contexto, estabelece uma polêmica com Hegel. Nessa polêmica, percebe que a sua formação é insuficiente para o entendimento do problema que a realidade lhe coloca. Nota que a crítica filosofia é insuficiente para o entendimento daquela realidade que buscava compreender – porque via nela um problema para a humanidade. Desloca sua atenção – em virtude de diversas influências (Engels, Movimento Socialista etc) – para a Economia Política – aquelas formulações dos que originariamente buscaram entender a nova ordem social (sob o ponto de vista da burguesia). Nesses estudos, percebe que os Economistas Políticos avançara em inúmeras questões, porém, entre outras coisas, naturalizaram as categorias descobertas. Marx, então, dedica-se a empreender a Crítica da Economia Política e identifica os teóricos dessa ciência como *Ideólogos*. *O fundamento, portanto, da crítica social de Marx é a crítica da Economia Política. A teoria marxiana é, então, o resultado – o conteúdo – dessa crítica. A reprodução ideal do movimento desse objeto focalizado pela Economia Política – a ordem burguesa – porém, sob um ponto de vista crítico.*

Foi essa a razão fundamental para recuperarmos a trajetória intelectual de Marx. Trata-se de um autor cujo resgate de sua teoria implica, necessariamente, conhecer essa trajetória.

## 1.7. A teoria social constituída – a introdução de 1857<sup>25</sup>

Esse texto condensa as principais aquisições teórico-metodológicas de Marx que se encontram nos *Grundrisse*. Marx, partindo da produção, analisa as relações entre a própria produção com a distribuição, troca e consumo. Em quase onze páginas dessa introdução ele não só apresenta seu entendimento desses processos como também demonstra as insuficiências das elaborações dos Economistas Políticos (e, aqui, não trata só dos clássicos, mas, também, com algumas das expressões dos economistas vulgares). Mas a *Introdução* é composta por dezoito páginas. Em suas páginas derradeiras, Marx trata do que nomeou *O Método da Economia Política*. O movimento das determinações do objeto, demonstrado nas páginas iniciais, é aqui explicitamente tratado metodologicamente, em outras palavras, ele explicita o *caminho* investigativo para se estabelecer a relação com o objeto investigado.

O ponto de partida, para Marx, é o concreto, (a realidade empírica, o real) – a aparência fenomênica do real, sua *materialidade imediata*. Porém, essa expressão fenomênica do real (a aparência) não corresponde à verdade (a essência). Como já mencionamos, anteriormente, ela sinaliza e revela, mas, também oculta, mistifica e esconde a essência. Para conhecer a essência faz-se necessário a superação dessa expressão fenomênica do real, faz-se necessário, inicialmente, negá-la (e negar não representa o cancelamento dela). Assim, a descrição, a sistematização e a organização da expressão fenomênica (empíria) não constituem o conhecimento do real, mas são momentos importantes do processo investigativo, pois essa expressão fenomênica é um marco, um indicativo de processos que estão por “trás dela”. Vejamos uma citação de Marx em que esse “ponto de partida” é sinalizado, mas trazendo já alguns apontamentos de como superar esse dado inicial.

“Quando estudamos um dado país do ponto de vista da Economia Política, começamos por sua população, sua divisão em classes, sua repartição entre cidades e campo, na orla marítima; os diferentes ramos da produção, a exportação e a importação, a produção e o consumo anuais, os preços das mercadorias etc. Parece que o correto é começar pelo real e pelo concreto, que são a pressuposição prévia e efetiva; assim, em Economia, por

---

<sup>25</sup> Essa introdução condensa a determinação marxiana do método contida nos *Grundrisse*. Tomaremos, aqui, para a análise, a Introdução [à crítica da Economia Política] que foi publicada na coleção *Os Economistas*, editada pela Abril Cultural, em 1982. Trata-se, na verdade, da introdução aos *Grundrisse* (1857/58) e ficou conhecida com a *Introdução de 1857*. Kautski foi quem a descobriu, 1902, entre alguns manuscritos deixados por Marx, e a publicou, em 1903, na revista *Die Neue Zeit*. É a essa *Introdução* que Marx se refere no *Prefácio à crítica da economia política*.

exemplo, começar-se-ia pela população, que é a base e o sujeito do ato social da produção como um todo. No entanto, graças a uma observação mais atenta, tomamos conhecimento de que isso é falso. A população é uma abstração, se desprezarmos, por exemplo, as classes que a compõem. Por seu lado, essas classes são uma expressão vazia de sentido se ignorarmos os elementos em que repousam, por exemplo: o trabalho assalariado, o capital etc. Estes supõem a troca, a divisão do trabalho, os preços etc. O capital, por exemplo, sem o trabalho assalariado, sem o valor, sem o dinheiro, sem os preços etc., não é nada. Assim, se começássemos pela população, teríamos uma representação caótica do todo, e através de uma determinação mais precisa, através de uma análise, chegaríamos à conceitos cada vez mais simples; do concreto idealizado passaríamos a abstrações cada vez mais tênues até atingirmos determinações mais simples. Chegados a esse ponto, teríamos que voltar a fazer a viagem de modo inverso, até dar de novo com a população, mas desta vez não como uma representação caótica do todo, porém como uma rica totalidade de determinações e relações diversas. O primeiro constitui o caminho que foi historicamente seguido pela nascente economia. Os economistas do século XVII, por exemplo, começam sempre pelo todo vivo: a população, a nação, o Estado, vários Estados etc.; mas terminam sempre por descobrir, por meio de análise, certo número de relações gerais abstratas que são determinantes, tais como a divisão do trabalho, o dinheiro, o valor etc. Esses elementos isolados, uma vez mais ou menos fixados e abstraídos, dão origem aos sistemas econômicos, que se elevam do simples, tal como trabalho, divisão do trabalho, necessidade, valor de troca, até o Estado, a troca entre as nações e o mercado mundial. O último método é manifestamente o método cientificamente exato. (p.14)

Nessa passagem, além da identificação do “ponto de partida” – o dado inicial; já aparecem categorias fundamentais para a compreensão da realidade: a abstração e a totalidade. Para Marx, cabe à razão, por meio da faculdade da abstração, ir além do dado inicial (que por carecer de determinações, encontra-se demasiadamente “abstrato”) a fim de identificar os processos que o explicam e implicam. No caso da pesquisa histórica e social, o “negar” a empiria supõe, necessariamente, o recurso à abstração. É por meio desse recurso que se torna possível abandonar o geral (abstrato) carente de mediações, carente de determinações. O pensamento identifica (detecta) processos que estão conectados a outros processos, que por sua vez, deverão ser explorados em sua expressão fenomênica. Mais um retorno à empiria que sinaliza esses outros processos. Percebe-se, aqui, que a abstração é entendida como uma faculdade fundamental, mas é, ao mesmo tempo, carente de determinações.

Por essa razão, o pesquisador, então, reconstrói o caminho de volta à empiria de onde partiu. Nesse processo, o movimento do pensamento não altera a empiria, entretanto, a expressão fenomênica original (a aparência) é, agora, tomada pelo pensamento numa dimensão que, inicialmente, não era percebida. De abstrações mais gerais, passando por abstrações mais tênues, o pensamento opera um movimento que o faz enriquecer de determinações a expressão fenomênica inicial. No caminho de volta, encontramos as determinações.

Investigar, para Marx, é buscar essas determinações do objeto. O conhecimento do objeto é tanto maior quanto maior forem as determinações encontradas, ou seja, quanto mais se satura o objeto com determinações maior é o conhecimento a respeito dele.

Essas determinações são de múltiplas ordens e estão metamorfoseadas na expressão fenomênica inicial constituindo um todo articulado efetivo. Isso quer dizer que elas estão imbricadas, relacionadas e, portanto, não basta a somatória de partes para a reconstrução do todo no pensamento. Há que se encontrar as relações estabelecidas entre elas, as mediações. O processo do conhecimento, assim orientado, é ascender do imediato ao mediato, por meio da abstração.

O conhecimento teórico é buscar determinações, é identificar as relações entre essas determinações (mediação), é ultrapassar o imediatismo, é elevar-se do abstrato ao concreto (a síntese de muitas determinações).

Ao final dessa jornada, tem-se a impressão de que foi o próprio pensamento que construiu essa concreção, mas isso não é verdade. A concreção já estava dada na realidade, o pensamento apenas a reproduziu idealmente, ou seja, o pensamento reconstituiu o concreto na consciência – tem-se o concreto pensado. Vejamos como o próprio Marx caracterizou esse processo:

“O concreto é concreto porque é síntese de muitas determinações, isto é, unidade do diverso. Por isso o concreto aparece no pensamento como o processo de síntese, como resultado, não como ponto de partida, ainda que seja o ponto de partida efetivo e, portanto, o ponto de partida também da intuição e da representação. No primeiro método, a representação plena volatiliza-se em determinações abstratas, no segundo, as determinações abstratas conduzem à reprodução do concreto por meio do pensamento. Por isso que Hegel caiu na ilusão de conceber o real como resultado do pensamento que sintetiza em si, se aprofunda em si, e se move por si mesmo; enquanto que o método que consiste em elevar-se do abstrato ao concreto não é senão a maneira de proceder do pensamento para se apropriar do concreto, para reproduzi-lo como concreto pensado. Mas este não é de modo nenhum o processo da gênese do próprio concreto”. (p.14)

Percebemos, portanto, que o concreto é síntese de muitas determinações – unidade do diverso. O processo do conhecimento é a busca das determinações e de suas relações a fim de que se possa fazer a apreensão do concreto no pensamento. O conhecimento é tanto mais verdadeiro quanto mais estiver saturado de determinações e mediações e, por essa razão, é sempre, apesar de verdadeiro, incompleto.

A razão jamais esgota o real, pois este é sempre mais complexo do que a teoria (ou as teorias) que busca (m) explicá-lo. Isso se deve à dinamicidade do real, pois ele é constante

processualidade. A própria natureza da realidade já impõe limites ao conhecimento que dela se tem. Porém, o fato da realidade ser um complexo de complexos em constante processualidade não impede que a razão apreenda a sua riqueza estrutural, sua lógica processual.

Para a apreensão da riqueza estrutural do objeto (no caso de Marx, o modo de produção material da vida social na ordem burguesa), Marx opera com dois movimentos: a investigação do fenômeno no aqui (sincronia) e, ao mesmo tempo, como se deu a sua gênese, sua evolução histórica (diacronia). A gênese não explica o estado atual, porém permite identificar a diferenciação (a sua particularidade) em sua evolução. Ela é fundamental para a compreensão do fenômeno, porém não é, em absoluto, a essência do fenômeno em sua expressão mais desenvolvida. Por essa razão, o método de Marx foi denominado histórico-sistemático (Lukács) e genético-estrutural (por Goldman). Marx o denomina de como a relação que permite ascender do abstrato ao concreto ou, ainda, de sucessivas aproximações. Nesse procedimento, ganham destaque o conhecimento das fontes documentais (inclusos, aí, também os livros) e o exame da realidade.

Essa combinação entre gênese e desenvolvimento está brilhantemente expressa na letra do texto. Aliás, nessa passagem, temos a clara preocupação de Marx com as generalizações indevidas que “suprimem”, no plano teórico, as particularidades, as diferenciações.

“A sociedade burguesa é a organização histórica mais desenvolvida, mais diferenciada da produção. As categorias que exprimem suas relações, a compreensão de sua própria articulação, permitem penetrar na articulação e nas relações de produção de todas as formas de sociedade desaparecidas, sobre cujas ruínas e elementos se acha edificada, e cujos vestígios, não ultrapassados ainda, leva de arrastão desenvolvendo tudo que fora antes indicado que toma assim toda a sua significação etc. **A anatomia do homem é a chave da anatomia do macaco.** O que nas espécies animais inferiores indica uma forma superior não pode, ao contrário, ser compreendido senão quando se conhece a forma superior. A Economia burguesa fornece a chave da Economia da Antigüidade etc. **Porém, não conforme o método dos economistas que fazem desaparecer todas as diferenças históricas e vêem a forma burguesa em todas as formas de sociedade.** Pode-se compreender o tributo, o dízimo, quando se compreende a renda da terra. Mas não se deve identifica-los”. (p.17, negritos nossos )

Esse movimento do abstrato ao concreto – sucessivas aproximações – supõe um suporte categorial. De onde vêm as categorias? Embora já, minimamente, tivéssemos abordado essa questão, vale aqui empreender uma síntese.

Marx entende que a realidade é um processo, pois há nela uma dinâmica imanente constitutiva do mundo histórico-social. O concreto é, portanto, essa processualidade

histórico-social, ou seja, a sua essência do concreto é a sua dinamicidade. Porém, por mais que o pensamento possa, por sucessivas aproximações, reproduzir esse movimento do concreto no pensamento, o dado ontológico, como já vimos, é o concreto. Temos aqui, um suposto materialista.

Conhecer o concreto implica em buscar traços efetivos de seu movimento, buscar suas determinações – as formas de ser do ser – em outras palavras, buscar as determinações do real, de sua efetiva existência. Essas determinações não são dados apriorísticos, são traços efetivos desse movimento que constitui o real. Esses traços constitutivos (determinações) são apanhados pelo pensamento como categorias.

“(...) em toda ciência histórica e social em geral é preciso ter sempre em conta, a propósito do curso das categorias econômicas, que **o sujeito**, nesse caso, a sociedade burguesa moderna, **está dado tanto na realidade efetiva como no cérebro**; que **as categorias exprimem, portanto, formas do modo de ser, determinações da existência**, freqüentemente aspectos isolados dessa sociedade determinada, desse sujeito, e que, por conseguinte, essa sociedade de maneira nenhuma se inicia, inclusive do ponto de vista *científico*, somente a partir do momento em que se trata dela *como tal*. (p.18, negritos nossos)

Tais categorias, portanto, expressão o modo de ser do ser, são determinações da própria existência, mas esse ser do ser é processo; é movimento. Esse dinamismo do ser se deve às contradições; aos antagonismos que são gestados nas instâncias constitutivas da realidade histórico-social. Essa realidade, por sua vez, constitui uma totalidade.

Essa totalidade é um conjunto de complexidades articuladas; é um complexo de complexos e a sua menor unidade constitutiva já é, em si, extremamente complexa. A realidade social é uma totalidade de máxima complexidade constituída por totalidades de menor complexidade. E, mais que isso, a realidade social é um complexo de complexos em processo; em movimento.

Apesar de ser processual, complexa e constituída por complexos, a realidade social, porém, não é um conjunto de complexos caóticos. Trata-se de um sistema de relações articuladas; de um conjunto de complexos articulados. O entendimento desse conjunto de complexos articulados exige que seu investigador identifique o momento ontológico determinante, pois os complexos constitutivos da realidade social se articulam em relações de subordinação e coordenação.

As totalidades que constituem a totalidade social têm, portanto, um momento ontológico articulador, porém cada uma dessas totalidades possui particularidades, determinações específicas. A totalidade social – o complexo de complexos – não determina (no sentido de determinação, já exposto) igualmente as diversas totalidades que a constituem.

Para Marx, o momento ontológico determinante, articulador das totalidades constitutivas do complexo de complexos que é a sociedade burguesa, é aquela da *produção material da vida social*. Sobre esse momento ontológico fundante da compreensão da totalidade da vida social cabem duas observações: 1) que, na obra de Marx, fica claro que ele o entende como momento ontológico determinante para a ordem burguesa, portanto, não é um dado para sempre. Há que se investigar, continuamente, se ele ainda ocupa essa centralidade ontológica; 2) A expressão produção material da vida social já carrega, embutida em si mesma, a compreensão de que a vida social é mais ampla que o modo pelo qual os homens produzem a sua existência material. Embora isso já tenha sido assinalado, anteriormente, cabe ressaltar em virtude das inúmeras distorções às quais a elaboração marxiana tem sido submetida.

Com a identificação do momento ontológico determinante (articulador dos complexos que constituem a totalidade complexa da vida social) temos a condição de apreender o movimento do real. Fica-nos, portanto, definitivamente claro porque teoria, para Marx, é a reprodução ideal do movimento do real. Como essa dinamicidade do real tem por essência o antagonismo, a contradição de classes, o ponto de vista de classe na análise passa a se constituir num importante elemento. Na história humana, a classe protagonista dos movimentos revolucionários sempre representou os interesses mais universais e, dessa maneira, a busca pela verdade lhe era fundamental. Esse é um pressuposto do método. Marx, em toda a sua trajetória intelectual aqui retratada, articulou teoria e revolução. O ponto de vista de classe é, então, fundamental para uma análise mais verdadeira, porém ele não é sua garantia. Vale lembrar, aqui, da relativa autonomia entre teoria e política. Uma teoria serve mais à revolução quanto mais ela representar verdadeiramente o movimento do real e supõe, para o cumprimento desse objetivo, a dúvida.

Porém, nessa linha de raciocínio, surge uma questão: Qual a garantia de que essa reconstrução ideal do movimento do real é fiel ao objeto investigado? Ou, em outras palavras, qual o critério de verdade?

Marx, seguindo a tradição aristotélica, julga que a verdade é a adequação do conhecimento à realidade, portanto ela é objetiva. Assim, para Marx, o critério é a prática sócio-histórica. Toda e qualquer elaboração teórica tem que ser confrontada com os processos histórico-sociais determinados; localizados. Não se pode desconsiderar a realidade. A prova efetiva de que uma elaboração teórica é verdadeira se dá na sua confrontação com a realidade objetiva. Jamais, portanto, a verdade é fruto de “consensos intersubjetivos”.

Porém, há que se verificar – como se trata de uma realidade em movimento – constantemente o potencial explicativo da teoria. O próprio Marx insistiu sobre o limite de universalidade das categorias por ele descobertas – elas têm validade para o objeto de investigação em questão, portanto têm limites históricos. E a verdade de uma teoria – mesmo dentro dos limites históricos a que ela pretende representar – supõe revisões em face das transformações do próprio objeto. Pode parecer estranho aos muitos preconceitos elaborados em torno de sua obra, mas a teoria marxiana supõe um princípio teórico fundamental: o revisionismo. Uma teoria que não se revise acaba por se tornar uma doutrina.

Sobre essa questão, vale recuperar uma passagem de Marx e Engels, consignada num prefácio, por ocasião da 2ª edição alemã do *Manifesto do Partido Comunista*, em 1872:

“Embora as condições se tenham alterado muito nos últimos vinte e cinco anos, os princípios gerais desenvolvidos neste *Manifesto* conservam ainda hoje, no seu todo, a sua plena correção. Aqui e lá se poderia melhorar um ou outro pormenor. A aplicação prática destes princípios, como o próprio *Manifesto* deixa claro, dependerá sempre e em toda parte das circunstâncias históricas existentes, e por isso não se atribui, de forma alguma, especial importância às medidas revolucionárias propostas no Capítulo II. Hoje, em muitos aspectos, esta passagem seria redigida de modo diferente. Em face do imenso desenvolvimento da grande indústria nos últimos vinte e cinco anos, e, com ele, do progresso da organização do partido da classe operária, em face das experiências práticas, primeiro da revolução de fevereiro e, muito mais ainda, da Comuna de Paris (na qual, pela primeira vez, o proletariado deteve o poder político durante dois meses), este programa está hoje, num passo ou noutro, antiquado. Especialmente a Comuna forneceu a prova de que ‘a classe operária não pode limitar-se a tomar conta da máquina do Estado que encontra montada e a pô-la em movimento para atingir seus próprios fins’. Além disso, é evidente que a crítica da literatura socialista apresenta, para os dias atuais, algumas lacunas, uma vez que só chega a 1847; é também evidente que as observações sobre a posição dos comunistas diante dos diversos partidos de oposição, se bem que ainda hoje corretas nos seus traços básicos, estão agora, porém, já antiquadas na sua exposição, uma vez que a situação política se transformou totalmente e o desenvolvimento histórico fez desaparecer a maioria dos partidos ali enumerados. Entretanto, o *Manifesto* é um documento histórico e já não nos arrogamos o direito de lhe introduzir alterações”. (Marx e Engels, 1998, pp.LXXXI-LXXXII)

Os autores, naquela que é a obra mais conhecida de sua vasta produção, têm a clareza da necessidade de revê-la e só não o fizeram porque, quando a escreveram, representavam as aspirações de um sujeito coletivo. O que é mais complicado de se entender é como que certa tradição marxista quer tomá-la como absoluta verdade? Isso nos conduz a concluir que a sacralização dos textos leva seu leitor a julgar que está em face de verdades absolutas. Nada mais contrário, portanto, à essência do método marxiano do que a ausência de revisionismo. No exemplo mencionado, captar a grandeza do *Manifesto* só é possível quando o confrontamos com a realidade e notamos nele, depois de tanto tempo, inúmeras atualidades, apesar de suas insuficiências. Ou seja, só após a revisão.

O período que vai de 1857/58 até o final da década de 1860 será o mais produtivo da elaboração marxiana. Com a estabilização de sua situação financeira – muito, pela ajuda de Engels – e com o aporte teórico adquirido em sua trajetória intelectual – principalmente, na década de 1850, Marx experimentará a sua fase de plenitude intelectual. Além da publicação do *Capital I* (1867), todo o material que, posteriormente, redundará no *Capital II* e *Capital III*, é produzido nessa década. E também no plano político terá atuação efervescente: será um dos fundadores da Associação Internacional de Trabalhadores (a AIT), 1864 – a Primeira Internacional.

Depois de 1875, a produção de Marx será pequena e nos anos 80 praticamente não existirá. Seus últimos anos de vida foram extremamente amargurados, pois, em dezembro de 1881, morreu Jenny. Sobre essa perda, escreve, em março de 1882, numa carta à Engels: “*Você sabe como poucas pessoas detestam o patético-demonstrativo tanto como eu. Mas, aqui entre nós, eu lhe estaria mentindo se não confessasse que meu espírito vive atualmente em grande parte absorvido pela recordação de minha mulher, que foi a melhor parte de minha vida*” (In: Konder, 1983, p.23)

Em 11 de janeiro de 1883, morre a sua filha Jenny Longuet. Marx não resiste a esse novo golpe: seu estado de saúde se agrava e uma inflamação na garganta o impede de falar e engolir. Apareceu-lhe, então, um abscesso no pulmão ele vem a falecer em 14 de março.

Façamos uma síntese, antes de prosseguir. Ao estudarmos a obra marxiana, percebemos que na busca da compreensão de seu objeto, Marx construiu uma trajetória intelectual de grande complexidade. Em 1843 – nos **Manuscritos de Kreuznach**, temos um Marx democrata radical e vinculado à sua formação filosófica. Seis meses depois – na **Crítica à**

**Filosofia do Direito de Hegel – introdução** –, trata-se de um autor que já identifica os conflitos de classe e se afirma comunista. Nos **Manuscritos de 1844** já o vemos com os resultados de uma aproximação inicial à economia política e retomando positivamente o pensamento de Hegel – o qual, sobre a influência de Feuerbach, havia duramente criticado. Nos anos de 1845 e 1846 – nos livros **A Sagrada Família** e na **Ideologia Alemã**, encontramos-no, juntamente com Engels, fazendo o balanço de sua trajetória no qual rompia com a tradição filosófica alemã pós-hegel – inclusive Feuerbach. Em 1847 – na **Miséria da Filosofia**, fruto de sua vinculação com o movimento operário, estabeleceu uma polêmica com Proudhon e, a natureza dessa polêmica, levou-o a elaborar a sua primeira crítica da economia política burguesa (ainda um esboço) – no qual apresenta inúmeros avanços na compreensão de seu objeto. Em 1848 – no **Manifesto do Partido Comunista**, escrito com Engels – ao elaborar um texto político-programático, parte de uma análise da ordem burguesa que demonstra que as leis tendências dessa sociedade já haviam sido compreendidas, apesar das insuficiências ainda existentes. Na difícil década de 1850 – de exílio e de privação material – estuda intensamente, mas pouco publica. Uma de suas poucas publicações é a análise de conjuntura exemplar que está expressa no livro **O 18 Brumário**, com esta obra temos um indicador de sua capacidade analítica a respeito de seu objeto de investigação – a sociedade civil-burguesa. Com a crise capitalista que se avizinhava, em 1856, põe-se a estudar e escrever intensivamente, pois previa um afluxo do movimento operário. Nesse processo, matura o seu arsenal de categorias analíticas, consignado nos **Manuscritos de 1857/58**. Com este “ponto de partida” (que representa, teoricamente, também, um “ponto de chegada”), Marx detém-se em aprofundar sua investigação da ordem burguesa e, ao mesmo tempo, refletir sobre como expor os resultados a que chegou. Assim, apenas na década de 1860, em posse de três conjuntos de grandes manuscritos (cadernos de estudos) – os de 1857/58; os de 1861/1863; e os de 1863/1865 – publicará parte do resultado a que chegou – **O Capital**, em 1867. Aliás, o único que publicou em vida – Marx era extremamente rigoroso com o método de exposição. Nesse volume de **O Capital**, por ele publicado, nota-se a sua exigência formal. É conhecido o juízo por ele atribuído à riqueza formal da obra: trata-se de “um todo artístico”.

A recuperação de toda essa trajetória objetivou demonstrar que a obra marxiana é um todo articulado sobre o qual não se pode ter uma compreensão mais precisa sem a recuperação da trajetória de sua construção. Nesse processo de recuperação de sua trajetória, houve um *fio condutor* a nos guiar. Este *fio condutor* foi aquele que entende que a obra marxiana

constitui uma teoria social, mais especificamente, uma teoria social sobre uma formação histórico-social determinada: a ordem burguesa. E a Marx interessava o conhecimento dessa ordem social determinada a fim de superá-la (a perspectiva revolucionária). Por essa razão, Marx – após o deslocamento da crítica filosófica para a Economia Política – denominou sua obra da maturidade **O Capital: crítica da Economia Política**. Seguindo a esteira do último Lukács, a obra marxiana – a constituição de sua teoria social – é uma nova ontologia: **a ontologia do ser social**.

Para um trabalho que se pretende de inspiração marxiana, o resgate dessa trajetória se faz necessário a fim de explicitar os fundamentos teórico-metodológicos que o guiam. Essa recuperação é o nosso ‘ponto de partida’ para as investigações desses dois complexos que são o lazer e as políticas sociais que o têm por foco. Mas, como demonstramos no resgate da teoria social marxiana, para esse empreendimento se faz necessário um sujeito enriquecido de mediações. Não nos sentimos dessa forma e, portanto, os resultados que explicitaremos nos parecem, muito mais, “abstrações mais tênues” sobre tais complexos.

Porém, antes de expormos os resultados a que chegamos sobre os complexos acima aludidos, faz-se necessário explicitar algumas determinações do ser social sem as quais a tematização do lazer e das políticas sociais ficariam ainda mais abstratas.

Vimos que a teoria marxiana tem como determinante ontológico articulador dos complexos sociais a **produção material da vida social**. Ou seja, como os indivíduos sociais produzem a sua própria existência? Cabe-nos, então, explicitar, depois de Marx, o elemento central dessa produção: **o trabalho**.

Ganha destaque, então, a explicitação dessa categoria, pois ela é a chave para o entendimento da **produção material da vida social**. Ainda mais, na medida em que o lazer tem sido entendido como uma atividade que se realiza fora do trabalho, no chamado “tempo livre”. Se o trabalho é uma categoria central para o entendimento da vida social, ele o é, especialmente, para o entendimento do fenômeno lazer.

O mesmo poderia se dizer das políticas sociais. Na medida em que os direitos sociais se constituem a partir do protagonismo do movimento operário e o primeiro deles conquistado foi a regulamentação da jornada de trabalho, a categoria trabalho, também aqui, ocupa um lugar central. Cabe, então, adentrarmos na investigação do **Mundo do Trabalho**.

Assim como Marx, a nossa investigação objetiva o entendimento desses complexos – que constituem a complexidade maior que é a vida social – por nos interessar a superação da ordem social burguesa. Se a nossa compreensão de Marx foi razoável, entendemos que “*O comunismo não é para nós um estado que deve ser estabelecido, um ideal para o qual a realidade terá que se dirigir. Denominamos comunismo o movimento real que supera o estado de coisas atual. As condições desse movimento resultam de pressupostos atualmente existentes*”. (*A Ideologia Alemã*, p.52) e, portanto, julgamo-nos, assim, contribuindo para a mudança do *estado de coisas atual*. Nossa pretensão e nosso entendimento sobre o método, podem ser resumidos com as palavras do filósofo húngaro que dedicou sua vida ao comunismo: “*A sociedade burguesa é o substrato do método, cuja proposição central é desvelar suas contradições tendo em vista alimentar um projeto de transformação social*” (Lukács)

Claro que, em nosso caso, o desvelamento das contradições da sociedade burguesa, em alguns dos seus complexos (lazer e política social), ficará em um nível ainda muito abstrato e, sabemos, não porque a riqueza desses complexos não seja grande e nem porque já não esteja posta na própria realidade, mas muito mais pelas debilidades do sujeito investigador. Sigamos a análise e adentremos ao ***Mundo do Trabalho***.

## 2. A produção material da vida social: o mundo do trabalho

A categoria trabalho assumiu diferentes formas no decorrer da História. Todas as formas assumidas só podem ser compreendidas se levarmos em conta as determinações das circunstâncias históricas em que se dava a produção material da vida social. Claro que a sua forma contemporânea carrega em si o seu processo constitutivo, mas seria um equívoco teórico-metodológico de enormes proporções toma-lo tão-somente em sua atual expressão fenomênica aparente. Trata-se de uma categoria que objetivamente se diferenciou na processualidade do *mundo dos homens*. A fim de exemplificar essa processualidade, façamos um resgate genético ilustrativo.

Na Antigüidade em que era realizado por escravos e no Feudalismo em que era realizado pelos servos, o trabalho humano não poderia ter outra dimensão que não fosse a de castigo. Tratava-se da destinação em virtude, respectivamente, de não ser um cidadão grego (ou romano) ou pela *graça divina*. As forças produtivas ainda não eram suficientemente desenvolvidas e a atividade consciente de transformação da natureza ainda era excessivamente vinculada à terra. Tal tipo de atividade – agrícola – é extremamente dependente dos fenômenos naturais e – na medida em que o controle dos homens sobre a natureza ainda era débil – assim, as explicações mágicas desempenhavam um papel extremamente relevante. O trabalho como castigo, como estigma fatal, só poderia ser mesmo o *Tripalium*.

“Enfim, não é demais lembrar que a palavra latina que dá origem ao nosso vocábulo ‘trabalho’ é *tripalium*, instrumento de tortura para empalar escravos rebeldes e derivada de *palus*, estaca, poste onde se empalam os condenados. E labor (em latim) significa esforço penoso, dobrar-se sob o peso de uma carga, dor, sofrimento, pena e fadiga. Não é significativo, aliás, que muitas línguas modernas derivadas do latim, ou que sofreram a sua influência, recuperem a maldição divina lançada contra Eva usando a expressão trabalho de parto’?” (Chauí, 1999, p.12)

Mas essa destinação divina, além de castigar os homens com o trabalho, também punem aqueles que a ele não se destinarem:

“Ao ócio feliz do Paraíso segue-se o sofrimento do trabalho como pena imposta pela justiça divina e por isso os filhos de Adão e Eva, isto é, a humanidade inteira, pecarão novamente se não se submeterem à obrigação de trabalhar. Porque a pena foi imposta diretamente pela vontade de Deus, não cumpri-la é crime de lesa-divindade e por essa

razão a preguiça é pecado capital, um gozo cujo direito os humanos perderam para sempre.” (Idem, p.10)

A prosa irônica de Marilena Chauí ilustra como na cultura judaico-cristã o trabalho está ligado a um castigo divino que, por sua vez, condena a preguiça. Se somos seres marcados pelo pecado original, como almejar a felicidade, o desfrute? Não por acaso, no momento revolucionário francês (Revolução Francesa), *Saint Juist* tenha sintetizado: “A felicidade é uma coisa nova no mundo”.

Mas a condenação do trabalho, a sua ligação com desonra, não foi uma exclusividade da tradição judaico-cristã.

“Essa idéia aparece em quase todos os mitos que narram a origem das sociedades humanas como efeito de um crime cuja punição será a necessidade de trabalhar para viver. Ela também aparece nas sociedades escravistas antigas, como a grega e a romana, cujos poetas e filósofos não se cansam de proclamar o ócio um valor indispensável para a vida livre e feliz, para o exercício na nobre atividade da política, para o cultivo do espírito (pelas letras, artes, ciências) e para o cuidado com o vigor e a beleza do corpo (pela ginástica, dança e arte militar), vendo o trabalho como pena que cabe aos escravos e desonra que cai sobre os homens livres pobres. São estes últimos que, na sociedade romana, eram chamados de humiliores, os humildes ou inferiores, em contraposição aos honestiores, os homens bons porque livres, senhores da terra, da guerra e da política”. (idem, p.11)

Eram menos hipócritas os gregos e os romanos, o “castigo” já estava destinado aos pobres e escravos, não assumia a forma abstrata de castigo a todos os homens como aparece na cultura judaico-cristã da época. Pois, em verdade, durante a Idade Média, não eram todos os homens que trabalhavam; o “castigo” não era dirigido a todos. Mas tinha-se o “remédio”: “bem-aventurados os pobres de espírito porque deles será o reino dos céus”.

Como sabemos, “não é a consciência que determina a vida social”, mas em condições de débil desenvolvimento das forças produtivas a consciência mitificada acaba por ser uma determinação ponderável, apesar de falsa.

“Trabalhador, terra, animal e ferramentas constituíam, naquelas sociedades, uma única realidade “natural”, eterna e portanto, sem história, sem progresso, sem perspectiva, sem experiência terrestre. Visando diluir os fortes movimentos de resistência humana, toda esperança terrestre era ideológica e violentamente substituída pela esperança sobrenatural, metafísica ou, no máximo, onírica e irracional.” (Nosella, 1989, p.30).

Com o renascimento do comércio (século XI), surge uma nova classe social que, em seu desenvolvimento ulterior, empreenderá um processo revolucionário (entre os séculos XVI e XVIII) que fará ruir o feudalismo. Do comércio para a manufatura e da manufatura para a indústria, a burguesia estimulará o desenvolvimento das forças produtivas e estabelecerá novas relações sociais de produção, fundadas nas relações de propriedade, mas que, segundo o próprio ideário burguês, inaugurará o “trabalho livre”.

Com o desenvolvimento das forças produtivas, desenvolveu-se, também, a consciência social: os indivíduos passam a se perceber com indivíduos sociais; as ciências naturais são estimuladas; a filosofia passa a se pôr outras questões que não as da metafísica – numa clara inflexão humanista e racionalista; a política deixa de ser domínio da descendência divina etc.

Do ponto de vista da produção material da vida social, incorpora-se o sonho renascentista de que as máquinas proporcionariam aos homens a libertação de suas mãos para que estas estivessem livres para criar, longe da terra. A máquina poderia reduzir o tempo destinado a produção material da vida social a fim de que o homem pudesse torna-se “político, artista, culto”. Uma nova realidade que “nasce pagã” e que pretende derrubar o mito da perenidade.

Porém, se o novo modo de produção “liberta o trabalhador do duro Tripalium da terra”, colocá-o frente a um novo tipo de trabalho: o labor burguês. Nele o trabalhador aparece, no mercado, como possuidor de seu corpo, da força de trabalho, “sua propriedade inalienável e “livremente” comercializáveis com o capitalista”. (Nosella, 1989, p. 32).

A perspectiva aberta para a construção de um novo homem – em que as possibilidades de fruição dos bens construídos por toda a humanidade estariam disponíveis a todos – fundava-se no novo modo de produzir a vida que poderia, enfim, possibilitar um tempo para dispor-se de si mesmo (como ser social) em suas ações criativas, sociais e políticas. Porém, rapidamente, isso se demonstrou, em sua realização, falso.

No século 18 mesmo percebe-se que o “trabalho livre” tratava-se de uma falácia; que a máquina, por ter dono, não estava a favor da dos trabalhadores; o tempo destinado ao trabalho, que desejavam ver diminuído, aumentou; o único beneficiado em todo o processo era o dono do maquinário; os trabalhadores perceberam que as máquinas tinham vínculos e compromissos com o capitalista.

A miséria, a fome, a exploração, o medo, enfim todos os sentimentos e situações existentes em épocas anteriores, voltaram a existir em razão das relações sociais de produção estabelecidas. Como diria Marx ironicamente, sobre a situação dos trabalhadores na ordem burguesa: “são livres como os pássaros, nas gaiolas”.

Rompe-se o pacto do “terceiro estado”, os trabalhadores passam a perceber que seus interesses são distintos dos da burguesia. Percebem o aquelas promessas de emancipação humana – contidas no projeto da modernidade – terão que ser realização deles próprios. Por outro lado, a burguesia se torna uma classe conservadora e, nessa situação, não mais estimulará o desenvolvimento da verdade. A verdade não mais lhe interessa. Doravante, suas expressões ideológicas terão por objetivo mistificar, falsificar a compreensão da realidade. Há que se ganhar as consciências a fim de que seu domínio não seja efetivado, todo tempo, pela coerção. No plano ideológico, portanto, a burguesia irá ora estimular a razão instrumental (a dimensão prático-instrumental da razão), ora o irracionalismo.

Nesse sentido, um exemplo eloqüente de estímulo ao irracionalismo, situado na questão do trabalho, foi a operação empreendida pela burguesia de re-encantar o trabalho pela via da religião. O trabalho passa a ser reinterpretado como virtude. Weber, muito embora tenha dado respostas insuficientes ao problema, colocou a questão de maneira instigante ao analisar a compatibilidade da ética protestante ao novo *ethos* capitalista. Porém, com limitações, sobre isso, observa criticamente Chauí:

“(…) a racionalidade capitalista ocidental adota uma ética que é racional e racionalizadora para o capital, porém, como deliberadamente ignora a formação histórica do capitalismo e a luta de classes, Weber não indaga se ela é racional para os produtores de capital, isto é, para a classe trabalhadora, nem indaga como a ética burguesa conseguiu tornar-se ética proletária.” (p.16)

Já que o trabalho, sob essa ótica, é sempre desrealização, será possível uma organização social que suprima o trabalho? O trabalho é, necessariamente, desrealização, castigo?

Para as duas perguntas a respostas é não. O trabalho é nosso aspecto distintivo em relação à natureza. Representa uma mediação eterna e necessária do homem com a natureza, pela qual os homens submetem à natureza à sua vontade. E a sua realização é um ato criativo, teleológico, pelo qual o homem se objetiva.

A grande questão não é o que os homens produzem, mas como produzem. Isso nos remete às relações sociais de produção que, já a bastante tempo, vêm obstaculizando o desenvolvimento das forças produtivas.

Historicamente, portanto, o conjunto dos homens ainda não viveu o ideal grego da *Poiésis* (atividade criadora do homem pelo seu trabalho), porém não está inviabilizada a ação que nos coloque nesse nível de existência histórico-social. O que sabemos é que, nos limites da ordem burguesa, isso é irrealizável, pois nela o trabalho é tão-somente força de trabalho.

Um projeto que tenha por horizonte a emancipação humana envolve a luta pela superação do trabalho alienado e não pela supressão da atividade humana consciente pela qual a natureza é submetida à vontade humana. Essa atividade é a nossa própria essência. È a atividade pela qual o homem se faz homem. E, mais, ela é ontologicamente insuprimível.

O que se trata é de superarmos as relações sociais nas quais o trabalho se realiza por interesses externos ao indivíduo social. Essas relações sociais de produção conduzem a que o homem se veja dividido em gênero e singularidade e essas “dimensões” lhe aparecem como contraditórias. O trabalho, portanto, não aparece ao trabalhador como o seu elemento de sociabilidade, como a sua integração com o gênero.

Tão-somente quando essas relações sociais tiverem sido superadas teremos um momento em que o livre desenvolvimento de cada um não será contraditório com o desenvolvimento de todo o gênero, eles, na verdade, estarão integrados.

Mas, qual é a essência desse homem real? Por isso a categoria trabalho é fundamental na ótica marxiana. Cabe, então, passarmos à compreensão dele tanto como realizador da essência humana, quanto na sua manifestação alienada. Marx identifica o trabalho como ato criativo e a sua manifestação alienada no processo do movimento do real em que se dá a regência do trabalho pelo capital. Isso quer dizer que, mesmo a manifestação do trabalho como atividade intencional e criativa tem sua fenomenologia posta no concreto. Cabe ressaltar que não foram criações abstratas de sua cabeça, são reproduções ideais do movimento do real.

## 2.1. O trabalho como essência humana

Para Marx, o trabalho é o aspecto distintivo do homem em relação à natureza. Nele está contida a potencialidade da totalidade da vida humana. Ele é representativo, ao mesmo tempo, dos patamares de desenvolvimento da sociabilidade humana e da exteriorização da individualidade dos seres humanos. Analisemos o processo de trabalho, detalhadamente, a fim de que possamos compreender essas afirmações.

Para o entendimento do trabalho como essência humana, devemos considerá-lo, inicialmente, independentemente de qualquer forma social determinada historicamente. Ou seja, como potencial genérico do homem.

Todos os seres orgânicos mantêm-se na natureza de alguma forma específica própria de sua espécie; cada um deles se apropria da natureza para sua existência. Esta apropriação, de alguma maneira, representa uma transformação na natureza.

Apropriar-se da natureza, portanto, não é uma exclusividade do homem, transformá-la também não é aquilo que nos diferencia dos demais seres, pois todos também a transformam. E alguns deles, inclusive, num processo aparentemente sofisticado – embora não o seja – vide alguns deles, tais como: a abelha, o castor, a aranha, o joão-de-barro etc.

Porém, nenhum deles trabalha. Nenhum deles transforma intencionalmente a natureza. Todos os mencionados, desde que foi observada a sua existência no mundo, executam as suas atividades da mesma maneira que sempre a fizeram. Alguns estudos conseguiram demonstrar, inclusive, que “o saber fazer” dessas espécies está ligado aos seus instintos.

“Antes de tudo, o trabalho é um processo entre homem e natureza, um processo em que o homem, por sua própria ação, media, regula e controla seu metabolismo com a natureza. Ele mesmo se defronta com a matéria natural como uma força natural. Ele põe em movimento as forças naturais pertencentes à sua corporalidade, braços e pernas, cabeça e mão, a fim de apropriar-se da matéria natural numa forma útil para a sua própria vida. Ao atuar, por meio desse movimento, sobre a natureza externa a ele e a modificá-la, ele modifica, ao mesmo tempo, sua própria natureza. Ele desenvolve as potências nela adormecidas e sujeita o jogo de suas forças ao seu próprio domínio. Não se trata aqui das primeiras formas instintivas, animais, de trabalho. O estado em que o trabalhador se apresenta no mercado como vendedor de sua própria força de trabalho deixou para o fundo dos tempos primitivos o estado em que o trabalho humano não se desfez ainda de sua forma instintiva.” (Marx, 1983, p.149)

Como se vê, o trabalho não só representa uma transformação do homem sobre a natureza, como também a transformação de sua própria natureza. Sempre movido por um fim, por um objetivo – apropriar-se da matéria natural numa forma útil (o atendimento das necessidades humanas).

O trabalho, segundo Marx, é toda transformação intencional do homem sobre a natureza. No processo de trabalho, três são os componentes fundamentais: o projeto, a execução e o produto.

No projeto está posta a intencionalidade. Trata-se do momento de antecipação do futuro, de teleologia (do pensar prévio), ou seja: antes de modificar a natureza, o homem projeta o que irá fazer, como irá fazer e o que é necessário para esse fazer. Tal projeto não surge do nada nem é fruto de conhecimentos anteriores ao existir; sua origem é o processo de vida concreto em que o indivíduo se apropria de conhecimentos disponíveis à sua época. Essa apropriação pode ser maior ou menor, dependendo das condições objetivas de vida a que o indivíduo está submetido. Dessa forma, o projeto poderá ser mais ou menos elaborado a depender das circunstâncias do indivíduo e de suas opções entre as possibilidades que teve. Assim, quanto maior a apropriação de conhecimentos por parte do sujeito que trabalha, maior é a possibilidade de um projeto mais elaborado. Em outras palavras, o projeto surge das condições históricas que estabelecem os limites para a prospecção, porém o indivíduo não é passivo nessa relação, ele faz opções entre possibilidades. O grande problema é que, numa sociedade em que os produtos humanos – materiais e simbólicos – não estão disponíveis a todos os indivíduos, as possibilidades de opção são limitadas.

Uma vez elaborado o projeto, tem-se a execução. Nessa, o indivíduo executa aquilo que projetou, empreendendo uma transformação na natureza, e, ao mesmo tempo, também sendo transformado, já que a natureza impõe resistência à sua ação e, dessa forma, faz com que aquilo que havia sido projetado, não se realize exatamente da maneira como foi idealizado. Nesse processo, portanto, mudam a natureza e, também, o ser humano, já que esse último sai do processo, no mínimo, com novas habilidades e conhecimentos sobre os nexos causais da natureza que tentou transformar.

Por fim, temos o produto pronto, que representa, ao mesmo tempo, a concretização daquilo que havia sido idealmente projetado – apesar de nunca sair tal qual foi projetado – e a configuração de um novo momento da realidade, ou em outras palavras, depois

do produto pronto, a realidade está diferente do que era. Essa nova realidade, depois do trabalho realizado, expressa de algum modo o sujeito que trabalhou e nela se concretizou. Mas a concretização desse sujeito é, ao mesmo tempo, a concretização da humanidade na realidade. Para a comprovação disso, basta lembrar o que anteriormente mencionamos sobre a “origem” do projeto: parte-se de um projeto realizado por um indivíduo, mas que é, em verdade, uma consubstanciação dos patamares de desenvolvimento social, executa-se uma ação transformadora sobre a natureza e tem-se o produto final.

Em síntese, trata-se de uma atividade adequada a um fim, pela qual, será produzido um valor de uso que já havia sido idealmente planejado. Trata-se de uma atividade pertencente exclusivamente ao homem; trata-se da submissão da natureza à vontade humana.

“Pressupomos o trabalho numa forma em que pertence exclusivamente ao homem. Uma aranha executa operações semelhantes às do tecelão, e a abelha envergonha mais de um arquiteto humano com a construção dos favos de suas colmeias. Mas o distingue, de antemão, o pior arquiteto da melhor abelha é que ele construiu o favo em sua cabeça, antes de construí-lo em cera. No fim do processo de trabalho obtém-se um resultado que já no início deste existiu na imaginação do trabalhador, e portanto idealmente”. (Marx, 1983, p.149).

Na intelecção desta citação devemos ter cuidado para não incorreremos no erro de uma interpretação idealista, ou seja, não devemos simplificar o trabalho a uma simples exteriorização de uma vontade a priori. Há que se lembrar que se trata de uma relação de produção na qual participam, além da atividade orientada, os meios de produção, os objetos de trabalho – que constituem os elementos simples do processo de trabalho – e o produto do trabalho.

Não se trata, assim, de uma primazia da razão sobre o objeto, mas de uma relação dialética na qual a práxis é o conhecimento e ao mesmo tempo instrumento de conhecimento. Não existe conhecimento à margem da atividade prática do homem. “*Conhecer é conhecer objetos que se integram na relação entre o homem e o mundo, ou entre o homem e a natureza, relação que se estabelece graças à atividade prática humana*”. (Vasquez, 153). É na prática que se comprova a verdade do pensamento, não existe verdade em si, no puro reino do pensamento.

Explicitemos, seguindo Marx, os elementos simples do processo de trabalho, começando pelo objeto de trabalho: “*A terra (que do ponto de vista econômico inclui também a*

*água), como fonte original de víveres e meios já prontos de subsistência para o homem, é encontrada sem contribuição dele, como objeto geral do trabalho humano” (Idem, p.150).*

Enquanto mantidas em seu estado natural, denominam-se objetos de trabalho pré-existentes ou matérias brutas (o peixe pescado, o fruto colhido etc.); porém, há aqueles objetos de trabalho que são resultados de um trabalho anterior (a madeira cortada sobre a qual o marceneiro irá construir uma cadeira; o látex que será processado para se tornar borracha etc.) estes denominamos matéria-prima. A diferença entre eles é que um já é resultado de um trabalho anterior e o outro não. Assim, nem todo o objeto de trabalho é matéria-prima, mas toda matéria-prima é objeto de trabalho.

Para mediar a atividade humana sobre o objeto de trabalho há necessidade dos meios de trabalho:

“o meio de trabalho é uma coisa ou um complexo de coisas que o trabalhador coloca entre si mesmo e o objeto de trabalho e que lhe serve como condutor de sua atividade sobre esse objeto. Ele utiliza propriedades mecânicas, física, químicas das coisas para fazê-las atuar como meios de poder sobre as outras coisas conforme seu objetivo”. (Idem, p. 150).

Mesmo um órgão do corpo humano pode se tornar um meio de trabalho desde que cumpra esse papel mediador da atividade humana com o objeto trabalhado. Os meios de trabalho são indicadores tanto o nível de desenvolvimento da força de trabalho humana como também das circunstâncias históricas nas quais se trabalha.

“Não é o que se faz, mas como, com que meios de trabalho se faz, é o que distingue as épocas econômicas. Os meios de trabalho não são só medidores do grau de desenvolvimento da força de trabalho humana, mas também indicadores das condições sociais nas quais se trabalha.” (Idem, p.151)

Na concretização do trabalho realiza-se uma transformação na natureza que desde o início havia sido pretendida. Terminado o processo temos aquilo que havia sido idealizado, ou seja, o produto, natureza trabalhada adaptada às necessidades humanas. Temos agora, sob o ponto de vista do resultado do processo todo, meios de trabalho como meios de produção e o trabalho (a atividade) como trabalho produtivo (de valores de uso, até aqui).

O trabalho tem sempre um significado produtivo, e uma de suas implicações é o próprio sujeito no trabalho. Dessa idéia podemos depreender que o pensar é animado pelo fazer e

a objetivação do sujeito concretiza a consciência, mas, ao mesmo tempo, a natureza se subjetiva no sujeito que trabalha.

Embora o trabalho represente tudo isso até aqui sintetizado, a percepção de toda essa sua potencialidade só é possível de ser apreendida se o considerarmos, como diz Marx, *independentemente de qualquer forma social determinada historicamente*. Mas e se o analisarmos num marco social determinado, o da ordem burguesa? Qual a sua expressão fenomênica? Vejamos como Marx responde a isso.

## 2.2. O trabalho como força de trabalho no processo de valorização

Embora o trabalho tenha uma dimensão de liberdade, pois representa a transformação intencional do homem sobre a natureza, na ordem burguesa não é assim que ele se apresenta. No capitalismo, o trabalho é muito mais representativo de “desrealização humana” do que expressão de liberdade, pois ele é tão-somente uma mercadoria: a mercadoria força de trabalho – elemento fundamental no processo de valorização. Verifiquemos isso mais de perto.

O modo de produção capitalista pode ser caracterizado como a “sociedade das mercadorias”, pois, em decorrência de um processo histórico de amplo marco temporal, nessa ordem social, o trabalho humano é, fundamentalmente, produtor de mercadorias, assim como o próprio trabalho é uma mercadoria.

Para melhor compreendermos do que se trata esta “mercantilização do trabalho”, vejamos antes, para Marx, o que é a mercadoria e quais as relações que traz embutida em sua forma.

“A mercadoria é, antes de tudo, um objeto externo, uma coisa a qual pelas suas propriedades satisfaz necessidades humanas de qualquer espécie. A natureza dessas necessidades, se elas se originam do estômago ou da fantasia, não altera nada a coisa”.  
(Marx, 1983: 45)

Toda mercadoria, por satisfazer necessidades humanas, tem um valor de uso, ou seja, uma utilidade. Assim, o valor de uso é a própria utilidade do objeto, ou seja, para o que ele serve. Apresenta-se como algo de que alguém, por necessidade, irá usufruir, é uma relação de necessidade do sujeito com a qualidade do objeto. Trata-se, portanto, num primeiro momento, de uma relação sujeito-coisa. Caso os produtos do trabalho humano fossem tão somente valores de uso não seriam mercadorias.

No entanto, o conceito de mercadoria não se esgota no seu valor de uso. Para que, realmente, o fruto do trabalho humano torne-se mercadoria, há necessidade de que o objeto seja, também, um valor de troca. O valor de troca é a potencialidade que o objeto tem de ser trocado por outro objeto. Diferentemente do valor de uso, o valor de troca revela uma relação entre homens possuidores de objetos que serão trocados.

Para que essa troca seja efetuada, há necessidade de que os objetos a serem trocados tenham alguma utilidade para a pessoa com quem se irá travar a relação. Assim, o valor

de troca manifesta-se no momento em que os homens estão realizando uma relação de troca de coisas. Toda essa troca pressupõe a existência de produtores privados que irão se relacionar quando forem trocar aquilo que produziram para além de sua necessidade, ou seja, o seu excedente.

Há, portanto, uma grande divisão social do trabalho, ou seja, uma grande divisão que proporciona a produção total necessária para a existência humana na ordem burguesa. Trata-se de uma divisão em que os vários produtores privados produzem diferentes objetos. Nessa produção, aquilo que se produziu para o próprio consumo e que só tem valor de uso não é uma mercadoria, no entanto aquilo que se produziu para a troca, desde que atenda a necessidades humanas, é uma mercadoria.

Para que as mercadorias sejam trocadas, há que se fazer uma igualação, forma pela qual os produtores se relacionam por meio das coisas que possuem. Para isso, é necessário verificar o que os objetos a serem trocados possuem em comum. Tais objetos não podem ser trocados por possuírem um valor de uso, uma utilidade, pois objetos distintos possuem utilidades distintas. Aprofundando a análise, verificaremos que o que todos os objetos possuem em comum é o fato de serem produzidos pelo trabalho humano. Na verdade, a igualação para a troca é feita, na ordem burguesa, tendo por base o quanto de tempo de trabalho abstrato foi necessário para se fazer aquele objeto que se pretende trocar. É essa quantidade de tempo de trabalho, dessa forma, que confere valor às coisas. O valor expressa, portanto, o “quantum” de trabalho abstrato está contido na mercadoria que irá ser trocada.

Assim, o trabalho é o gerador de valor, mais especificamente, o trabalho abstrato, ou seja, o trabalho abstraídas todas as suas especificidades, ou em outras palavras, enquanto dispêndio de energia que assume forma social na igualação. Não importa, portanto, se foi um trabalho artesanal, agrícola ou de construtor, importa o “quantum” de trabalho humano abstrato foi utilizado para fazer o objeto.

Esse “quantum” de trabalho pode, em um primeiro momento, sugerir que quanto mais se demora para confeccionar algo, maior será seu valor. De acordo com tal raciocínio, bastaria, portanto, fazer “corpo mole” na produção e maior seria o valor do objeto. Para evitar tal interpretação, deve-se ter claro que este “quantum” de trabalho não é uma medida puramente fisiológica, mas também social. Dessa forma, o valor de uma mercadoria é representativo da quantidade de tempo de trabalho abstrato socialmente necessário para se fazer

aquela determinada mercadoria. Em outras palavras, se um determinado produtor privado demora mais tempo para fazer algo, problema dele, pois aquele produto tem o seu valor estabelecido de acordo com a média de tempo que na sociedade, em geral, leva-se para fazer esse mesmo produto. O valor não é, portanto, uma medida individual, mas sim social.

Na ordem burguesa, os produtores individuais foram, historicamente, sendo incorporados às manufaturas e passaram a produzir para outro homem em troca de salário. A partir do momento que alguém faz com que outro produza para ele em troca de uma quantia de dinheiro (em troca de um salário), temos o primeiro momento de negação do homem, a qual se dá no sentido de que o artesão – conhecedor de todo o processo de confecção, possuidor de todo o conhecimento técnico –, ao se submeter ao capitalista que paga por sua força de trabalho utilizada em um determinado tempo, passa a não ser mais possuidor dos meios de produção (matéria-prima e objeto de trabalho) nem do produto de seu trabalho, pois este pertencerá ao capitalista.

Nesse processo, o próprio trabalho se tornou uma mercadoria: força de trabalho. Não se trata mais, aqui, daquela atividade consciente pela qual o homem transforma intencionalmente a natureza, agora já se trata de uma mercadoria que possui valor de uso e troca, e com a qual o trabalhador se apresenta não relação estabelecida com o capitalista. Ao trabalhador ela vale pelo valor de troca, ao capitalista pelo valor de uso para o processo de valorização do seu próprio capital como veremos mais à frente.

Na relação estabelecida, o capitalista fornece a matéria-prima e os instrumentos de produção ao trabalhador, compra sua força de trabalho, e o resultado final, o produto, pertence ao capitalista.

O trabalhador, ao vender sua força de trabalho ao capitalista, subordina-se ao capital. Ele já não é mais sujeito no processo: aquilo que realizou, que concretizou em forma de objeto, já não mais terá o destino que ele quiser na troca, ou seja, ele já não é mais sujeito no processo de produção. A destinação do produto será o capitalista quem decidirá. Este último, ao possuir os meios de produção, bem como o objeto produzido, faz com que o trabalhador submeta-se a ele. A esse processo de subordinação do trabalhador ao capital, Marx denominou **subsunção formal** do trabalho ao capital.

Todo esse processo efetuado pelo capitalista tem um objetivo, uma finalidade: fazer com que o capital aplicado aumente, ou seja, objetiva a valorização de seu capital. Nessa

etapa histórica, na qual os meios de produção e a força de trabalho mantêm-se inalteradas – já que o trabalhador conhece o processo todo do trabalho e executa todas as suas fases – a valorização só poderá vir pelo aumento da extensão da jornada de trabalho (pelo aumento da jornada de trabalho para além do tempo necessário). O capitalista, ao contratar a força de trabalho, calcula o seu valor, por cada dia trabalhado, pelo necessário para a reposição física do trabalhador, porém, a produtividade do trabalhador vai além daquilo que seria necessário para um dia. Assim, nessa jornada existe um tanto de horas trabalhadas que são necessárias para pagar a força de trabalho (tempo de trabalho necessário) e um tanto de horas que não são pagas pelo capitalista ao trabalhador, muito embora este último não perceba (tempo de trabalho excedente ou não pago). Nesse processo, a força de trabalho valoriza o capital. Acrescenta-lhe valor. A esse processo, que extrai a valorização pela extensão da jornada de trabalho, dá-se o nome de **mais-valia absoluta**. Quanto maior for o número de horas trabalhadas, portanto, maior será o processo e valorização do capital.

Tal processo, como não poderia deixar de ser, gerou uma série de empecilhos ao capitalista. Por um lado, havia os limites fisiológicos do trabalhador, que impediam que sua jornada fosse cada vez mais estendida ou intensificada, e, por outro, surgiu um movimento de resistência que se contrapunha à exploração, que lutava pela redução da jornada de trabalho: o movimento operário.

Algumas conquistas foram obtidas, entre elas, a regulamentação da jornada de trabalho estipulando um número de horas máximo. Dessa forma, devido às circunstâncias históricas, o capitalista, a fim de enfrentar tais problemas, empreendeu transformações no processo de trabalho para obter o aumento de produtividade. A alternativa foi reduzir o tempo de trabalho necessário para a produção, alterando-se o processo produtivo.

Intensifica-se o processo produtivo por meio de uma nova forma de administrar o processo de trabalho, que supõe a *gerência científica* e a *divisão pormenorizada do trabalho*. Com isso, obtém-se o aumento de trabalho excedente sem alteração da extensão da jornada de trabalho. Surge de uma nova forma de exploração do trabalho baseada no aumento da intensidade da jornada de trabalho: **a mais-valia relativa**.<sup>26</sup>

---

<sup>26</sup> Cabe ressaltar, aqui, que o lucro só efetivado com a circulação da mercadoria. Até aqui, temos a produção da valorização do capital – a mais-valia.

Para a sua gênese, houve a necessidade de se desenvolver parte das forças produtivas (instrumentos, maquinaria, “racionalização” organizacional do processo etc). Nessa busca pelo desenvolvimento de parte das forças produtivas (já que a força de trabalho que se desenvolveu) para aumentar a produtividade, um dos meios encontrados foi a **divisão pormenorizada do trabalho**. Como o capitalista não conhecia o ofício do artesão, não havia como fiscalizar o processo nem o ritmo do trabalho. A gerência e o controle do processo produtivo, os intervalos para mudar de uma fase para outra, enfim, tudo o que envolvia o processo de trabalho era o próprio trabalhador quem administrava, tendo em vista que era ele quem conhecia o ofício. Manietava o capitalista não poder gerenciar esses aspectos, mas não só: travava-o a sua dependência em relação ao trabalhador que conhecia todo o processo e, por isso, assumia um importante papel.

A solução para esse seu problema foi a criação da divisão pormenorizada do trabalho, que consistia em, após a análise das fases do processo de produção, designar um trabalhador para cada uma delas. Essa alteração no processo produtivo – a divisão pormenorizada do trabalho – trouxe inúmeras vantagens ao capitalista, entre elas:

- ✓ economia de tempo na mudança de uma fase para outra;
- ✓ maior facilidade para gerenciar o desempenho do trabalhador, pois se sobre todo o processo não era possível, sobre uma fase somente tal procedimento é facilitado;
- ✓ diminuição do tempo de trabalho necessário em relação ao tempo de trabalho excedente;
- ✓ possibilidade de se produzir maquinário para aprimorar a execução das fases;
- ✓ ao não mais controlar o processo de trabalho, já que passou a executar apenas uma fase dele, o trabalhador não tem mais tempo para intervalos intencionais, ou intervalos de fase para fase; o processo e o maquinário dão o ritmo do trabalho.
- ✓ desqualificação gradativa do trabalhador, que traz ao capitalista a facilidade de treinar com maior rapidez um trabalhador;
- ✓ ampliação, com isso, do exército industrial de reserva;
- ✓ enfraquecimento do movimento operário.

Dessa forma, a máquina, que foi produto de relações sociais de produção e que agora representa um trabalho já realizado pelo homem, ou seja, um **trabalho morto**, passa a “sugar” o trabalho que está sendo realizado, um **trabalho vivo**, o que significa que o homem passa a ser um apêndice da máquina. Assim, o homem, que já havia perdido sua condição de sujeito em face do objeto, ou seja, que já não era proprietário daquilo que produziu, passa também a não ser sujeito no processo, já que executa apenas uma fase, está desqualificado, não conhece todo o processo, não dita o seu próprio ritmo e tem o trabalho morto sugando o seu trabalho vivo.

A todo esse processo pelo qual o homem, que já não era sujeito em face do objeto produzido, deixa também de ser sujeito no processo de produção do objeto, dá-se o nome de **subsunção real** do trabalho ao capital.

Após essa análise sucinta de alguns traços do modo de produção capitalista, podemos entender por que, nos seus escritos, ao contrário de Hegel, Marx trata o trabalho num sentido negativo, tanto como atividade quanto como para representação do produto.

### 2.3. O trabalho alienado

A pesquisa marxiana, que tem como objeto a ordem burguesa, verifica, portanto, que o trabalho, nesta organização social, é o **trabalho alienado**, expressão da total negação do homem e forma histórica assumida no processo de existência humana.

“Os escritos de Marx, entre 1844 e 1846, consideram a forma de trabalho na sociedade moderna como constituindo a ‘alienação total’ do homem. O emprego desta categoria liga a análise econômica de Marx a uma categoria básica da filosofia hegeliana. A divisão social do trabalho, declara Marx, não tem qualquer consideração pelas aptidões dos indivíduos ou pelo interesse do todo, sendo posta em prática, ao contrário, inteiramente de acordo com as leis da produção capitalista de mercadorias. Sob estas leis, o produto do trabalho, a mercadoria, parece determinar a natureza e o fim da atividade humana”. (Marcuse, 1978, p.252)

Porém, se por um lado, a sociedade burguesa impõe um tipo de trabalho que historicamente não realiza a essência humana – muito pelo contrário, nega-a –, por outro lado, é nessa mesma sociedade, na produção material da existência humana, que se geram as condições objetivas para a percepção dessa situação sócio-existencial, bem como para a sua superação em busca de um novo tipo de organização social em que o trabalho alienado seja superado.

Para a superação dessa sociedade, devemos perceber a propriedade privada não como fato imutável, mas sim como um problema ao desenvolvimento genérico dos homens. Não só ela representa um problema à humanidade, mas tudo o que envolve o processo da alienação (o espírito de aquisição, a separação do trabalho, o capital e a propriedade fundiária, a troca e a correspondência, os valores e a desvalorização do homem etc.). Antes de tudo, a alienação, para ser compreendida e combatida, não pode ser encarada como um dado natural do ser humano.

Sucintamente, recuperamos o processo de trabalho numa sociedade determinada – a burguesa e verificamos como se dá o processo de produção de mercadorias, a maneira como o trabalho se torna mercadoria, a produção de mais-valia, e assim, pudemos verificar a concretização do trabalho na ordem burguesa como “desrealização” do homem. A confecção de produtos que assumem a característica da mercadoria faz com que se prive o homem de poder satisfazer suas necessidades mais elementares e de realizar-se enquanto sujeito.

“(…) o objeto (Gegenstand) que o trabalho produz, o seu produto, se lhe defronta como um *ser estranho*, como um poder independente do produtor. O produto do trabalho é o trabalho que se fixou num objeto, fez-se coisal (Sachlich), é a *objetivação* (Vergegenständlichunng) do trabalho. A efetivação (Verwirklichung) do trabalho é a sua objetivação. Esta efetivação do trabalho aparece ao estado nacional-econômico como

*desejetivação* (Entwirklichung) do trabalhador, a objetivação como *perda do objeto e servidão ao objeto*, a apropriação como *alienação* (Entfremdung), como *exteriorização* (Entäusserung)". (Marx, 2004, p.80, grifos nossos)

O trabalho, assim, na sociedade capitalista, não resgata a “essência” do homem: de expressão de vida, para ser, na ordem burguesa, meio de sobrevivência:

“A realização do trabalho surge de tal modo como desrealização que o trabalhador se invalida até a morte pela fome. A objetivação revela-se de tal maneira como perda do objeto que o trabalhador fica privado dos objetos mais necessários, não só à vida mas também ao trabalho. Sim, o trabalho transforma-se em objeto, que ele só consegue adquirir com o máximo de esforço e com interrupções imprevisíveis. A apropriação do objeto manifesta-se a tal ponto como alienação que quanto mais objetos o trabalhador produzir tanto menos ele pode possuir e mais se submete ao domínio do seu produto, do capital”. (Marx, 2003: 458)

No modo de produção da “sociedade das mercadorias”, quanto mais o trabalhador se esforça para produzir, mais vida dá aos produtos e menos para si: “*o trabalhador põe a sua vida no objeto; porém, agora ela já não lhe pertence a ele, mas ao objeto*”. (Marx, 2003, p.459)

Como vimos, para se trabalhar, há necessidade da natureza; Sem ela nada se pode criar. O homem faz parte da natureza, mas, ao mesmo tempo, hominiza-se a modificando pelo seu domínio sobre ela. O conceito de homem, portanto, não termina nos limites de seu corpo.

A natureza também fornece, além dos meios de trabalho, os meios de existência do homem, que ele mesmo também produz numa conjugação de esforços sociais. Ao fazer, pelo tipo de trabalho realizado na ordem burguesa, de sua existência uma mercadoria, produto independente de seu sujeito, o trabalhador se priva dos meios de existência que se transformaram em mercadoria, aumenta mais ainda a sua distância deles:

“Deste modo, o objeto capacita-o para existir, primeiramente como trabalhador, em seguida, como sujeito físico. A culminação de tal servidão é que ele só pode manter-se como sujeito físico enquanto trabalhador e só é trabalhador enquanto sujeito físico”. (Marx, 2003: 459)

O trabalhador está alienado do produto, mas tal alienação também se dá no processo, no interior da atividade produtiva. Na verdade, para que o produto se torne alienação, há necessidade que a produção seja alienada. O trabalho é forçado, não constitui uma satisfação necessária, mas um meio para satisfazer outras necessidades. O homem só se sente sujeito

quando está fora do trabalho, pois este não representa uma atividade espontânea, uma vez que “*pertence a outro, e é a perda de si mesmo*”. (Marx, 2003, p.461)

O trabalho alienado, ao alienar a *natureza* do homem, aliena o homem de si mesmo e de sua espécie, transformando aquilo que é vida genérica em meio de vida individual, ou seja, a sua consciência de espécie é mudada, fazendo com que se pense como indivíduo isolado, pois o trabalho alienado transforma:

“A *vida genérica do homem*, e também a sua natureza enquanto sua propriedade genérica espiritual, em ser *estranho*, em meio de existência individual. Aliena do homem o próprio corpo, bem como a natureza externa, a sua vida intelectual, a sua vida humana” (...) De modo geral, a afirmação de que o homem se encontra alienado de sua vida genérica significa que um homem está alienado dos outros, e que cada um dos outros se encontra igualmente alienado da vida humana.” (Marx, 2003, p.465)

Assim, o mesmo trabalho alienado faz com que haja a alienação do homem em relação ao homem, ou seja, “*um homem está alienado dos outros, e cada um dos outros se encontra igualmente alienado da vida humana*”. (Marx, 2003, p.465)

Aqui, encontramos, portanto, a negação total da *natureza* humana modificada; aqui nos deparamos com o mundo das mercadorias, no qual tudo está disponível ou à venda. Nesse estado de coisas, fica difícil pensarmos o homem como autor e ator de sua história, pois, relembando as palavras de Marx e Engels, verificamos que o homem para fazer história, necessita, antes de tudo, de condições para existir – “*mas para viver, é preciso antes de tudo, beber, comer, morar, vestir-se e algumas outras coisas mais.*” (Marx e Engels, 1999, p. 23)

## 2.4. O fetichismo de mercadoria

Como consequência do trabalho alienado, temos uma organização social que nada mais é que “a sociedade das mercadorias”. Uma vez que os indivíduos não se sentem sujeitos daquilo que fazem, que o trabalho é a “desrealização” do homem e que os produtos do trabalho humano resultam de trabalhos alienados, são mercadorias, os homens só irão estabelecer relações por meio dessas mercadorias que, por consequência, adquirem forma social.

Os indivíduos, que produziram de forma privada, apresentam-se, nas relações sociais, como proprietários de mercadorias a fim de trocá-las por outras. Essas mercadorias, que são frutos de trabalhos humanos alienados, tendo em vista a maneira como foram confeccionadas, terão *vida própria*, movimentarão relações sociais, ao mesmo tempo em que os indivíduos se relacionarão por meio delas.

“O misterioso da forma mercadoria consiste, portanto, simplesmente no fato de que ela reflete aos homens as características sociais do seu próprio trabalho como características objetivas dos próprios produtos do trabalho, como propriedades naturais sociais dessas coisas e, por isso, também reflete a relação social dos produtores com o trabalho total como uma relação social existente fora deles, entre objetos. Por meio desse quíproco os produtos do trabalho se tornam mercadorias, coisas físicas, metafísicas ou sociais. (...) [a forma mercadoria] Não é mais nada que determinada relação social entre os próprios homens que para eles aqui assume a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas. Por isso, para encontrar uma analogia, temos que nos deslocar à região nebulosa do mundo da religião. Aqui, os produtos do cérebro humano parecem dotados de vida própria, figuras autônomas, que mantêm relações entre si e com os homens. Assim, no mundo das mercadorias, acontece com os produtos da mão humana. Isso eu chamo o fetichismo que adere aos produtos de trabalho, tão logo são produzidos como mercadorias, e que, por isso, é inseparável da produção de mercadorias. Esse caráter fetichista do mundo das mercadorias provém, como a análise precedente já demonstrou, do caráter social peculiar do trabalho que produz mercadorias.” (Marx, 1983: 71)

Analisando mais de perto, temos, aqui, uma categoria social – o trabalho humano – adquirindo forma de coisa, ou seja, “coisificando-se”, ao passo que o objeto produzido, a coisa, desprende-se de seu criador e irá mover relações sociais. Os trabalhadores, dessa maneira, não só se relacionam para produzir coisas, mas as próprias relações de produção se dão por meio delas.

O capital, que é uma produção do homem – uma relação social –, propicia a possibilidade de subordinar o ser social, pois permite, a quem o possui estabelecer relações

sociais de exploração com trabalhadores. Assim, vemos uma “coisa” produzida socialmente pelo homem tomar forma autônoma e “coisificar” uma relação social entre indivíduos.

Dessa forma, de controlador do processo, o homem passa a ser controlado. Enquanto ainda está produzindo a “coisa”, o produtor a domina, no entanto, quando ela estiver compondo o “mundo das mercadorias” terá vida autônoma e passará de controlada a controladora. Aparecerá como um objeto autônomo, com vida própria – que possui em si relações sociais “coisificadas” – e, ao mesmo tempo, terá o poder de, ela mesma, estabelecer relações sociais com outros objetos.

Ao processo em que as relações entre as pessoas transferem a uma coisa – por meio da qual relacionam-se entre si – características sociais, Marx denominou **“reificação das relações de produção”**. E àquilo que a posse de determinada coisa possibilita a seu proprietário, ou seja, a forma social adquirida pela coisa que movimenta relações sociais, Marx chamou de **“personificação das coisas”**. Por exemplo, a forma capital dá ao seu proprietário a denominação *capitalista* (recebe o nome daquilo que possui) e permite que este possa comprar a força de trabalho de outros homens. Essa possibilidade de compra da força de trabalho alheio com o fim de apropriar-se do excedente produzido por esta força, em forma de mais-valia, caracteriza a exploração do trabalho no modo de produção capitalista.

“As relações de produções burguesas são a última forma contraditória do processo de produção social, contraditória não no sentido de uma contradição individual, mas de uma contradição que nasce das condições de existência social dos indivíduos”. (Marx, Prefácio..., 25)

O modo de produção capitalista, para Marx, como vimos por meio dessa breve síntese, traz em si uma contradição fundamental que o inviabiliza como uma organização social que dê conta da realização humana. Como a produção material da vida social se dá num marco de relações sociais cujo fundamento é a propriedade privada, o trabalho que nela se faz necessário é o trabalho alienado. Com ele, o trabalhador se aliena do produto de seu trabalho e dessa alienação primeira implicam outras já aludidas, entre elas a vida fetichizada, que limita o “reino da liberdade” à posse do maior número de mercadorias. O modo de produção capitalista é, portanto, problemático em sua essência. E essa sua problemática não é só de ordem distributiva (ela não está só na circulação, embora essa não se separe da produção); o problema mais fundamental é o modo de produção material da vida social que o capitalismo engendra (que envolve, inclusive, a

circulação). Não há como reformá-lo. Qualquer reforma em seus marcos só se estiverem vinculadas à estratégia comunista de superação das relações que o capitalismo engendra, ou seja, na construção diária do comunismo. O que se trata, portanto, é de organizarmos a prática revolucionária em busca da *Emancipação Humana*.

No entanto, se a recuperação de Marx, até aqui empreendida, por um lado, colocou-nos em condição de verificar a inviabilidade estrutural da ordem burguesa, por outro lado, ela mesma nos instiga. Se o princípio do revisionismo é tão fundamental à teoria marxiana e se ela própria, em sua fundamentação teórico-metodológica aponta para a necessidade de fazermos análise concreta de situação concreta, fica a questão: será que a sociedade civil-burguesa contemporânea poderá ser explicada a partir das categorias marxianas?

A resposta é sim, mas com aquela ressalva de que só Marx nos seria insuficiente. As leis tendenciais, estruturais da ordem burguesa, Marx já as revelou. A forma adequada de se estabelecer a relação do investigador com o seu objeto, também já foi por ele desenvolvida, porém somos pós-marxistas (viemos depois dele) e, por isso, para sermos “fiéis” à sua teoria social, devemos, no entendimento desse “complexo de complexos” que é a sociedade, estar atentos às novas determinações que são postas pelo ser social.

Muitas foram as transformações ocorridas no “complexo de complexos” da ordem burguesa desde a publicação de *O Capital*. Nesse sentido, algumas determinações novas surgiram, outras se metamorfosearam e outras deixaram de ter um protagonismo fundamental. Se há novas determinações da existência – novas categorias – também novas mediações se fazem necessárias.

Essa constatação em nada retira a importância da obra marxiana para o entendimento do tempo presente, apenas alude para a sua insuficiência (que pela própria natureza da impositação marxiana seria prevista). Aliás, na medida em que vigem as relações sociais de produção burguesas, a obra de Marx é absolutamente imprescindível. Vale, aqui, lembrar os ensinamentos do professor José Paulo Netto em suas aulas sobre o *Método em Marx*<sup>27</sup>, que, aqui, reproduzimos parafraseando (e, portanto, sob a nossa responsabilidade): Entender a sociedade

---

<sup>27</sup> O professor José Paulo Netto ministrava uma disciplina, na Pós-Graduação em Serviço Social da PUC/SP, intitulada *O Método em Marx*, tivemos a oportunidade de assistir a esse curso por oito vezes – três delas, sistematicamente e as outras episodicamente. O que não o responsabiliza pelas nossas imprecisões no trato com Marx.

capitalista contemporânea só com Marx – fundamental, mas insuficiente –; sem Marx – o máximo que se pode alcançar são algumas indicações periféricas –; contra Marx – impossível.

O fato é que muitas e profundas transformações ocorreram na ordem burguesa, desde 1867, e de tal maneira que há fatos novos a serem investigados. Mais especificamente, da segunda metade da década de 1970 para cá, as transformações sociais ocorridas foram intensas e profundas. Elas representaram uma crise do capital sem precedentes na história do capitalismo e trouxeram novas determinações para esse “complexos de complexos”. Tais transformações foram de tal ordem que, alguns apressados (os que foram pegos pelo “calor da hora”, mas tivemos outros em que se tratou de insuficiência teórica, e uns tantos outros por compromisso de classe com a burguesia) analistas julgaram tratar-se de uma superação da modernidade: estaríamos vivendo, portanto, *a pós-modernidade*. Ao que parece, este debate já tem sido suficientemente enfrentado, porém, com ele atingiu diretamente a impostação ontológica de Marx, resolvemos por sumariá-lo, já que o nosso trabalho visa a recuperar a elaboração marxiana no protagonismo frente às formulações conservadoras que, grande parte das vezes, distorceram as idéias de Marx. Nessa breve síntese, ocupar-nos-emos um pouco mais das mudanças ocorridas no *mundo do trabalho* (na produção/economia), mas com uma ênfase as proposições que se auto-intitulam *pós-modernas* já que elas atacam uma das categorias fundamentais do pensamento marxiano: a totalidade. Como vimos, Marx entende que o “complexo de complexos” constitui uma totalidade articulada que pode ser racionalmente apreensível e coletivamente revolucionada. O cancelamento da possibilidade de apreensão da totalidade articuladora do “complexo de complexos” cancela, também, a possibilidade revolucionária.

## 2.5. A Pós-modernidade e o ataque à totalidade

“Como, então, comparar esse pós-modernismo com teorias anteriores sobre o fim da era ‘moderna’? O que de imediato chama a atenção é que o pós-modernismo, que parece combinar tantos aspectos de diagnósticos anteriores sobre o declínio de épocas, mostra-se extraordinariamente inconsciente de sua própria história. Na convicção de que aquilo que dizem representa uma ruptura radical com o passado, os intelectuais pós-modernistas de hoje parecem ignorar inteiramente tudo que foi dito tantas vezes antes. Até mesmo o ceticismo epistemológico, o ataque às verdades e valores universais, o questionamento da identidade própria, partes tão importantes nos modismos intelectuais correntes, têm uma história tão antiga quanto à filosofia. Em especial o sentido pós-moderno de novidade que marca uma época depende de ignorarmos, ou negarmos, uma realidade histórica esmagadora: a unidade ‘totalizante’ do capitalismo, que costurou todas as rupturas memoráveis ocorridas neste século.

Isso nos leva à característica mais notável dos novos pós-modernistas: a despeito de sua insistência em diferenças e especificidades que marcam épocas, a despeito de sua reivindicação de terem denunciado a historicidade de todos os valores e conhecimentos (ou precisamente devido à sua insistência na ‘diferença’ e na natureza fragmentada da realidade e do conhecimento humano), eles são impressionantemente insensíveis à história.” (Wood, 1999: 13-14)

O parágrafo anterior, extraído do texto **O que é a agenda “pós-moderna”?**, de Ellen Meiksins Wood, aponta para a falta de perspectiva histórica que está presente na análise pós-moderna. Essa ausência é sentida, inclusive, na análise da própria história da pós-modernidade. Reclama a autora que, apesar de fazerem diagnósticos sobre as épocas passadas, os pós-modernos se mostram “extraordinariamente inconscientes de sua própria história”.

A autora, no texto referido, argumenta que o movimento pós-moderno não é a primeira morte anunciada da Modernidade. Lembra-nos que, durante a I Guerra Mundial, Oswald Spengler escreveu **A decadência do Ocidente**, livro em que anunciava o fim da civilização ocidental e de seus valores. Prossegue a autora argumentando que, quatro décadas depois, Wright Mills, em seu trabalho **A Imaginação Sociológica**, afirmou que estávamos no fim do que ficou conhecido como *Era Moderna*, a qual estaria sendo sucedida por uma Era Pós-Moderna.

Embora ambos tenham proclamado o *Fim da Modernidade*, salienta a autora que isso aconteceu em perspectivas ideológicas distintas:

“Entre esses dois anúncios do declínio de uma época, o primeiro publicado em 1918 e o segundo, em 1959, há, claro, grandes divergências ideológicas – os sentimentos antidemocráticos de Spengler contra o radicalismo de Wright Mills; a hostilidade (ou, pelo menos, a ambivalência) do primeiro ao Iluminismo versus a aceitação, ainda que um tanto inútil, dos valores desta doutrina pelo segundo. Mas há também a contribuição de uma catastrófica história de depressão, guerra, genocídio, a que se seguiu uma

promessa de prosperidade material – uma excedendo os piores receios da humanidade até o presente, a outra, as esperanças mais visionárias.” (Wood, 1999: 7-8)

Apesar de suas diferenças, essas análises possuíam algo em comum: tratavam o *Fim da Modernidade* como uma condição histórica e, por isso, que poderia ser submetida à análise histórica e transformada pela ação política. Não é o caso das críticas atuais à Modernidade. Segundo Wood, com as exceções de Fredric Jameson e David Harvey – que, apesar de aceitarem a “pós-modernidade”, tratam-na como uma situação histórica – todo o debate pós-moderno contemporâneo desconsidera a história, inclusive a sua própria história (Cf. Wood, 1999).

Concordamos com a análise de Wood e, por isso, partimos do entendimento das condições históricas em que emerge o *movimento pós-moderno*. Utilizamos o termo *movimento pós-moderno*, pois não encontra substância histórica a defesa de que estejamos vivendo um novo momento civilizatório, no qual as mudanças tenham sido de tal ordem que possamos chamá-lo de *pós-moderno*.

Para que o debate seja adequadamente entendido, façamos aquilo que os próprios “pós-modernos” não o fazem: contextualizá-lo-emos historicamente. Ao assim proceder, notaremos que se trata de um debate que tem seu marco inicial nos anos 70 e que irá ganhar força com os acontecimentos do início dos anos 90, aprofundando-se até os dias atuais, mas já adequadamente criticado (na maioria das vezes, pela tradição marxista).

### **2.5.1. As transformações sociais recentes: o contexto da pós-modernidade**

“O marco dos anos setenta não é um acidente cronológico; ao contrário: a visibilidade de novos processos se torna progressiva à medida que o capital monopolista se vê compelido a encontrar alternativas para a crise em que é engolfado naquela quadra. Com efeito, em 1974-1975 explode a ‘primeira recessão generalizada da economia capitalista internacional desde a Segunda Guerra Mundial’ (Mandel, 1990: 9). Essa recessão monumental e o que se lhe seguiu pôs de manifesto um giro profundo na dinâmica comandada pelo capital: chegava ao fim o padrão de crescimento que, desde o segundo pós-guerra e por quase trinta anos (as ‘três décadas gloriosas’ do capitalismo monopolista), sustentara, com as suas ‘ondas longas expansivas’, o ‘pacto de classes’ expresso no *Welfare State* (Przeworski, 1991). Emergia um novo padrão de crescimento que, operando por meio de ‘ondas longas recessivas’ (Mandel, 1976), não só erodia as bases de toda a articulação sociopolítica até então vigente como, ainda, tornava exponenciais as contradições imanentes à lógica do capital, especialmente aquelas postas pela tendência à queda da taxa média de lucro e pela superacumulação (Mandel, 1969, 1, V e 3, XIV). É para responder a este quadro que o capital monopolista se empenha, estrategicamente, numa complicada série de reajustes e reconversões que, deflagrando

novas tensões e colisões, constrói a contextualidade em que surgem (e/ou se desenvolvem) autênticas transformações societárias.” (Netto, 1996: 90)

O período acima, sumariado por José Paulo Netto é o tempo presente. As transformações ocorridas a partir de meados dos anos 70 são aquelas que configuram o nosso tempo. É a partir delas que podemos localizar a emergência de uma *chamada cultura pós-moderna*. Há quem defenda, inclusive, que a *chamada pós-modernidade* é a lógica cultural do capitalismo tardio<sup>28</sup> (Cf. Jameson, 1996). Hobsbawm (1995), levando em conta a investigação de Mandel sobre o capitalismo tardio, a que Netto faz referência em sua análise, chama a esse período de *Décadas de Crise*.

Muito embora estas formulações sejam apuradas sobre o período que vai de meados da década de 1970 até os dias atuais, a essência das transformações mencionadas não é uma novidade para quem estudou as tendências estruturais da ordem burguesa mais detalhadamente (como Marx). Trata-se de uma característica do capitalismo revolucionar constantemente suas bases de funcionamento, principalmente no que tange aos aspectos tecnológicos. Já sinalizavam Marx e Engels, no *Manifesto do Partido Comunista*, que a ordem burguesa representa a transformação constante das forças produtivas e, conseqüentemente, do tecido social.

“A burguesia não pode existir sem revolucionar permanentemente os instrumentos de produção – por conseguinte, as relações de produção e, com isso, todas as relações sociais. A conservação inalterada do antigo modo de produção era, pelo contrário, a condição primeira de existência de todas as anteriores classes industriais. A contínua subversão da produção, o ininterrupto abalo de todas as condições sociais, a permanente incerteza e a constante agitação distinguem a época da burguesia de todas as épocas precedentes.” (Marx e Engels, 1998: 8)

A importância das contribuições dos autores que trazemos a discussão está em verificar as especificidades das transformações recentes, pois, apesar de seu dinamismo, nunca o capitalismo transformou-se de maneira tão rápida como nos últimos tempos<sup>29</sup>. A partir de meados da década de 70, as transformações ocorridas alcançaram um nível de profundidade e uma

<sup>28</sup> Designação utilizada por Mandel na análise desta fase do capitalismo inaugurada na passagem dos anos sessenta aos setenta, do século passado.

<sup>29</sup> Cf. David Harvey em seu livro *Condição Pós-Moderna*, especialmente na parte II, intitulada *A Transformação política-econômica do capitalismo do final do século XX*.

velocidade jamais assistidos anteriormente. Tais reviravoltas nada mais são que o desdobramento de uma profunda crise mundial que, a partir de mudanças ocorridas no padrão de acumulação, alterou inúmeros complexos da sociedade. Tal crise, na verdade, não pode ser entendida se não for estudada como *totalidade*, mas seus impactos mais fenomenais se dão nos complexos econômico, social, cultural e político (Cf. Hobsbawm, 1995).

Uma análise atual e extremamente profunda, que enriquece a nossa determinação sobre a crise que enfrentamos, foi a elaborada por István Mészáros, num enorme esforço de síntese sobre o capitalismo contemporâneo. Nessa análise<sup>30</sup>, o autor diferencia capital de capitalismo e demonstra que o capital tanto precede como transcende o capitalismo (fundado, aqui, principalmente, na experiência socialista experimentada pela humanidade). Partindo de uma análise fundada na tradição marxista, Mészáros trata o capital a partir de uma categoria por ele descoberta que denomina “metabolismo do capital”. Segundo ele, este “metabolismo” teve vigência em sociedades pré-capitalistas e sua dinâmica pode sobreviver, perfeitamente, em sociedades pós-capitalistas (inclusive anti-capitalistas). Porém, ele não entende esse “metabolismo” como um dado natural e eterno às dinâmicas sociais. Para a sua eliminação, faz-se necessária a liquidação do tripé que sustenta esse “metabolismo”: capital, trabalho (alienado, é claro) e Estado.

A partir, então, dessa categoria – “metabolismo do capital” – nosso autor detém-se a analisar a crise contemporânea. Para ele, as transformações sociais contemporâneas são inteligíveis a partir da emergência de um fenômeno fundamental: o surgimento do sistema de mediações de segunda ordem. Esse sistema metabólico contemporâneo é, portanto, constituído por dois sistemas de mediações: as de primeira ordem e as de segunda ordem.

As mediações de primeira ordem estão vinculadas aos determinantes ontológicos fundamentais e dizem respeito ao intercâmbio entre o homem e a natureza para a produção material da vida. As maneiras e formas pelas quais os homens produzem e reproduzem a sua existência. Estudando a obra de Mészáros, Ricardo Antunes assim sumariou as funções do sistema de mediações de primeira ordem:

---

<sup>30</sup> Trata-se, aqui, da monumental obra *Para Além do Capital*, que esta acessível para o leitor brasileiro numa edição publicada pela *Boitempo*, em 2002.

“Essas funções vitais de mediação primária ou de primeira ordem incluem: 1) a necessária e mais ou menos espontânea regulação da atividade biológica reprodutiva em conjugação com os recursos existentes; 2) a regulação do processo de trabalho, pelo qual o necessário intercâmbio comunitário com a natureza possa produzir os bens requeridos, os instrumentos de trabalho, os empreendimentos produtivos e o conhecimento para a satisfação das necessidades humanas; 3) o estabelecimento de um sistema de trocas compatível com as necessidades requeridas, historicamente mutáveis e visando otimizar os recursos naturais e produtivos existentes; 4) a organização, coordenação e controle da multiplicidade de atividades, materiais e culturais, visando o atendimento de um sistema de reprodução social cada vez mais complexo; 5) a alocação racional dos recursos materiais e humanos disponíveis, lutando contra as formas de escassez, por meio da utilização econômica (no sentido de economizar) viável dos meios de produção, em sintonia com os níveis de produtividade e os limites socioeconômicos existentes; 6) a constituição e organização de regulamentos societários designados para a totalidade dos seres sociais, em conjugação com as demais determinações e funções de mediação primárias.” (Antunes, 1999, p.20)

E prossegue Antunes:

“Nenhum desses imperativos de mediação primários necessitam do estabelecimento de hierarquias estruturais de dominação e subordinação, que configuram o sistema de metabolismo societal do capital e suas mediações de segunda ordem” (Idem, p.20)

O sistema de mediações de segunda ordem surge num determinado período histórico e afeta diretamente a funcionalidade do sistema de primeira ordem ao introduzir, neste último, elementos alienantes e fetichizadores no controle social de todo o metabolismo (Cf. Antunes, 2001). Tais elementos alienantes e fetichizantes são totalmente compatíveis ao sistema do capital na medida em que operam subordinando, além da produção, a reprodução social (das relações de gêneros familiares à produção material, incluindo até mesmo a criação artística) à necessidade de expansão do capital (Cf. Mészáros, 2002)

Tendo em vista a finalidade do sistema metabólico do capital, subordinam-se as necessidades humanas à reprodução do valor de troca. Em decorrência da organização e divisão do trabalho, criou-se uma estrutura de mando verticalizada que hierarquizou a divisão do trabalho tornado possível a introdução desses elementos alienantes visando à necessidade de ampliação de valores de troca.

O núcleo desse sistema de mediações de segunda ordem é constituído por três complexos articulados e inter-relacionados e, por essa razão, a sua superação exige a eliminação dos três: capital, trabalho e Estado.

O grande problema com essa nova estruturação do “sistema metabólico do capital” – com a emergência do sistema de mediações de segunda ordem – é que não há limites para a sua expansão. Como a produção não é voltada para o atendimento de necessidades sociais, este sistema se torna totalizante e incontrolável subsumindo os homens a ele. Trata-se de um sistema metabólico cuja meta é a expansão e a acumulação. É como se o sistema tivesse uma lógica imanente.

Sua “incontrolabilidade” é decorrente de seus problemas estruturais, entre eles: a produção e o controle da produção estão separados; a produção e o consumo adquirem uma independência e uma existência separadas (o que leva a se assistir espetáculos consumistas ao mesmo tempo em que regiões inteiras sucumbem sem o atendimento de suas necessidades mais básicas); e os microcosmos produtivos se combinam de maneira totalmente manejável (o que faz com que a força de trabalho mundial esteja submetida ao sistema metabólico do capital).

Para que haja a expansão dos valores de troca, o consumismo é de fundamental importância. Assim, uma das tendências desse metabolismo é fazer decrescer a taxa de utilização das mercadorias ou, na linguagem de Mészáros: *taxa de utilização decrescente do valor de uso das coisas*.

“O capital operou, portanto, o aprofundamento da separação entre a produção voltada genuinamente para o atendimento das necessidades humanas e as necessidades de auto-reprodução de si próprio. Quanto mais aumentam a competição e a concorrência inter-capitalistas, mais nefastas são suas conseqüências, das quais duas são particularmente graves: a destruição e/ou precarização, sem paralelos em toda a era moderna, da força humana que trabalha e a degradação crescente do meio ambiente, na relação metabólica entre homem, tecnologia e natureza, conduzida pela lógica societal subordinada aos parâmetros do capital e do sistema produtor de mercadorias.” (Antunes, 1999, p.26)

Se a quase totalidade do produto foi constituída pelo invólucro que a embala e, portanto, virará lixo e, assim, destruição planetária pouco importa para o interesse da realização da *super-lucratividade*. O mesmo vale para a utilização da força de trabalho. De preferência que seja aquela com os direitos trabalhistas mais flexibilizados.

O consumismo, o poder destrutivo e a incontrolabilidade do sistema são exemplificados por Mészáros (*apud* Antunes):

“A esse respeito é suficiente pensar na selvagem discrepância entre o tamanho da população dos EUA – menos de 5% da população mundial – e seu consumo de 25% do total de recurso energéticos disponíveis. Não é preciso grande imaginação para calcular o que ocorreria se os 95% restantes adotassem o mesmo padrão de consumo” (idem, p.27)

Essa crise estrutural, altera também, o padrão *taylorista/keynesiano* de acumulação levando-o ao seu esgotamento, surgindo, gradativamente, um novo padrão fundado na chamada *flexibilização*, ou acumulação flexível, que traz consigo novas formas de organização da produção (como o *toyotismo*), novas relações econômicas globais (globalização), a *financeirização* (crescimento fantástico da especulação financeira em função do deslocamento do capital do setor produtivo para o financeiro), a revolução informacional (passagem da indústria eletromecânica para a eletrônica) e a *desterritorialização* do capital, ou seja, ele passa a superar efetivamente todas as fronteiras, principalmente a partir da formação dos mega-blocos transnacionais.

Ricardo Antunes argumenta que os traços mais evidentes da crise foram:

“1) queda da taxa de lucro, dada, dentre outros elementos causais, pelo aumento do preço da força de trabalho, conquistado durante o período pós-45 e pela intensificação das lutas sociais dos anos 60, que objetivavam o controle social da produção. A conjugação desses elementos levou a uma redução dos níveis de produtividade do capital, acentuando a tendência decrescente da taxa de lucro; 2) o esgotamento do padrão de acumulação taylorista/fordista de produção (que em verdade era a expressão mais fenomênica da crise estrutural do capital), dado pela incapacidade de responder à retração do consumo que se acentuava. Na verdade, tratava-se de uma retração em resposta ao desemprego estrutural que então se iniciava; 3) hipertrofia da esfera financeira, que ganhava autonomia frente aos capitais produtivos, o que também já era expressão da própria crise estrutural do capital e seu sistema de produção, colocando-se o capital financeiro como um campo prioritário para a especulação, na nova fase do processo de internacionalização; 4) a maior concentração de capitais graças às fusões entre empresas monopolistas e oligopolistas; 5) a crise do *welfare state* ou ‘Estado do bem-estar social’ e dos seus mecanismos de funcionamento, acarretando a crise fiscal do Estado capitalista e a necessidade de retração dos gastos públicos e sua transferência para o capital privado; 6) incremento acentuado das privatizações, tendência generalizada às desregulamentações e à flexibilização do processo produtivo, dos mercados e da força de trabalho, entre tantos outros elementos contingentes que exprimiam esse novo quadro crítico.” (1999, pp. 29-30)

Detenhamo-nos, com maior atenção, às novas formas de produção. O capital para responder à crise em que se encontra, empreende um processo de reestruturação produtiva. Com a implementação de novas tecnologias produtivas, há um crescente aumento da economia

de trabalho vivo (acentuando o desemprego), que vem acompanhada de novas demandas de conhecimento para os trabalhadores. O trabalhador fabril de finais do século XIX e da maior parte do século XX, fixado numa determinada função, dá lugar a um trabalhador que deve ser o mais polivalente possível dentro de sua especialidade. Tudo isso, acompanhado por um processo de reorganização da produção.

Para Ricardo Antunes, as mudanças na reorganização do processo produtivo estão vinculadas à reorganização do capital segundo seus interesses de “*retomada do seu patamar de acumulação e do seu projeto de dominação global*”. (1999, p.50) Fundado nisso, ele nos esclarece sobre duas dessas mudanças operadas no processo de reorganização da produção material: a qualidade total e a liofilização organizativa da empresa “enxuta”.

Quanto à qualidade total, Antunes (1999) demonstra convincentemente a sua falácia. Na época da taxa decrescente de utilização dos valores de uso como sustentar esse mito da qualidade total. Na medida em que há que se ampliar a velocidade da produção e circulação de valores de troca, a qualidade total fica no aperfeiçoamento do invólucro, da aparência, no estímulo supérfluo, pois os produtos têm que diminuir a sua durabilidade e, portanto, seu circuito de utilidade. (p.50) Há na verdade um antagonismo entre “qualidade total” e qualidade do produto:

“A ‘qualidade total’ torna-se, ela também, a negação da durabilidade das mercadorias. Quanto mais ‘qualidade’ as mercadorias apresentam (e aqui a aparência faz a diferença), menor tempo de duração elas devem efetivamente ter. Desperdício e destrutividade acabam sendo seus traços determinantes”. (Idem, p.51)

Na seqüência, o autor fornece dois exemplos eloqüentes disso: a rede de *fast foods* Mc Donalds e a indústria de computadores. Tanto num caso quanto no outro temos o circuito de utilização diminuído e a produção de muito “lixo”.

Mas, além, da taxa decrescente da utilização dos valores de uso “camuflada” sob a mistificação da “qualidade total”, há, também, uma enorme processo destrutivo sobre a força de trabalho humana, cujo modelo exemplar é o “toyotismo”. Esse processo se situa na implementação de novos processos organizacionais da produção que Ricardo Antunes, tomando a feliz expressão de Juan J. Castillo, denomina *liofilização organizacional*. Numa síntese apertada,

já que o autor a detalha tomando o exemplo do “toyotismo” japonês, tal liofilização é a eliminação, a transferência, a terceirização e o “enxugamento” das unidades produtivas.

Diferentemente do que vem sendo difundido por muitos que têm analisado a passagem do taylorismo/fordismo para o toyotismo, Antunes julga que há elementos de continuidade e descontinuidade entre eles, porém há a conformação de um padrão distinto de produção que tem por base fundamental a *liofilização organizacional*, cuja finalidade última é a redução do tempo de trabalho. Essencialmente:

“(…) trata-se de um processo de organização do trabalho cuja finalidade essencial, real, é a intensificação das condições de exploração da força de trabalho, reduzindo muito ou eliminando tanto o trabalho improdutivo, que não cria valor, quanto as suas formas assemelhadas, especialmente nas atividades de manutenção, acompanhamento, e inspeção de qualidade, funções que passaram a ser diretamente incorporadas ao trabalhador produtivo. Reengenharia, *lean production*, *team work*, eliminação de postos de trabalho, aumento da produtividade, qualidade total, fazem parte do seu ideário (e da prática) cotidiana da fábrica moderna. Se no apogeu do taylorismo/fordismo a pujança de uma empresa mensurava-se pelo número de operários que nela exerciam sua atividade de trabalho, pode-se dizer que na era da acumulação flexível e da ‘empresa enxuta’ merecem destaque, e são citadas como exemplos a serem seguidos, aquelas empresas que dispõem de menor contingente de força de trabalho e que apesar disso têm maiores índices de produtividade.” (1999, p.53)

E continua, o autor, agora abordando as conseqüências dessas mutações do processo produtivo no mundo do trabalho:

“(…) desregulamentação enorme de direitos do trabalho, que são eliminados cotidianamente em quase todas as partes do mundo onde há produção industrial e de serviços; aumento da fragmentação no interior da classe trabalhadora; precarização e terceirização da força humana que trabalha; destruição do sindicalismo de classe e sua conversão num sindicalismo dócil, de parceria (*partnership*), ou mesmo em um sindicalismo de empresa.” (1999, p.53)

José Paulo Netto, tematizando, também, os sintomas da crise sobre o *mundo do trabalho* oferece uma belíssima síntese:

“Não é preciso muito fôlego analítico (...) para concluir que a revolução tecnológica tem implicado uma extraordinária economia de trabalho vivo, elevando brutalmente a composição orgânica do capital. Resultado direto (exatamente conforme a projeção de Marx): *crece exponencialmente a força de trabalho excedentária em face dos interesses do capital*. O capitalismo tardio, transitando para um regime de acumulação ‘flexível’, reestrutura *radicalmente* o mercado de trabalho, seja alterando a relação entre excluídos/incluídos, seja introduzindo novas modalidades de contratação (mais ‘flexíveis’, do tipo ‘emprego precário’), seja criando novas estratificações e novas

discriminações entre os que trabalham (cortes de sexo, idade, cor, etnia). A exigência crescente, em amplos níveis, de trabalho vivo superqualificado e/ou polivalente (coexistindo com a *desqualificação* analisada por Braverman, 1987), bem como as capacidades de decisão requeridas pelas tecnologias emergentes (que colidem com o privilégio do comando do capital), coroa aquela radical reestruturação – reestruturação que, das ‘três décadas gloriosas’ do capitalismo monopolista, conserva os padrões de exploração, mas que agora se revelam ainda mais acentuados, incidindo muito fortemente seja sobre o elemento feminino que se tornou um componente essencial da força de trabalho, seja sobre os estratos mais jovens que a constituem, sem esquecer os emigrantes que, nos países desenvolvidos, fazem o ‘trabalho sujo.’” (Netto, 1996: 92-3)

Como se percebe, além das novas demandas de conhecimento, as novas tecnologias de produção trazem consigo uma série de implicações para as relações de trabalho, acentuando, claramente, o nível de exploração. Há, indiscutivelmente, portanto, uma alteração nas relações entre as classes sociais. Afirma Hobsbawm:

“Claro, as classes operárias acabaram – e de maneira muito clara após a década de 1990 – tornando-se vítimas das novas tecnologias; sobretudo os homens e mulheres não qualificados das linhas de produção em massa, que podiam ser mais facilmente substituídos por maquinário automatizado.” (Hobsbawm, 1995: 298)

Porém, apesar do impacto decisivo das novas tecnologias produtivas sobre a classe operária, não é verdadeira a idéia de que ela esteja morrendo numericamente. Trata-se, muito mais, de mudanças em seu interior. Há um claro processo de *desindustrialização*, ou mesmo de substituição da velha indústria pela *nova indústria*, mas as estatísticas não demonstram uma *hemorragia demográfica* nas classes operárias<sup>31</sup> (Cf. Hobsbawm, 1995).

Na verdade, as mutações no *mundo do trabalho*, como vimos, trouxeram conseqüências que, embora significativas, não retiram a centralidade da classe-que-vive-do-trabalho<sup>32</sup> como protagonista social.

“Na verdade, infirmo as falsas teses acerca do fim da ‘sociedade do trabalho’, o que se registra são mutações (...) no ‘mundo do trabalho’. E se o proletariado tradicional vê afetada a sua ponderação social, é inequívoca a centralidade da ‘classe-que-vive-do-trabalho’ (Antunes, 1995). Essa centralidade objetiva, porém, não pode ocultar a sua enorme diferenciação interna nem a atual ausência de um universo comum de valores e práticas – ou seja: não se pode ocultar o fato de que essa ‘classe-que-vive-do-trabalho’ –, agora mais que nunca, é um conjunto bastante heteróclito.” (Netto, 1996: 94)

<sup>31</sup> Hobsbawm defende a idéia de que a decantada crise do movimento operário é muito menos uma crise da classe e muito mais de sua consciência. A respeito disto ele fez uma belíssima análise (1995: 297 ss).

<sup>32</sup> Termo cunhado por Ricardo Antunes em seu livro *Adeus ao Trabalho?* Ensaio sobre as metamorfoses e a centralidade do mundo do trabalho (1995).

Além das *mutações* na classe operária, no âmbito social também não foram poucas, tampouco pequenas, as transformações verificadas. Segundo Hobsbawn, a mudança mais significativa foi a morte do campesinato:

“A mudança social mais impressionante e de mais longo alcance da segunda metade deste século, e que nos isola para sempre do mundo passado, é a morte do campesinato.” (Hobsbawn, 1995: 284)

De acordo com o historiador, no início da década de 1980, menos de 3% da população belga ou britânica desenvolviam sua atividade produtiva ligada à agricultura. A população agrícola norte-americana também caíra para idêntica proporção. Tal fenômeno é observável no mundo todo, salvo pequenas exceções.

Além da morte do campesinato, outros fenômenos demonstram as grandes mudanças ocorridas. O grande aumento da urbanização, o crescimento da atividade de serviços, a difusão da educação formal, a mudança no perfil demográfico das populações e a individualização do lazer são fenômenos que servem de exemplo dessas mudanças. No entanto, três fenômenos são, juntamente com a morte do campesinato, determinantes para a compreensão da amplitude dessa *Revolução Social*: o crescimento da importância do papel social das mulheres, a atuação dos jovens no cenário político e o grande aumento do contingente de desprotegidos sociais<sup>33</sup>.

Crescentemente, a mulher passou a ocupar postos de trabalho. Não que fosse novidade o fato de a mulher “trabalhar fora de casa”. Desde o início do capitalismo, nota-se a participação das mulheres na estrutura produtiva, principalmente as solteiras, mas o que se nota a partir de 1980 é o crescimento fantástico do número de mulheres trabalhadoras casadas.

“Em 1940, as mulheres casadas que viviam com os maridos e trabalhavam por salário somavam menos de 14% do total da população feminina dos EUA. Em 1980, eram mais da metade: a porcentagem quase duplicou entre 1950 e 1970.” (Hobsbawn, 1995: 304)

Não é só ocupando postos de trabalho que cresceu a importância do papel social da mulher, mas também como protagonista de acontecimentos sociais. O chamado movimento

---

<sup>33</sup> Em sua obra **Era dos Extremos**, Hobsbawn dedica um capítulo inteiro a caracterizar essas mudanças. O termo *Revolução Social* é, inclusive, por ele utilizado ao se referir a elas.

feminista pôs em questão uma série de problemas enfrentados pela mulher e passou a ganhar visibilidade.

Juntamente com a mulher, ganhou, também, relevância social o papel desempenhado pelos jovens. Fruto do crescimento da difusão da educação formal, mais especificamente, da educação formal em nível universitário, o mundo assistiu, a partir dos anos 60, a uma forte participação dos jovens nos acontecimentos sociais. Sua relevância na política e na cultura do seu tempo é inquestionável.

“Essas massas de rapazes e moças e seus professores, contadas aos milhões ou pelo menos centenas de milhares em todos os Estados, a não ser nos muito pequenos e excepcionalmente atrasados, e concentradas em *campi* ou ‘cidades universitárias’ grandes e muitas vezes isolados, constituíam um novo fator na cultura e na política. Eram transnacionais, movimentando-se e comunicando idéias e experiências através de fronteiras com facilidade e rapidez, e provavelmente estavam mais à vontade com a tecnologia das comunicações do que os governos.” (Hobsbawm, 1995: 292)

Também no âmbito social é importante, ainda, ressaltar o grande contingente de *desprotegidos sociais* espalhados pelo mundo. Diferentemente do período chamado por Hobsbawm de a *Era de Ouro*, em que o padrão taylorista/keynesiano foi hegemônico, na nova fase produtiva do capitalismo os direitos sociais vão sendo, paulatinamente, retirados. Caem conquistas trabalhistas que custaram anos de luta do movimento operário, ao mesmo tempo em que caem as proteções aos chamados *excluídos*<sup>34</sup>. Fruto das políticas neoliberais, cada vez mais as redes de proteção social vão sendo desregulamentadas e a assistência social passa a ser responsabilidade da comunidade ou de órgãos não governamentais.

No âmbito cultural, as transformações se deram, fundamentalmente, em função da chamada *Indústria Cultural*. Criou-se uma indústria espetacular de entretenimento que dita os padrões de expressão cultural, principalmente após a difusão dos meios de comunicação de massa, dentre eles, a televisão. Os hábitos, as modas, os comportamentos são ditados, em boa parte, pela televisão. De acordo com Netto, a dinâmica cultural de nossa época está fundada em *dois vetores*: “(...) a translação da lógica do capital para todos os processos do espaço cultural (produção, divulgação e consumo) e desenvolvimento de formas culturais socializáveis pelos *meios eletrônicos* (a televisão, o vídeo, a chamada multimídia).” (Netto, 1996: 97).

---

<sup>34</sup> Cabe aqui a ressalva quanto ao termo, na medida em que, do ponto de vista produtivo, não há exclusão; basta verificar isso no conceito, desenvolvido por Marx, de Exército Industrial de Reserva.

Dessa forma, a lógica da mercadoria passa a se generalizar para todos os setores da vida social, mesmo naqueles em que, historicamente, assistiu-se a uma resistência à mercantilização (como algumas formas de manifestação artística, por exemplo). O papel dos meios eletrônicos nesses processos é fundamental.

Nunca, como nos tempos atuais, os fenômenos da alienação e da reificação foram tão profundos. Fundou-se a cultura do efêmero e a idéia de felicidade como consumo aprofundou-se e generalizou-se.

Ao mesmo tempo, o *chamado movimento pós-modernista* atacou as bases analíticas da filosofia moderna. Para este movimento, a realidade como totalidade é irracional; não há distinção entre aparência e essência; não há ciência verdadeira, mas sim “jogos de linguagem” em que há lutas entre discursos argumentativos distintos; a realidade não é mais a referência de qualquer enunciado científico (Cf. Evangelista, 1992). Enfim, questões caras ao projeto da modernidade foram violentamente criticadas - sem nenhum tipo de distinção entre os seus diversos vetores -, e mais, foram associadas às formas de dominação contemporânea.

“O que se poderia chamar de *movimento pós-moderno* é muito heterogêneo (Cf., por exemplo, Connor, 1993) e, especialmente no campo de suas inclinações políticas, pode-se até distingüir entre uma teorização pós-moderna de capitulação e uma de oposição (...). Do ponto de vista de seus fundamentos epistemológicos e teóricos, porém, o movimento é funcional à lógica cultural do estágio contemporâneo do capitalismo (Jameson, 1984): é-o tanto ao sancionar acriticamente as expressões culturais da ordem tardo-burguesa quanto ao romper com os vetores críticos da Modernidade (cuja racionalidade os pós-modernos reduzem, abstrata e arbitrariamente, à dimensão instrumental, abrindo a via aos mais diversos irracionalismos).” (Netto, 1996: 98)

Todas essas mudanças nos âmbitos econômico, social e cultural formam uma totalidade mutuamente determinada com as transformações políticas ocorridas no mundo contemporâneo. São elas: o fortalecimento de uma oligarquia financeira transnacional, uma descaracterização da clássica oposição capital x trabalho, um enfraquecimento do movimento operário (já que cresce cada vez mais o desemprego em função das novas tecnologias), isso tudo acompanhado pelo fortalecimento dos chamados movimentos sociais (movimento dos sem-terra, movimento dos sem-teto, movimento dos aposentados, movimento negro, movimento gay, entre outros). Além desses aspectos, temos ainda a crise de ordenamentos político-sociais, fundamentais para o fortalecimento dos direitos sociais, alternativos ao capitalismo: o socialismo

e a social-democracia. Sobre isso, tendo em vista a sua importância para o entendimento do *movimento pós-moderno*, teremos que nos deter um pouco mais.

José Paulo Netto, em seu opúsculo **Crise do Socialismo e ofensiva neoliberal**, ao analisar a crise do socialismo, faz interessantes observações sobre as razões dessa crise e suas conseqüências. Para ele, embora a crise tenha atingido o campo socialista como um todo, ela não deve ser equalizada, pois cada um dos Estados constitutivos do chamado *socialismo real* “experimentava um complexo de tensões e contradições que (...) possuía causalidades, conexões e rebatimentos próprios, relacionados às particularidades (históricas, econômicas, sociais, políticas e ídeo-culturais) das várias sociedades nacionais” (Netto, 1993: 13). Cada país enfrentava, especificamente, problemas que, quando não mais puderam ser controlados, afloraram com extrema velocidade (observemos, por exemplo, o caso da ex-Iugoslávia).

No entanto, apesar das especificidades, há um “caráter global na crise” que, segundo o autor, reside na centralidade que o político ocupou em todas as expressões dessa crise.

“É sabido que no período da transição socialista há que se realizar uma *dupla socialização*: a socialização do poder político e a socialização da economia; a partir de certo patamar de desenvolvimento das forças produtivas (aferível empiricamente, e cujos indicadores são dados pela existência de uma base urbano-industrial consolidada), a socialização do poder político decide da *socialização* da economia (sua gestão pelos coletivos de trabalhadores erradica a apropriação privada do excedente) e do seu evoluir. A crise do ‘campo socialista’ tem suas raízes neste nó problemático: uma limitadíssima socialização do poder político passou a travar (e, nesta medida, logo em seguida a colidir com) o aprofundamento da socialização da economia – estabeleceu-se, de fato, um *feixe de contradições* entre as exigências dinâmicas do desenvolvimento das forças produtivas no marco de uma economia centralmente planejada e os mecanismos políticos que a modelavam. (Netto, 1993: 15-16)

Embora a crise do *socialismo real* possa ser explicada pelas suas especificidades internas, principalmente pela não realização da *dupla socialização* mencionada, houve toda uma tentativa, por parte do pensamento burguês, de caracterizá-la como o fim da alternativa socialista e das formulações teóricas que a embasaram.

Com relação ao fim do projeto socialista, Netto manifesta-se da seguinte forma:

“A crise global do ‘campo socialista’ é a crise das instituições econômico-sociais e políticas construídas durante a criação, no marco pós-revolucionário, das estruturas urbano-industriais. Não é, portanto, a crise do projeto socialista revolucionário nem a infirmação da possibilidade da transição socialista: é a crise de uma forma histórica precisa de transição, a crise de um padrão determinado de ruptura com a ordem burguesa – justamente aquele que se erigiu nas áreas em que não se constituía

*plenamente*. A crise deste padrão, contraditoriamente, é produto do seu êxito parcial: criando as bases urbano-industriais num molde pós-burguês (donde um real componente de justiça social e de equidade), ele exhibe as suas gritantes insuficiências em face da projeção socialista. Nesta ótica, pois, o que a crise global do ‘campo socialista’ põe em questão é o *conjunto de limitações ao desenvolvimento socialista no tipo de transição* logrado nas sociedades pós-revolucionárias, ao mesmo tempo em que sinaliza que estas limitações só podem ser mantidas ao preço de modalidades de controle social crescentemente repressivas.” (Netto, 1993: 23)

Como se vê, o que foi infirmado não foi o *projeto socialista*, mas o tipo de transição que foi construído historicamente nos desdobramentos de 1917. No entanto, o pensamento burguês insistiu na idéia de *fim do socialismo* a fim de fazer crer que o capitalismo é a única forma de organização social possível à humanidade. Entretanto, nesse processo ideologizador, não bastava inculcar a idéia de *fim do socialismo*, mas também se fazia necessário desautorizar as formulações teóricas críticas do capitalismo que embasaram os movimentos socialistas. É nessa empreitada que a obra de Marx, a principal elaboração do pensamento proletário revolucionário, foi duramente atacada. O mecanismo da crítica consistiu em fazer uma associação simplista entre o chamado *fim do socialismo* (que já é, como vimos, falso) com o *fim da validade da obra de Marx* (falsidade ainda maior).

“Se a sumária identificação do tipo de transição experimentado pelas sociedades pós-revolucionárias com a transição socialista é utilizada para sancionar a impugnação ídeopolítica do projeto socialista, procedimento simétrico é empregado pelos adversários do pensamento socialista revolucionário no terreno ideal: aqui, a sumária identificação das legitimações e construções ideológicas do *socialismo real* com o *marxismo* serve para desqualificar a obra teórica de Marx – a crise daquela funciona como o aval da inépcia atribuída a esta.” (Netto, 1993: 26)

E, mais adiante, prossegue Netto registrando que boa parte das formulações marxianas mostram-se acertadas e, por isso, trata-se de uma falsificação ideológica afirmar o seu colapso:

“O evoluir da ordem bruguesa, ao longo de todo o século XX, não infirmou nenhuma das *tendências estruturais de desenvolvimento* que Marx nela descobriu – ao contrário, comprovou-as largamente, pois aí estão:

- a concentração e a centralização do capital,
- o caráter anárquico da produção capitalista,
- a reiteração das crises periódicas,
- as dificuldades crescentes para a valorização,
- os problemas referentes à manutenção dos patamares das taxas de lucros,
- a contínua reprodução da pobreza relativa e crescentes emersões de pobreza absoluta,
- os processos alienantes e reificantes.” (Netto, 1993: 36-37)

Acompanhando a crise do chamado *socialismo real*, veio a crise do *Welfare State* e houve quem as tivesse tratado como faces distintas da crise do capital<sup>35</sup>. Embora essas duas crises não possam ser equalizadas, não há dúvida de que, assim como a montagem do *Welfare State* se fez em face da ameaça do *mundo vermelho*, a crise desse mesmo *mundo vermelho* também influenciou a crise do Estado de Bem-Estar Social. Tornou-se mais fácil a retirada de direitos sociais das massas trabalhadoras nos países onde ele existira depois do chamado *fim do socialismo real*. Tais crises enfraqueceram ainda mais as lutas por direitos sociais travadas pelos trabalhadores<sup>36</sup>.

Como vemos, o quadro não é muito animador. Trata-se, indubitavelmente, de uma conjuntura restritiva para quem almeja a revolução das bases sociais a fim de criar um mundo de fato humano e igualitário. Não somente fica mais problemática a perspectiva revolucionária, como também se vêem conquistas sociais anteriores se extinguindo ou sendo ameaçadas de extinção.

---

<sup>35</sup> Nessa perspectiva, é interessante a análise operada por Robert Kurz em seu livro **O Colapso da Modernização** (1992).

<sup>36</sup> Os chamados ajustes neoliberais transferem, cada vez mais, a responsabilidade do atendimento dos direitos sociais para a sociedade, isentando, assim, o Estado de qualquer responsabilidade (veja, por exemplo, o caso do projeto Comunidade Solidária).

## 2.6. O Debate Modernidade/Pós-Modernidade: a crítica à totalidade

Se as transformações sócio-econômicas são reveladoras para o entendimento do surgimento da *chamada pós-modernidade*, aquelas ocorridas no âmbito político são tanto quanto. Terry Eagleton, tentando mapear a origem dos *chamados pós-modernos*, expressou com sensibilidade o clima em que seu surgimento foi possível.

“Imaginem um movimento radical que sofreu uma derrota contundente. Tão contundente, na verdade, que pareceria improvável que ressurgisse a longo prazo, se é que ressurgiria algum dia. À medida que o tempo passasse, as convicções desse movimento poderiam, talvez, parecer mais falsas ou estereis, simplesmente irrelevantes. Para seus adversários, seria menos uma maneira de contestar ardorosamente tais doutrinas que contemplá-las com algo parecido com o interesse leve que poderíamos ter reservado para a cosmologia ptolomaica ou a escolástica de São Tomás de Aquino. Radicais talvez viessem a se sentir menos oprimidos ou vencidos em uma argumentação do que simplesmente derrotados, por falarem uma língua tão estranhamente fora de sincronia com sua época que, com a linguagem do platonismo ou do amor cortês, ninguém se dava sequer o trabalho de perguntar se era autêntica. Qual seria a provável resposta da esquerda a essa triste situação?

Muitos, sem dúvida, se deixariam levar, cínica ou sinceramente, para a direita, considerando as opiniões antigas como idealismo infantil. Outros poderiam, puramente por questão de hábito, ansiedade ou nostalgia, conservar a fé, apegando-se a uma identidade imaginária ou arriscando-se à neurose que essa atitude talvez provocasse. Um pequeno grupo de triunfalistas da esquerda, incuravelmente esperançosos, continuaria sem dúvida detectando as primeiras agitações da revolução no lampejo mais débil da militância. Em outros, o impulso radical persistiria, mas seria obrigado a migrar para outras paragens. Podemos imaginar que a suposição dominante desse período seria que o sistema era, pelo menos no momento, inexpugnável, e grande parte das suposições da esquerda poderia ser interpretada como originando-se desse sombrio pressuposto.” (Eagleton, 1999: 23)

Não trabalhamos com a noção de que as manifestações ideológicas sejam um simples reflexo da estrutura societária fundamental, ou então que sejam mecanicamente determinadas por esta; na verdade, nós as interpretamos como totalidade. Assim, não há dúvidas de que o chamado debate *pós-moderno* tem como estimuladoras as transformações societárias recentes, especialmente os acontecimentos políticos do final dos anos 80. Claro que as suas origens remontam a meados dos anos 70, mas o processo de esfacelamento do *socialismo real* foi fundamental em seu fortalecimento e o quadro traçado por Eagleton é por demais revelador. Poderíamos, inclusive, talvez argumentar que, do ponto de vista político, 1968 seja um marco para o desenvolvimento da crítica pós-moderna, e isso é em parte verdadeiro, mas o culminar do processo é, de fato, a chamada “crise do socialismo”.

No tratamento sobre as transformações societárias recentes, devemos inserir a questão pós-moderna na explanação sobre as mudanças ocorridas no âmbito cultural. No entanto tais mudanças não são somente conseqüências do ocorrido nas outras instâncias da vida social. São partes constituintes de todas essas mudanças no ser social e, por isso, são influenciadas – assim como influenciam – a economia, a sociedade, a política, enfim, todas as dimensões do ser social. Apesar disso, não há como negar que as formulações pós-modernas e suas repercussões dão-se, fundamentalmente, no âmbito cultural, no qual a totalidade da realidade humana está posta, assim como em qualquer dimensão do ser social. Dessa forma, o debate sobre a *pós-modernidade*, que aparenta ser um debate travado no âmbito cultural, é, na verdade, um debate sobre as circunstâncias, os limites estabelecidos por essas circunstâncias, bem como as possibilidades do ser social na ordem tardo-burguesa.

Feitas essas observações iniciais, vale, então, afirmar que o não conhecimento desse quadro de transformações societárias torna inteligível o debate entre modernidade e *pós-modernidade*.

O projeto sócio-cultural da Modernidade só pode ser entendido se estudado como um processo histórico que vai da gênese do capitalismo até os dias atuais, mas que carrega a especificidade de, no pós-1848, desdobrar-se em duas vertentes.

O período que vai do Renascimento até Hegel caracteriza-se por uma trajetória ascendente de conquistas numa perspectiva racionalista, humanista e dialética que será posteriormente abandonada. O período entre 1830/1848, com seus movimentos revolucionários, é um marco para se entender o abandono das categorias do *humanismo, do historicismo e da razão dialética* (Cf. Coutinho, 1972). A burguesia, a partir desse período revolucionário, que revela o surgimento de seu oponente histórico, torna-se, definitivamente, uma classe conservadora.

“As tendências progressistas, antes decisivas, passam a subordinar-se a um movimento que inverte todos os fatores de progresso (que certamente continuam a existir) ao transformá-los em fonte do aumento cada vez maior da alienação humana.” (Coutinho, 1972: 8)

Esses elementos de progresso a que o autor se refere estariam postos no próprio projeto da Modernidade. Em linhas gerais, tal projeto pretendia um controle cada vez maior do homem sobre a natureza. Tal controle estaria fundado num conhecimento objetivo da natureza – interessava conhecer as *leis* que estruturavam os fenômenos sociais – e poderia proporcionar aos

seres humanos a otimização da produção, condição fundamental para a garantia da existência de todos os seres humanos.

Além do crescimento do conhecimento sobre as *leis* que regem a natureza, a fim de realizar o objetivo de garantia da existência de todos os seres humanos, fazia-se necessário que a sociedade fosse organizada racionalmente. Dessa forma, não se poderia mais submeter a razão humana aos desígnios da tradição, da religião, ou de qualquer outra forma de organização da sociedade em termos irracionais.

Como se percebe, a realização de tais objetivos tem, por trás, alguns pressupostos que são característicos da Modernidade: um claro humanismo em suas bases, na medida em que, em seu projeto, a Modernidade tinha como preocupação a melhoria da vida dos indivíduos; tanto no que tange à natureza quanto à sociedade, a razão é o princípio organizador da realidade; a noção de que só é possível se transformar aquilo que se pode apreender racionalmente; um crescente processo, que vem desde o Renascimento, de “desencantamento do mundo”; em sua essência, o julgamento de que é possível a autonomia humana; a idéia de universalidade, ou seja, de interesses que sejam universais, assim como de benefícios que sejam estendidos a todas as pessoas (cf. Wood, 1999; Coutinho, 1972; Rouanet, 1993; Eagleton, 1999).

Não à toa, dessa forma, que até a Revolução Francesa a burguesia e as camadas mais populares compusessem o chamado Terceiro Estado: boa parte dos interesses da burguesia eram interesses do Terceiro Estado como um todo.

Depois de 1848, esse quadro muda, pois o proletariado irá surgir como classe autônoma, com interesses antagônicos aos da burguesia. Trata-se do momento em que a burguesia, definitivamente, abandona seus ideais revolucionários.

Além de identificar o proletariado como o seu oponente histórico, a burguesia, por meio de seus pensadores, irá abandonar a idéia de que a realidade possa ser apreendida como um todo e, mais que isso, que possa ser transformada como um todo.

“Na época em que a burguesia era o porta voz do progresso social, seus representantes ideológicos podiam considerar a realidade como um todo racional, cujo conhecimento e conseqüente domínio eram possibilidade aberta à razão humana. Desde a teoria de Galileu de que a ‘natureza é um livro escrito em linguagem matemática’ até o princípio hegeliano da ‘razão na história’, estende-se uma linha que – apesar de suas sinuosidades – afirma claramente a subordinação da realidade a um sistema de leis racionais, capazes de serem integralmente apreendidas pelo nosso pensamento. Ao tornar-se uma classe conservadora, interessada na perpetuação e na justificação teórica do existente, a burguesia estreita cada vez mais a margem para uma apreensão objetiva e global da

realidade; a razão é encarada com um ceticismo cada vez maior, renegada como instrumento do conhecimento ou limitada a esferas progressivamente menores ou menos significativas da realidade.” (Coutinho, 1972: 8)

No pós 48, assim, seria possível afirmar que o projeto da Modernidade é abandonado? Considerando o conjunto desse projeto, a resposta seria não.

A perspectiva de racionalização dos meios a fim de um controle crescente da natureza para aumentar a produtividade parece continuar num crescendo. Mesmo com a acusação de que temos, nos últimos tempos, utilizado *irracionalmente* a natureza, tal fato, apesar de verdadeiro, em nada nega o desenvolvimento do conhecimento do homem sobre os fenômenos naturais, apenas confirma que o problema se encontra no segundo ponto do projeto da Modernidade, ou seja, na organização racional da vida em sociedade. A degradação progressiva do planeta está debitada, fundamentalmente, aos interesses de acúmulo de riqueza que a sua exploração pode gerar.

Em relação ao segundo ponto do projeto da Modernidade, a organização racional da vida em sociedade, a resposta para tal questionamento seria positiva sob um determinado ponto de vista. Nesse âmbito, o projeto da Modernidade não desenvolveu uma lógica unitária. Podem-se identificar nele duas perspectivas fundamentais: a que defende a razão instrumental e a que defende a razão emancipatória (dialética).

O que temos, a partir de 1848, é o abandono da razão emancipatória, ao mesmo tempo em que há uma hipertrofia da razão instrumental - a razão fundadora do positivismo, o qual julga que os fenômenos sociais têm o mesmo tipo de estrutura dos fenômenos naturais, herdeira do empirismo.

Para esta última vertente, como os fenômenos sociais têm o mesmo tipo de estrutura dos fenômenos naturais, é possível se fazer uso das ciências naturais a fim de se compreender os fenômenos sociais. Há, assim, um crescente processo de racionalização da vida social fundado nessa perspectiva. Cresce em importância a racionalidade formal, ou seja, aquela que reduz o conhecimento a processos formais de compreensão a fim de racionalizar meios para atingir determinadas finalidades (principalmente, de acumulação). Na ordem burguesa, a racionalidade acaba sendo um valioso instrumento para a realização da acumulação capitalista. Essa forma de racionalidade, fundada na vertente instrumental, só é parcialmente abandonada pela burguesia em momentos de crise.

De acordo com Carlos Nelson Coutinho (1972), podemos afirmar que em momentos de estabilidade a burguesia valoriza a racionalidade formal e em momentos de crise acentua as expressões de cunho irracionalista, que em nada ameaçam a ordem estabelecida. Aliás, esses dois movimentos nada têm de contraditórios.

Os vetores revolucionários da Modernidade – *o humanismo, o historicismo e a razão dialética* – estes, sim, são abandonados no projeto. A partir de então, eles serão fundamentais para uma determinada classe: o proletariado.

A crítica *pós-moderna* à Modernidade, ao empreender uma generalização em torno desta última, acaba por não fazer distinção entre as diversas vertentes do projeto moderno. Sua crítica trata, por exemplo, Marx e Comte da mesma forma.

Há um duplo equívoco, portanto, já de início, na crítica pós-moderna. O resgate histórico da emergência e consolidação do capitalismo não é por ela realizado e, assim, a Modernidade é interpretada como um projeto cultural, mas, ao mesmo tempo, as mazelas do mesmo capitalismo são atribuídas à Modernidade.

“Na grande maioria das vezes, a *modernidade* é entendida como um fenômeno abrangente de natureza *cultural* que tem caracterizado o conjunto da vida intelectual a partir do final do século XVIII e continua, de alguma forma, a vigorar até os nossos dias. Numa operação simultânea, a modernidade aparece desvinculada da emergência e afirmação do sistema capitalista e, logo, as mazelas do capitalismo são obliteradas e suas manifestações ideológico-culturais são atribuídas vagamente à modernidade. Os problemas e as contradições da moderna sociedade burguesa são atribuídos à modernidade e tratados como se não tivessem nenhuma relação com a sua lógica capitalista. Assim, pode-se perfeitamente propor a ‘superação’ da modernidade sem quaisquer rupturas com a ordem social burguesa e abre-se o caminho para a veiculação de um pensamento ‘transgressor’ que não questiona seriamente a vigência *globalizada* da lógica do capital, mas, ao contrário, parece-lhe altamente funcional.” (Evangelista, 2001: 30)

Com os limites anteriormente relacionados, o pensamento pós-moderno defende que há uma crise de paradigmas e não de um paradigma. Tal crise não atinge apenas uma das correntes das ciências sociais, mas atinge todas as correntes. Os marcos dessa crise seriam as transformações sociais que a humanidade vem experimentando desde meados da década de 1970.

Essas transformações sociais, as quais sucintamente já abordamos, foram de tal monta que, segundo os pós-modernos, tornaram-se ininteligíveis para as formas de racionalidade da Modernidade. Na verdade, essas seriam ultrapassadas, pois todas elas estariam fundadas no pressuposto de que há uma lógica condicionante do todo social que pode ser racionalmente

apreendida e, em conseqüência, construíram seu arcabouço tendo por base o triunfo da razão e do progresso por meio das transformações que seriam empreendidas pelos seres humanos na realidade.

Para os pós-modernos, essa crença no *triunfo inexorável da razão* não só fracassou como nada teve de emancipatório: ao contrário, foi uma forma de totalitarismo em todas as suas expressões, inclusive em Marx.

Para os pós-modernos, “o pensamento pós-moderno é a expressão teórica e cultural de uma nova situação sócio-histórica: *a condição pós-moderna*.” (Evangelista, 2001: 30).

O pensamento pós-moderno tem, assim, como seu nascedouro os anos 70 e, embora haja uma unidade em torno de algumas questões que a sua crítica dirige à Modernidade, não é possível identificar uma relação unitária entre as suas diversas tendências.

“O que se poderia chamar de *movimento pós-moderno* é muito heterogêneo (Cf., por exemplo, Connor, 1993) e, especialmente no campo de suas inclinações políticas, pode-se até distinguir entre uma teorização pós-moderna de capitulação e uma de oposição.” (Netto, 1996: 98)

Porém, há alguns traços de unidade: o questionamento da razão, mais especificamente da razão enquanto possibilidade de apreensão totalizadora do real; o real estaria marcado pela efemeridade, pela fragmentação, pelo caos, pela indeterminação, pela ininteligibilidade e pelo imediatismo; a realidade não é o referente do real, mas sim a própria linguagem (Cf. Evangelista, 1992).

Ellen Wood, analisando as temáticas mais importantes do que ela chamou de “esquerda pós-modernista”<sup>37</sup>, identifica que suas preocupações giram em torno da linguagem, da cultura e do discurso.

“Para alguns, isso parece significar, de forma bem literal, que os seres humanos e suas relações sociais são constituídos de linguagem, e nada mais, ou, no mínimo, que a linguagem é tudo o que podemos conhecer do mundo e que não temos acesso a qualquer outra realidade. Em sua versão ‘desconstrucionista’ extrema, o pós-modernismo fez mais que adotar as formas da teoria lingüística segundo as quais os nossos padrões de pensamento são limitados e modelados pela estrutura subjacente da língua que falamos. O pós-moderno tampouco significa apenas que sociedade e cultura são estruturadas de maneira análoga à língua, com regras e padrões básicos que pautam as relações sociais – de modo muito parecido ao como as regras de gramática, ou sua ‘estrutura profunda’,

<sup>37</sup> Afirma a autora: “usarei este termo para abranger uma vasta gama de tendências intelectuais e políticas que surgiram em anos recentes, incluindo o ‘pós-marxismo’ e o ‘pós-estruturalismo’”. (Wood, 1999:11)

governam a linguagem. A sociedade não é simplesmente semelhante à língua. Ela é língua; e, uma vez que todos nós somos dela cativos, nenhum padrão externo de verdade, nenhum referente externo para o conhecimento existe para nós, fora dos ‘discursos’ específicos em que vivemos.” (Wood, 1999: 11)

Embora possamos discordar da denominação da autora para esses pensadores – “esquerda pós-moderna” –, é muito interessante e fundamentada a sua argumentação quanto às temáticas da pós-modernidade. É inteiramente verificável, nas formulações pós-modernas, esse interesse exacerbado pela linguagem, cultura e discurso.

Jean-François Lyotard<sup>38</sup> poderia exemplificar essa análise da hiper-valorização da linguagem. Este autor, discutindo o estatuto de legitimidade da ciência moderna, acaba por criticá-la afirmando serem impossíveis as metanarrativas - sistematizações totalizadoras como as empreendidas por determinadas tendências teóricas da Modernidade. Para ele, tais tentativas pecam por serem racionalistas, deterministas e totalitárias. Toda e qualquer formulação científica não é mais do que um “jogo de linguagem”, ou seja, não é mais que um discurso que tenta convencer, mas auto-referente quanto ao seu conteúdo de verdade. Em outras palavras, não se trata de um discurso que tenha por referência o real enquanto estatuto de sua objetividade, mas sim a sua articulação interna. O real é impresentificável, pois caracteriza-se por sua fragmentação, pela sua efemeridade.

“O critério intrínseco do que é conhecimento e do que é, mais especificamente, conhecimento científico e do que não é acaba por desmoronar. A questão que se coloca agora não é mais a da verdade, critério fundamental da modernidade, mas o que na pós-modernidade Lyotard chamará de ‘performatividade’.

O que passa a movimentar as direções no campo do conhecimento não é mais que tipo de pesquisa poderá levar à verdade, a fatos verificáveis, mas sim que tipo de pesquisa vai funcionar melhor, isto é, que pesquisa levará a produzir mais pesquisas nas mesmas linhas e com isso aumentar o financiamento. O que passa a importar não é mais o conhecimento propriamente dito, mas sim a melhoria cada vez maior do desempenho e da produção operacional do sistema do conhecimento científico.” (Peixoto, 1998:31).

Em Lyotard vê-se, claramente, a importância dada à linguagem e ao discurso. Toda a ciência é, para ele, “jogo de linguagem” e performatividade sobre fragmentos da realidade.

Outros autores, embora também tratem da questão do “discurso”, dão uma ênfase maior à questão cultural na construção do conhecimento. Para eles, o *local* toma o lugar

---

<sup>38</sup> Tomamos por base a obra de Lyotard intitulada *O Pós-moderno*. Trata-se da edição brasileira, da José Olympio de 1993, de uma obra que na edição portuguesa recebeu o nome de *A Condição Pós-Moderna*.

do *universal* e, dessa forma, todo conhecimento com pretensões universalizantes é totalitário, pois não leva em conta a cultura local, a diferença, etc. Além disso, cada local interpreta de maneira distinta o mesmo fenômeno, o que leva, inegavelmente, a um relativismo epistemológico. Vejamos como Wood os caracteriza:

“Outros pós-modernistas, embora ainda insistam na importância do ‘discurso’, talvez não dêem à língua, em seu significado simples de palavras e fala, esse tipo de primazia. Mas, no mínimo, insistem na “construção social” do conhecimento. À primeira vista, essa insistência na construção social do conhecimento talvez pareça irrepreensível e mesmo convencional, e não menos para os marxistas, que sempre reconheceram que nenhum conhecimento humano nos chega sem mediação, que todo conhecimento é absorvido através da língua e da prática social. Os pós-modernistas, no entanto, parecem ter em mente algo mais extremo que essa proposição razoável. O exemplo mais vívido da epistemologia pós-modernista é sua concepção de conhecimento científico; às vezes, chegam a afirmar que a ciência ocidental – fundada sobre a convicção de que a natureza é regida por certas leis matemáticas, universais e imutáveis – é nada menos que uma manifestação de princípios imperialistas e opressivos sobre os quais se fundamenta a sociedade ocidental. Mas à exceção dessa alegação extremada, os pós-modernistas – quer deliberadamente, quer por simples confusão e descuido intelectual – têm o hábito de fundir as formas de conhecimento com seus objetos: é como se dissessem não apenas que, por exemplo, a ciência da física é um constructo histórico, que variou no tempo e em contextos sociais diferentes, mas que as próprias leis da natureza são ‘socialmente construídas’ e historicamente variáveis.” (Wood, 1999: 11-12)

Esse “culturalismo”, ou seja, a idéia de que cada cultura interpreta de maneira diferenciada um determinado conhecimento, que dá o nome de imperialismo à “ciência ocidental”, associado com a noção distorcida de “construção social” do conhecimento – como se o seu conteúdo variasse em cada formação social diferente nos diversos períodos históricos – gera um relativismo epistemológico.

Muito embora alguns pós-modernos possam reclamar ao serem chamados de relativistas, não há como negar que essa acaba sendo a consequência, na prática, de quem defende que o conhecimento humano é limitado por “línguas, culturas e interesses particulares” (Cf. Wood, 1999). Trata-se de uma consequência inevitável de seus pressupostos epistemológicos.

Mesmo que se possa considerar que algumas das formulações pós-modernas escapem do relativismo, não há como não negar que possuem um núcleo de ataque comum: o conhecimento totalizante.

“(…) Mas, no mínimo, o pós-modernismo implica uma rejeição categórica do conhecimento ‘totalizante’ e de valores ‘universalistas’ – incluindo as concepções

ocidentais de 'racionalidade', idéias gerais de igualdade (sejam elas liberais ou socialistas) e a concepção marxista de emancipação humana geral. Ao invés disso, os pós-modernistas enfatizam a 'diferença': identidades particulares, tais como sexo, raça, etnia, sexualidade; suas opressões e lutas distintas, particulares e variadas; e 'conhecimentos' particulares, incluindo mesmo ciências específicas de alguns grupos étnicos." (idem: 12)

Inclusive naqueles que se colocam numa posição de “um pós-modernismo de oposição”, tal “ataque” à totalidade é observável. Esse é o caso, por exemplo, de Boaventura de Sousa Santos.

Este autor, apesar de defender abertamente o socialismo – ele se afirma socialista – e de ser um militante de destaque no campo de esquerda, está inserido no que se pode chamar de intelectualidade pós-moderna. Na verdade, ele próprio assim se considera. Julga-se adepto de “um pós-modernismo de oposição”.

Mesmo nesse caso, em que temos um aberto defensor do socialismo, a totalidade não é resgatada. Não que ele teça críticas contundentes a essa categoria, mas parte do pressuposto do esgotamento do projeto da Modernidade, da fragmentação do real e da impossibilidade de uma apreensão de totalidade face ao real. Mas vejamos um pouco mais dos procedimentos do sociólogo português, quanto aos aspectos mencionados.

Para Sousa Santos, em linhas gerais, a Modernidade é um projeto sócio-cultural que se estruturou em torno de dois pilares: o da regulação e o da emancipação.<sup>39</sup>

O *pilar da regulação* seria constituído por três princípios organizadores: o Estado, a comunidade e o mercado. Já o *pilar da emancipação* seria constituído por três racionalidades distintas: a cognitivo-instrumental, a moral-prática e a estético-expressiva.

A partir dessa compreensão da Modernidade enquanto projeto sócio-cultural dividido nas dimensões mencionadas, Sousa Santos se dispõe a analisar o seu desenvolvimento em três períodos distintos do capitalismo, que ele nomeia da seguinte forma: o período liberal, o período do capitalismo organizado e o período do capitalismo desorganizado.

O primeiro deles cobriria todo o século XIX; o segundo se iniciaria no final do século XIX e duraria até algumas décadas após a 2<sup>a</sup> Guerra Mundial; e o terceiro iria da década de 1970 até os dias atuais.

---

<sup>39</sup> Esta breve síntese da elaboração de Sousa Santos sobre o projeto da modernidade, está baseada na obra do autor intitulada *Pela Mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade*, publicada em 1994 pela editora Afrontamento de Portugal.

Feita a periodização e anunciadas as suas categorias de análise, o autor tenta demonstrar, em cada período, quanto o projeto da Modernidade cumpriu em excesso e quanto foi deficitário naquilo que havia prometido.

Ao final de sua análise, Sousa Santos afirma que o déficit da Modernidade é insuperável pelo seu paradigma. Tal déficit refere-se, fundamentalmente, *ao pilar da emancipação*. As promessas de emancipação postas pela Modernidade não foram cumpridas, nem há possibilidade de se cumprirem pela sua lógica. Faz-se necessário abandonar o paradigma moderno de racionalidade, pois ele é, ao mesmo tempo, o próprio responsável por este déficit, assim como não reúne condições de saldá-lo.

Por outro lado, o projeto da Modernidade cumpriu em excesso algumas promessas. Na racionalidade cognitivo-instrumental houve um excesso de racionalização, que foi responsável, inclusive, pelo desenvolvimento da tecnologia científico-militar que ameaça de destruição o planeta.

Desdobrando esse ataque às racionalidades que compõem o *pilar da emancipação*, Sousa Santos acaba por atingir a totalidade. Retomemos uma passagem de seu livro que já foi citada anteriormente:

“(...) a idéia moderna da racionalidade global da vida social e pessoal acabou por se desintegrar numa miríade de mini-racionalidade ao serviço de uma irracionalidade global, inabarcável e incontrolável. É possível reinventar as mini-racionalidades da vida de modo a que elas deixem de ser partes de um todo e passem a ser totalidades presentes em múltiplas partes.” (Sousa Santos, 1994: p.91)

Se a realidade não pode ser apreendida como um todo, se o real caracteriza-se por ser efêmero, se a vida é fragmentada, indeterminada e ininteligível e o imediato tomou o lugar do mediato, a realidade é, de fato, irracional. Como aceita todos esses supostos, o pensamento pós-moderno é, de fato, uma nova forma de irracionalismo.

Evangelista, em seu livro *Crise do marxismo e irracionalismo pós-moderno* (1992), mostra-nos mais detalhadamente os aspectos irracionalistas da crítica pós-moderna. Para ele, o irracionalismo pós-moderno teria três características fundamentais:

1. A desreferencialização do real – o real deixa de ser a referência para a verdade. A realidade objetiva dá lugar à representação simbólica do real, deixando de ser o

fundamento ontológico de qualquer tipo de conhecimento. Os conceitos produzidos pela *atividade científica* são auto-referentes, não havendo verdade objetiva.

2. A dessubstancialização do sujeito – assim como a realidade, o sujeito histórico perde qualquer substrato ontológico. As identificações de classe – que fizeram Marx afirmar o proletariado como o sujeito histórico revolucionário – não são determinantes para a constituição do sujeito. Para os pós-modernos, há inúmeros sujeitos sociais que se pautam por racionalidades distintas. Em conseqüência, não é possível se falar de um sujeito histórico revolucionário, mas de sujeitos históricos que buscam seus interesses. Surgem novos sujeitos sociais embasados em *matrizes discursivas* que compõem o tónus social.

3. O descentramento do político – como a história humana não pode ser compreendida em sua totalidade, não podemos lidar com projeções futuras; assim, o cotidiano, ele mesmo absolutizado, toma lugar central nas preocupações humanas. *O imediato substitui o mediato*. A revolução, enquanto objetivo histórico de macrotransformações, é substituída pelas pequenas lutas *moleculares* e estas não possuem estratégias unificadas nem coordenação.

O irracionalismo pós-moderno, para Evangelista, poderia, então, ser resumido da seguinte forma:

“Se é impossível a descoberta de um sentido no processo histórico-social, que possa ser racionalmente apreendido, instaura-se o império da incognoscibilidade com a relativização de todo conhecimento, permitindo uma multiplicidade inesgotável de interpretações, todas válidas. A realidade teria como característica essencial o fragmentário, que impede qualquer possibilidade de síntese ou totalização, que apreenda o real.” (Evangelista, 1992: 31)

Por tudo que até aqui foi exposto, percebe-se que a discussão pós-modernidade/modernidade tem como um de seus eixos centrais a questão da totalidade, mais especificamente, da racionalidade totalizadora. A crítica pós-moderna ataca diretamente a totalidade e, conseqüentemente, a possibilidade de emancipação humana, pois se a realidade não pode mais ser compreendida como um todo, também não pode ser transformada em sua totalidade. Dessa forma, torna-se fracassada, à partida, qualquer perspectiva revolucionária.

Wood sintetizou, de maneira muito interessante, esse aspecto:

“(...) o fio principal que perpassa todos princípios pós-modernos é a ênfase na natureza fragmentada do mundo e do conhecimento humano. As implicações políticas de tudo isso são bem claras: o *self* humano é tão fluido e fragmentado (o ‘sujeito descentrado’) e nossas identidades, tão variáveis, incertas e frágeis que não pode haver base para a solidariedade e ação coletiva fundamentada em uma ‘identidade’ social comum (uma classe), em uma experiência comum, em interesses comuns.” (1999: 13)

Se o ataque à totalidade em geral já traz empecilhos para aqueles que pretendem a transformação radical da vida social, quando a crítica é dirigida à totalidade da maneira como a pensou Marx, os problemas são ainda maiores.

### **2.6.1. A crítica pós-moderna à Marx**

Como Marx é um pensador da Modernidade, uma série de críticas da pós-modernidade lhe são extensivas. Alguns dos pressupostos de Marx são criticados pelos pós-modernos, entre eles a idéia de que só mudamos aquilo que conhecemos; a crença na possibilidade da apreensão do real enquanto totalidade dialética; a confiança na existência da verdade referenciada no real, que é histórico porque movido pela práxis humana; a possibilidade de transformar o real enquanto totalidade; a existência de um sujeito histórico revolucionário portador dos interesses universais.

Alguns desses pressupostos, Marx herda-os da tradição moderna que o antecede e outros são por ele elaborados. Dessa forma, o ataque à Modernidade é, indiretamente, também, um ataque a Marx. Mas a pós-modernidade não irá atacá-lo apenas de maneira indireta. Algumas de suas críticas se farão diretamente a Marx ou ao marxismo (ver Sousa Santos e Lyotard, por exemplo).

Em linhas gerais, em seu ataque à Modernidade, os pós-modernos afirmam que a realidade começou a colocar problemas que escapavam do “olhar míope das correntes sociológicas”, levando a crer que havia necessidade de se elaborarem novos paradigmas que pudessem dar conta de uma análise mais rica da sociedade contemporânea. Dessa forma, o marxismo, assim como as outras teorias sociais que buscavam olhar as relações em sua totalidade, esgotou-se como modelo teórico, havendo a necessidade de uma nova elaboração sobre o social.

Nas ocasiões em que a crítica à Marx é feita de maneira indireta, os autores pós-modernos reconhecem a importância que Marx teve, em alguns aspectos, antes de atacá-lo. Reconhecem que ele estabeleceu um lugar para a teoria como um instrumento revolucionário, o que fez do marxismo *a linguagem dos mais significativos movimentos de contestação à ordem capitalista*; que tornou compreensível uma série de acontecimentos decisivos da história da humanidade, principalmente a gênese e o desenvolvimento da ordem burguesa; e que possibilitou à classe operária colocar-se como elemento central nas lutas anti-capitalismo; mas, apesar de todos os movimentos engendrados com apoio nas teorias de Marx, afirmam seus críticos que estas se equivocaram e:

“o equívoco elementar do marxismo, segundo seus críticos, foi considerar a lógica que articulava esses acontecimentos históricos limitados, como a ‘dimensão ontológica’ de toda sociedade burguesa. Assim, foi a generalização indevida de resultados de uma fecunda reflexão, quando circunscrita a determinados acontecimentos históricos, que teriam levado o marxismo a formulações ‘racionalistas’ e ‘deterministas’ sobre o processo histórico-social. Isso porque Marx viveu uma época em que as idéias e concepções, provenientes da razão iluminista, exerciam grande influência. As transformações histórico-sociais eram, então, consideradas como indicativas do triunfo da razão e do progresso.” (Evangelista, 1992: p.14)

Como se vê, a crítica foca-se na perspectiva ontológica da formulação marxiana. A partir dela, acusa-se Marx de determinista. Há, por trás, uma lógica de que toda e qualquer imposição ontológica é uma imposição metafísica.

“A teoria marxista estaria comprometida com esse modo de pensar, típico dos séculos XVIII e XIX, contendo elementos ‘racionalistas’ e ‘deterministas’. O que levará a uma interpretação determinista da história, onde a consciência e a vontade política não passam de epifenômenos de um ser social, que seria animado por uma teleologia” (Evangelista, 1992: p.14).

A realidade, para os pós-modernos, é fragmentada e, portanto, pensar um movimento histórico teleologicamente conduzido é impossível. Para os pós-modernos, este foi o grande erro de Marx: julgar que a oposição classista entre burguesia e proletariado conduziria a um movimento histórico necessário de superação da ordem burguesa, no qual o proletariado teria protagonismo central. A realidade desmentiu tal previsão, pois, segundo os pós-modernos, por um lado, o movimento operário passou, gradativamente, de uma plataforma revolucionária para uma reformista, ao contrário do que previa Marx. E, mais que isso, o movimento socialista

revolucionário redundou na crise do chamado *socialismo real* e na mudança do foco de ação dos partidos operários no ocidente, que substituíram as lutas revolucionárias pelas lutas institucionais por meio da democracia representativa. Por outro lado, surgem, a partir da década de 1960, movimentos sociais que passaram a crescer em importância, questionando, assim, a centralidade do movimento operário como sujeito histórico revolucionário. São os movimentos feminista, pacifista, gay, ecológico, entre outros. Tais movimentos irão questionar a sociedade como um todo, inclusive os sindicatos e partidos operários. Surgem, então, “novos sujeitos sociais”.

Como a sociedade, enquanto totalidade, não pode ser mais compreendida e nem transformada, o espaço de contestação é o cotidiano e suas relações opressoras:

“O cotidiano passou a ser descoberto ‘enquanto espaço de reprodução da dominação ou de resistência contra ela’, produzindo-se a ‘politização do social’ e o ‘estilhaçamento da política’. (...) A estratégia de ‘tomada de poder’ caducou e deu lugar à ‘contestação imediata e cotidiana de cada relação de dominação’” (Evangelista, 1992: p.16).

A crise do marxismo seria ao mesmo tempo, política e teórica. Política porque se põe em xeque a realização do socialismo como missão histórica do proletariado, ou seja, questiona-se o *sujeito histórico da revolução*. E teórica porque a dinâmica do desenvolvimento social teria se tornado *impermeável às suas categorias explicativas*.

Vimos, até agora, que a crítica pós-moderna desconsidera a história: mais especificamente a sua própria história (trata-se de um movimento que é fruto das transformações societárias ocorridas a partir de meados dos anos 70); que estrutura as suas formulações em torno das temáticas da linguagem, do “discurso” e da cultura; que acaba por desenvolver um “relativismo epistemológico”; que há teorias pós-modernas, mas que estas (mesmo as que se auto-intitulam “pós-modernismo de oposição”) têm uma característica unificadora: a crítica à totalidade; que, ao infirmarem a totalidade, acabam por infirmar, também, a revolução; que todas acabam por “cair” no irracionalismo; e que Marx termina muito atingido pelo conjunto das proposições pós-modernas, tanto direta quanto indiretamente.

Para poder responder, adequadamente, à crítica pós-moderna, vamos nos deter em fundamentar certa interpretação da obra marxiana que, partindo da categoria trabalho e, tendo-a como central, articula-a com outra categoria fundamental do pensamento marxiano, a categoria totalidade. Essa articulação entre trabalho e totalidade permitirá demonstrar a falácia da

crítica pós-moderna à Marx. Tal interpretação é aquela que vem sustentando a nossa compreensão de Marx: a interpretação lukacsiana.

Depois de recuperada, sucintamente, essa interpretação, enfim, faremos uma síntese final dessa empreitada contra a crítica pós-moderna.

## 2.7. A impositação ontológica a recuperação da categoria totalidade em Marx

“O Reino da categoria da totalidade é o portador do princípio revolucionário da ciência” (Lukács)

Para evitar repetições desnecessárias, remetemos o leitor ao capítulo 1 do presente trabalho, no qual demonstramos o momento em que Marx chega à categoria totalidade e como, no desenvolvimento ulterior de seu pensamento, carrega-a de determinações (embora já sinalizada, em 1845/46, na *Ideologia Alemã*, a categoria totalidade aparece com força maior em 1847/48, na *Miséria da Filosofia*, e é re-trabalhada, pelo autor, na *Introdução de 1857*).

Supondo, então, essa apropriação anterior, cuidaremos aqui, muito mais de demonstrar a arguta percepção de Lukács quanto a centralidade dessa categoria, principalmente porque as suas primeiras defesas a ela foram elaboradas em sua obra de 1923, época em que ainda não havia sido disponibilizado para a sua leitura os importantes apontamentos metodológicos contidos na *Introdução de 1857*.

Vimos, então, que a crítica pós-moderna focaliza centralmente a categoria totalidade. Afirmando que a realidade é fragmentária, tal crítica insiste na impossibilidade de sua compreensão enquanto totalidade, atacando, de forma geral, a todas as teorias que têm a totalidade como uma categoria fundamental e, de forma particular, a Marx.

Além da crítica à análise de totalidade empreendida por Marx, acusam-no de determinismo econômico. Aliás, tem sido uma tendência quase geral no debate teórico – seja por parte de alguns marxistas (empobrecidos teoricamente), seja por parte de seus críticos abertos – a de interpretar que na obra marxiana sobre a história os motivos econômicos operam um reducionismo em relação ao conjunto da vida social.

Lukács, desde cedo preocupado com a renovação do marxismo, afirma, em *História e Consciência de Classe* (1923), que é o ponto de vista da totalidade que distingue Marx da ciência burguesa.

“É o ponto de vista da totalidade e não a predominância das causas econômicas na explicação da história que distingue de forma decisiva o marxismo da ciência burguesa. A categoria da totalidade, a dominação do todo sobre as partes, que é determinante e se exerce em todos os domínios, constituem a essência do método que Marx tomou de Hegel e que transformou de maneira original para dele fazer o fundamento de uma ciência inteiramente nova.” (Lukács, 1989: 41)

Essa transformação original empreendida por Marx, no método de Hegel tem sido entendida pelos analistas, quase exclusivamente, como a inversão materialista da dialética hegeliana. Tais analistas julgam que essa inversão materialista da dialética hegeliana faz da teoria marxiana a expressão revolucionária do proletariado. Lukács, porém, não concorda inteiramente com essa argumentação: para ele, o que confere o caráter revolucionário à formulação marxiana é a sua preocupação com o conhecimento da sociedade como totalidade. É, inclusive, aquilo que recupera da obra de Hegel – a perspectiva da totalidade – que faz com que a mencionada inversão seja um princípio revolucionário:

“Esse caráter revolucionário da dialética hegeliana – sem prejuízo de todos os conteúdos conservadores em Hegel – tinha sido reconhecido muitas vezes antes de Marx, sem que a partir deste conhecimento se tivesse podido desenvolver uma ciência revolucionária. Só em Marx a dialética hegeliana se tornou, segundo a expressão de Herzen, uma ‘álgebra da revolução’. Mas não se tornou tal simplesmente pela inversão materialista. Muito pelo contrário, o princípio revolucionário da dialética hegeliana só pôde manifestar-se nesta e por esta inversão porque se salvaguardou a essência do método, isto é, o ponto de vista da totalidade, o encarar de todos os fenômenos parciais como momentos do todo, do processo dialético, que se toma como unidade do pensamento e da história. O método dialético em Marx tem por objectivo o conhecimento da sociedade como totalidade.” (Lukács, 1989: 40-41, *grifos nossos*)

Há, em Marx, uma clara preocupação em apreender a sociedade enquanto totalidade dialética, mais especificamente, em apreender a totalidade dialética concreta que é a sociedade burguesa; no entanto o ponto de vista da totalidade não se restringe, apenas, à apreensão da realidade objetiva (como objeto do conhecimento), ele foca, também, o sujeito. Em outras palavras, apreender a realidade objetual como totalidade implica, também, encarar o sujeito como uma totalidade. Na sociedade moderna, as classes sociais são representativas dessa totalidade subjetiva.

“Para o marxismo não há, pois, em última análise, ciência jurídica, economia política, história, etc, autônomas; há somente uma ciência, histórica e dialética, única e unitária, do desenvolvimento da sociedade como totalidade. No entanto, o ponto de vista da totalidade não determina apenas o objecto do conhecimento, determina-lhe também o sujeito. A ciência burguesa – de forma consciente ou inconsciente, ingênua ou sublimada – considera sempre os fenômenos sociais do ponto de vista do indivíduo. E o ponto de vista do indivíduo não pode conduzir a nenhuma totalidade, quando muito, pode levar a aspectos dum domínio parcial, na maior parte das vezes a algo de apenas fragmentar: a ‘factos’ sem ligação entre si ou a leis parciais abstractas. A totalidade não pode ser encarada a menos que o sujeito que a encarar seja ele próprio uma totalidade; se, portanto, para pensar a si mesmo, for obrigado a pensar o objecto como totalidade. Este ponto de vista da

totalidade como sujeito só as classes o representam na sociedade moderna.” (Lukács, 1989: 42, *grifos nossos*)

Essas observações do filósofo húngaro, que estão postas nas passagens transcritas, são extremamente atuais em seu conteúdo. Em primeiro lugar, por demonstrarem a insensatez das afirmações de que Marx opera um determinismo econômico; em segundo lugar, por resgatarem a importância da totalidade na perspectiva revolucionária marxiana; e, por fim, por demonstrarem que o ponto de vista individual nos leva a uma apreensão fragmentária da realidade.

Muito embora tenhamos afirmado ser a perspectiva da totalidade e não as causas econômicas que confere a especificidade revolucionária às formulações marxianas, isso não infirma a relevância do momento econômico – entendido como a produção material da vida social – nesta totalidade; ou seja: trata-se, para Marx, de uma totalidade articulada, na qual, a produção material da vida social constitui-se no momento ontológico determinante:

“No marxismo, a sociedade é pensada como uma totalidade na qual, de certo modo, destaca-se o momento econômico; este é entendido como a articulação dos processos de dominação da natureza como os modos de relacionamento entre os homens para implementar essa dominação, ou seja, as relações de produção, nas quais se estruturam a divisão do trabalho e, conseqüentemente, a das classes sociais. Então, a totalidade proposta pelo marxismo é uma totalidade **hierarquizada**<sup>40</sup>, com momentos relativamente autônomos, que não têm necessariamente o mesmo peso no interior da totalidade.” (Coutinho, 1990, p.22 – *negrito nosso*)

Marx, em sua teoria social, ocupa-se da apreensão do ser social na ordem burguesa, ou, em outras palavras, da produção material da vida social. Poderíamos, ainda, afirmar isso de outra forma: interessa a Marx compreender o que é o ser social na ordem burguesa. A resposta a essa questão, de acordo com Lukács, deu-nos, ao mesmo tempo, uma teoria do ser social na ordem burguesa e uma teoria do ser social em geral.

Essa compreensão do ser social em seus aspectos gerais apreende a sociedade como uma totalidade que está em constante movimento. São os seres humanos quem movimentam essa realidade por meio de seu traço distintivo: o trabalho.

---

<sup>40</sup> A utilização, pelo autor, do termo hierarquizada não contradita a passagem que “convoca” a citação, pois a elaboração de Carlos Nelson, nesse parágrafo, demonstra o entendimento da totalidade articulada e seu momento ontológico determinante.

O trabalho é entendido por Marx como toda transformação intencional do homem sobre a natureza. Por meio desse processo, portanto, o homem transforma (movimenta) a realidade, mas também sai transformado.

Na ordem burguesa, essa especificidade humana – o trabalho – realiza-se como alienação, e os frutos desse trabalho humano alienado serão mercadorias que “tomarão” a vida das pessoas. Tal especificidade representa uma determinada forma de ser da qual a alienação e a reificação são dados constitutivos. Tais especificidades só poderão ser superadas com a superação da ordem burguesa como um todo, pois se tratam de determinações desse ser social específico, determinado, que é o modo de produção material da vida social no qual tem vigência o capital.

Embora estejamos imbuídos de evitar as repetições, com o objetivo de se sustentar, ainda mais, a defesa de Lukács à categoria totalidade, bem como a sua refutação ao determinismo econômico – relembrando o entendimento do homem como um ser social –, relembremos algumas temáticas já desenvolvidas no presente estudo (capítulo 1).

Na *Introdução à crítica da Economia Política (1857/58)*, argumentou Marx que o objeto daquele estudo por ele empreendido, era a **produção material**. Fazendo uma crítica às formulações de Smith e Ricardo, afirma, logo no início do texto, que a produção material deve ser o ponto de partida:

“Indivíduos produzindo em sociedade, portanto a produção dos indivíduos determinada socialmente, é por certo o ponto de partida. O caçador e o pescador, individuais e isolados, de que partem Smith e Ricardo, pertencem às pobres ficções das robinsonadas do século XVIII.” (Marx, 1982a: 3)

Como se percebe, Marx entende o indivíduo como um ser social e, de início, já se contrapõe às formulações que pensam os indivíduos como anteriores à sociedade (os contratualistas, por exemplo). Pode-se, também, inferir, dessa passagem, que tal sociabilidade tem a produção material da vida como elemento fundamental.

O homem, em verdade, é um ser social *por natureza*, mas a identificação de sua especificidade, historicamente, foi um longo e difícil processo. Nas organizações sociais anteriores à ordem burguesa, tendo em vista o baixo nível de desenvolvimento das forças produtivas e o grau inferior de complexidade das relações sociais, tal compreensão era obstaculizada, na medida em que o indivíduo se reconhecia pertencente a uma tribo ou comunidade, sob um viés religioso. A complexificação das relações sociais, com o advento do

capitalismo, ao mesmo tempo em que deu as condições objetivas para a superação dessas interpretações religiosas, fez com que surgissem teorias naturalistas do homem; Assim, a especificidade dessa forma de organização social, muitas vezes, conduz a uma compreensão de que os indivíduos são anteriores à sociedade. Muitas foram as interpretações de que a sociedade nada mais é que o ajuntamento de indivíduos que se relacionam por contratos estabelecidos entre eles. E o modo de produção material da vida social fez com que os indivíduos se percebessem separados e em oposição à sociedade, mas, de toda forma, durante certo tempo, tratou-se de um avanço a percepção e que eram indivíduos (e não criaturas destinadas pela vontade de Deus).

Analisando o desenvolvimento histórico da sociedade, na **Introdução**, Marx esclarece, limpidamente, que o homem é um ser social:

“Quanto mais se recua na História, mais dependente aparece o indivíduo, e portanto, também o indivíduo produtor, e mais amplo é o conjunto a que pertence. De início, este aparece de um modo ainda muito natural, numa família e numa tribo, que é a família ampliada; mais tarde, nas diversas formas de comunidade resultantes do antagonismo e da fusão das tribos. Só no século XVIII, na ‘sociedade burguesa’, as diversas formas do conjunto social passaram a apresentar-se ao indivíduo como simples meio de realizar seus fins privados, como necessidade exterior. Todavia, a época que produz este ponto de vista, o do indivíduo isolado, é precisamente aquela na qual as relações sociais (e, desse ponto de vista, gerais) alcançaram o mais alto grau de desenvolvimento. O homem é no sentido mais literal um *zoon politikon*, não só animal social, mas animal que só pode isolar-se em sociedade. A produção do indivíduo isolado fora da sociedade – uma raridade, que pode muito bem acontecer a um homem civilizado transportado por acaso para um lugar selvagem, mas levando consigo já, dinamicamente, as forças da sociedade – é uma coisa tão absurda como o desenvolvimento da linguagem sem indivíduos que vivam juntos e falem entre si.” (Marx, 1982a: 4)

Marx comprovar a inconsistência da tese de que a sociedade é um conglomerado de indivíduos e, na passagem acima, explicita que até o isolamento individual – uma possibilidade rara, mas exequível – é um ato social.

O reconhecimento do indivíduo como um ser social, que tem como dado fundamental desta sociabilidade a produção material, não nos deve conduzir a uma interpretação de que este é apenas uma reprodução do que a sociedade fez dele. Vale lembrar, aqui, *O 18 Brumário*: “Os homens fazem a sua própria história, mas sob circunstâncias que não são da sua escolha”. Há uma relação de mútua determinação entre indivíduo e sociedade. Afirmar o homem como um ser social é entendê-lo como produto e produtor da sociedade.

### 2.7.1. Marx e a interpretação de Lukács: uma nova ontologia

Nossa recuperação da trajetória constitutiva do pensamento marxiano objetivou demonstrar que a obra de Marx é uma teoria social que tem um objeto determinado: a ordem burguesa. Essa maneira de compreender a obra marxiana tem por inspiração a interpretação lukacsiana do pensamento de Marx. Para Lukács, foi essa a rica herança que nos deixou Marx e, para que ela tenha força, faz-se necessário livrá-la de suas distorções (principalmente, aquelas oriundas da II Internacional).

Essa teoria do ser social da ordem burguesa é, na concepção de Lukács – com a qual concordamos – uma nova ontologia: **a ontologia do ser social**. Foi Lukács quem recuperou a impostação ontológica de Marx.

Embora, em toda a sua trajetória, seus escritos apontassem para esse tipo de interpretação da obra marxiana, tal recuperação será desenvolvida, fundamentalmente, em suas obras derradeiras: a *Estética e A ontologia do ser social*.

Como o trato com a ontologia de Lukács exigiria: por um lado, um sujeito investigador suficientemente enriquecido para operá-la e esse não o nosso caso; e, por outro lado, uma densa elaboração que escaparia aos limites do presente estudo; faremos tão-somente alguns apontamentos sobre ela.

Julgamos que, no desenvolvimento de nossa análise, tenhamos demonstrado que a preocupação fundamental de Marx é com o homem. Esse homem é entendido como um ser social, como um conjunto de relações sociais e, como a perspectiva de Marx é materialista, entendê-lo demanda entender a sociedade como um todo.

A teoria marxiana é, então, a teoria que expressa a gênese, o desenvolvimento, as crises e as possíveis superações da ordem burguesa. E por que são necessárias essas superações? Porque, na ordem burguesa, o ser social, em decorrência da alienação do trabalho e da reificação, não é um ser emancipado. O objetivo de Marx, ao compreender, e socializar essa compreensão da ordem burguesa, nada mais é do que oferecer “ferramentas” aos homens a fim de que possam se emancipar, ou em outras palavras, o autor objetiva a **emancipação humana**. Claro que esse objetivo, que justifica a sua elaboração teórica, está fundado num princípio iluminista: só é possível transformar-se aquilo que conhecemos.

Baseado na idéia de que o homem é um ser social, Marx empenha-se em entender o que vem a ser esse ser social na ordem burguesa. Assim, o autor acaba por nos ofertar, segundo Lukács, uma teoria do ser social: uma **ontologia do ser social**.

Embora Marx pouco tenha utilizado o termo “ontologia” em sua análise, há uma teoria do ser em sua obra, uma ontologia. Claro que não se trata de uma ontologia metafísica, idealista, a-histórica. É justamente o que Lukács denominou de **Ontologia do ser social**, ou seja, a essência do ser humano está no fato dele se caracterizar como um ser social – em processo e auto-construção.

As relações de propriedade fazem com que não nos percebamos como seres sociais. Fazem com que nós nos alienemos. Nos *Manuscritos de 1844*, Marx já identificava isso, ao mesmo tempo, que tornava clara a sua compreensão sobre o homem como um ser social.

Vejamos, mais uma vez, uma belíssima passagem dos *Manuscritos de 1844*, na qual Marx identifica que a alienação humana se deve ao tipo de sociedade em que vivemos, a qual tem a propriedade privada como elemento fundamental; Assim a superação da alienação só é possível com a superação da propriedade privada:

“A propriedade privada tornou-nos tão estúpidos e unilaterais que um objeto só é nosso quando o temos, quando existe para nós como capital ou quando é imediatamente possuído, comido, bebido, vestido, habitado, em resumo, utilizado por nós. (...)

Em lugar de todos os sentidos físicos e espirituais apareceu assim a simples alienação de todos esses sentidos, o sentido do ter. (...)

A superação da propriedade privada é por isso a emancipação total de todos os sentidos e qualidades humanos; mas é precisamente esta emancipação, porque todos os sentidos e qualidades se fizeram humanos, tanto objetiva como subjetivamente. O olho se fez um olho humano, assim como seu objeto se tornou um objeto social, humano, vindo do homem para o homem. Os sentidos fizeram-se assim imediatamente teóricos em sua prática. Relacionam-se com a coisa por amor da coisa, mas a coisa mesma é uma relação humana e objetiva para si e para o homem e inversamente. Carecimento e gozo perderam com isso a natureza egoísta e a natureza perdeu sua mera utilidade, ao converter-se a utilidade em utilidade humana. Igualmente os sentidos e o gozo dos outros homens converteram-se em minha própria apropriação. Além destes órgãos imediatos constituem-se assim órgãos sociais, na forma da sociedade; assim, por exemplo, a atividade imediatamente na sociedade com outros, etc., converte-se em um órgão de minha exteriorização de vida e um modo de apropriação da vida humana. (Marx, 1974: 17)

Ele, aqui, já trata da alienação, associando-a com a propriedade privada e anunciando que uma nova forma de ser para o homem, que seja realmente humana, somente será possível com a superação da propriedade privada. Em outra passagem belíssima, Marx continua a

demonstrar o que a alienação (sempre como consequência da propriedade privada) acaba por fazer com os seres humanos:

*“A formação dos cinco sentidos é um trabalho de toda história universal até os nossos dias. O sentido que é prisioneiro da grosseira necessidade prática tem apenas um sentido limitado. Para o homem que morre de fome não existe nenhuma forma humana de comida, mas apenas seu modo de existência abstrato de comida; esta bem poderia apresentar-se na sua forma mais grosseira, e seria impossível dizer então em que se distingue esta atividade para alimentar-se da atividade animal para alimentar-se. O homem necessitado, carregado de preocupações, não tem senso para o mais belo espetáculo. O comerciante de minerais não vê senão seu valor comercial, e não sua beleza ou a natureza peculiar do mineral; não tem senso mineralógico. A objetivação da essência humana, tanto no aspecto teórico como no aspecto prático, é, pois, necessária, tanto para tornar humano o sentido do homem, como para criar o sentido humano correspondente à riqueza plena da essência humana e natural.”(Marx, 1974: 18)*

Há, nesta passagem, uma clara demonstração da criação do homem pelo homem, de suas possibilidades de desenvolvimento enquanto ser e de como o capitalismo impede esse pleno desenvolvimento. É interessante assinalar como essa passagem está muito relacionada com o conceito de alienação com o qual trabalha Lukács (como veremos mais adiante). Não é de se estranhar, portanto, a referência que o próprio Lukács faz da leitura dos *Manuscritos* e a influência em sua obra.

Prossegue Marx demonstrando o que vem a ser o ser social na ordem burguesa e, analisando a Economia Política, afirma:

*“A auto-renúncia, a renúncia à vida e a todo o carecimento humano é seu dogma fundamental [da Economia Política]. Quanto menos comas e bebas, quanto menos livros compres, quanto menos vás ao teatro, ao baile, à taverna, quanto menos penses, ames, teorizes, cantes, pintes, esgrimes, etc., tanto mais poupas, tanto maior se torna o teu tesouro, que nem traças nem poeiras devoram, o teu capital. Quanto menos és, quanto menos exteriorizas tua vida, tanto mais tens, tanto maior é a tua vida alienada e tanto mais armazenas de tua essência alienada. (...) O trabalhador só deve ter o suficiente para querer e só deve querer viver para ter. (...) E não debes poupar somente teus sentidos imediatos, como comer, etc., mas também a participação em interesses gerais (compaixão, confiança, etc.); tudo isso debes poupar se quiseres ser econômico e não quiseres morrer de ilusões.” (Marx, 1974: 24-25)*

Na análise da forma de ser do homem na ordem burguesa, consignada nos *Manuscritos*, já há, inclusive, uma antecipação da teoria do fetichismo que terá o seu pleno desenvolvimento em *O Capital*. Ao tratar do dinheiro (de maneira, inclusive, abstrata), nos

*Manuscritos*, Marx já nos dá pistas da inversão que ocorre, na ordem burguesa, entre os homens e as coisas:

“O dinheiro, enquanto possui a propriedade de comprar tudo, enquanto possui a propriedade de apropriar-se de todos os objetos, é, pois, o objeto por excelência. A universalidade de sua qualidade é a onipotência de sua essência; ele vale, pois, como ser onipotente (...). O dinheiro é o proxeneta entre a necessidade e o objeto, entre a vida e os meios do homem.

(...) Aquilo que mediante o dinheiro é para mim, o que posso pagar, isto é, o que o dinheiro pode comprar, isso sou eu, o possuidor do próprio dinheiro. Minha força é tão grande quanto a força do dinheiro. (...) O que eu sou e o que eu posso não são determinados de modo algum por minha individualidade. Sou feio mas posso comprar a mais bela mulher. Portanto, não sou feio, pois o efeito da feiúra, sua força afugentadora, é aniquilado pelo dinheiro. (...) Sou um homem mau, sem honra, sem caráter e sem espírito, mas o dinheiro é honrado e, portanto, também o seu possuidor. O dinheiro é o bem supremo, logo, é bom o seu possuidor; o dinheiro poupa-me além disso o trabalho de ser desonesto, logo, presume-se que sou honesto; sou estúpido, mas o dinheiro é o espírito real de todas as coisas, como poderia seu possuidor ser um estúpido? Além disso, seu possuidor pode comprar as pessoas inteligentes e quem tem o poder sobre os inteligentes não é mais inteligente do que o inteligente? Eu que mediante o dinheiro posso tudo a que o coração humano aspira, não possuo todas as capacidades humanas? Não transforma meu dinheiro, então, todas as minhas incapacidades em seu contrário?” (Marx, 1974: 36)

No entanto, apesar de identificar o ser social, no capitalismo, como um ser que tem a sua “essência” alienada, Marx julga ser possível uma outra forma de ser, ou em outras palavras, Marx não considera que a maneira de ser na ordem burguesa seja imutável. Na verdade, pensa ele, o ser social só se encontra dessa forma em virtude da propriedade privada, que é a base das relações sociais burguesas. Para se superar essa forma de ser, portanto, há que se superar a propriedade privada e, numa passagem de rara beleza, dá-nos indicações de como seria o ser social numa sociedade em que as relações fossem, de fato, humanas:

“Se se pressupõe o homem como homem e sua relação com o mundo como uma relação humana, só se pode trocar amor por amor, confiança por confiança, etc. Se se quiser gozar da arte deve-se ser um homem artisticamente educado; se se quiser exercer influência sobre outro homem, deve-se ser um homem que atue sobre os outros de modo realmente estimulante e incitante. Cada uma das relações com o homem – e com a natureza – deve ser uma exteriorização determinada da vida individual efetiva que se corresponda com o objeto da vontade. Se amas sem despertar amor, isto é, se teu amor, enquanto amor, não produz amor recíproco, se mediante tua exteriorização de vida como homem amante não te convertes em homem amado, teu amor é impotente, uma desgraça.” (Marx, 1974: 38)

Parece, então, ser procedente a interpretação lukasiana de Marx, pois, já na elaboração marxiana juvenil, aparece uma impositação ontológica. É claro que tal impositação, no

decorrer da maturação de suas elaborações, será refinada, mas já temos, aqui, “anunciada” a pretensão do autor.

Infelizmente, a recepção da obra de Marx, em contextos históricos determinados, também contribuiu para que essa interpretação de cariz ontológico das formulações marxianas fosse posta de lado (o caso do período stalinista na URSS é, nesse sentido, emblemático).

Assim, na tradição marxista, principalmente com o intuito de “salvar” o marxismo da vulgarização stalinista e de combater as tendências neopositivistas de sua época, Lukács é o autor que recupera essa dimensão da obra de Marx, tanto em seu vigor de apreensão totalizante da realidade, quanto em seus fundamentos teórico-metodológicos.

Analisando a trajetória de Lukács, Sergio Lessa aponta para esse caráter distintivo de sua produção teórica da maturidade:

“o que particulariza a leitura lukacsiana de Marx é a sua proposta de tomá-lo como o fundador de uma nova concepção ontológica do mundo dos homens. Tanto os que, de algum modo, se identificam com esta leitura, como aqueles que a consideram um equívoco, coincidem em um aspecto: ainda que a evolução teórica do pensador húngaro o tenha conduzido por fase bastante diferenciadas, o referencial ontológico de suas últimas obras é decisivo para a avaliação do conjunto de sua obra.” (Lessa, 2000: 159)

A preocupação de Lukács em tratar da ontologia se deveu muito às suas observações em relação ao capitalismo tardio. Tal estágio do capitalismo determinava uma vida submetida, mais do que nunca, à racionalização formal que, por consequência, submetia cada vez mais os indivíduos a uma sociabilidade manipulada.

“Esse sistema de manipulação, gerado inicialmente no nível da economia, teria se generalizado depois para as esferas da cultura, da ideologia e da política. Segundo ele [Lukács], esse sistema encontraria sua expressão teórica nas correntes neopositivistas: apesar de sua grande diversidade, essas correntes se identificariam numa batalha aberta contra a ontologia, contra a análise dos movimentos essenciais da realidade, em favor de um esclarecimento formalista e logicista da racionalidade humana (entendida, ademais, como técnica formal para manipular dados fetichizados e fragmentados). Com isso, a análise ontológica do real – cujos modelos supremos estariam, para Lukács, nas obras de Aristóteles, Hegel e Marx – teria sido substituída pela elucidação epistemológica dos ‘discursos’.” (Coutinho, 1996:17)

Lukács estava, então, preocupado com o crescimento das correntes neopositivistas da filosofia burguesa, e a retomada da ontologia é uma tentativa de lutar

ideologicamente contra essas correntes. Inclusive, a própria escolha do termo “ontologia” parece ser uma tentativa de lutar contra o epistemologismo das correntes neopositivistas.

Seu intento intelectual, que já aparece na construção da sua *Estética*, estará explicitamente consignado na *Ontologia do Ser Social*, e de imediato receberá críticas duríssimas. Nicolas Tertulian, em *Uma apresentação à ontologia do ser social de Lukács*, relata que à medida que elaborava a obra, Lukács foi submetendo-a a análise de seus discípulos (entre os quais estava Agnes Heller). Sua obra não é publicada em vida; porém, mesmo antes de sua publicação e com Lukács já morto, esse grupo de ex-discípulos (a Escola de Budapeste) publica as críticas que haviam elaborado e enviado para o autor. O interessante é que, apesar de conhecer as críticas que, posteriormente, foram publicadas, Lukács escreveu um *Prolegômeno à Ontologia* (conhecido como a pequena Ontologia) em que não altera em nada seu conteúdo substancial, ou seja, parece não ter concordado com as críticas efetuadas.

Uma das críticas que a obra recebe é a de ser anacrônica, na medida em que a evolução da filosofia, desde a Idade Média, foi se dando no sentido de um afastamento da ontologia, pois esta consistia em fixar a-historicamente aspectos do ser como se fossem aspectos essenciais.

Com certeza, no que se refere a isso, a obra de Lukács não foi corretamente entendida; argumenta Lessa:

“Se Lukács estiver correto, nem a ontologia tem como única possibilidade o horizonte metafísico tradicional, nem, por outro lado, é possível a constituição de qualquer concepção de mundo autenticamente revolucionária sem que resolvamos algumas das questões ontológicas mais tradicionais, entre elas e acima de tudo, a questão da essência humana.” (Lessa, 2000: 159-160)

É essa a perspectiva de Lukács nessa leitura peculiar da obra de Marx: compreender a essência humana na ordem burguesa, não como uma essência dada, acabada, mas como um processo histórico passível de ser radicalmente transformado. No entanto, ao fazer essa interpretação, Lukács acaba por nos demonstrar que, ao compreender o ser social na ordem burguesa, Marx, também, acaba por construir uma teoria do ser social em geral, teoria esta que está fundada na protoforma da práxis social: o trabalho.

A ontologia lukacsiana supõe que é nessa categoria que se podem identificar os aspectos essenciais do ser social tanto na ordem burguesa quanto em seus aspectos gerais.

"Citando diretamente Marx, Lukács argumenta que três são os momentos decisivos da categoria trabalho: a objetivação, a exteriorização (Entäusserung) e a alienação (Entfremdung). A objetivação é o complexo de atos que transforma a prévia ideação, a finalidade previamente construída em consciência, em um produto objetivo. Pela objetivação, o que era apenas uma idéia se consubstancia em um novo objeto, anteriormente inexistente, o qual possui uma história própria. Se em alguma medida o novo objeto continua submetido aos desejos do seu criador (este pode quase sempre, por exemplo, destruir aquilo que construiu), não raramente gera conseqüências muito distintas daquelas finalidades presentes na sua construção." (Lessa, 1996: p.10)

**A objetivação** é o que articula a teleologia com a construção de um novo ente. Tanto esse novo ente como a idéia abstrata que o originou são momentos singulares, ou seja, que jamais se repetirão. E esse novo ente é ontologicamente distinto da consciência que o concebeu, já que nunca é realizado tal qual havia sido concebido.

Nesse processo, o indivíduo também se transforma, pois, por um lado, desenvolve novas habilidades e, por outro lado, para poder vencer a resistência imposta pela natureza a ser transformada, é necessário que conheça os nexos causais da natureza que pretende transformar. Não há dúvidas, portanto, de que, nesse processo, mudam a natureza e o indivíduo. Dessa maneira, a produção de um objeto não é apenas uma transformação da realidade, uma objetivação, mas é também uma **exteriorização** do sujeito que trabalha. O sujeito se consolida nas coisas que faz, porém essas coisas não são a identificação imediata do sujeito, já que, no processo, ambos se transformam e de tal maneira que temos um processo ininterrupto.

A exteriorização desse indivíduo é, ao mesmo tempo, a exteriorização dos patamares da individualidade social, é representativa do nível de desenvolvimento da humanidade como um todo.

"Esse complexo objetivação-exteriorização é o solo genético do ser social enquanto uma esfera ontológica distinta da natureza. A distinção fundamental entre a sociedade e a natureza, já dizia Vico, está em que o mundo dos homens é um construto humano, enquanto a natureza não o é. Os objetos construídos pelo trabalho apenas poderiam surgir enquanto objetivações de finalidades ideais; eles incorporam determinações que emergem do fato de terem um pôr teleológico em sua gênese. Um machado é muito mais do que mera pedra e madeira: é a pedra e a madeira organizadas numa determinada forma que apenas poderia surgir por uma transformação teleologicamente orientada do real. Nenhum processo natural, seja ele qual for, poderia produzir algo semelhante a um machado; este é um ente que apenas pode surgir enquanto construto humano. O mesmo *mutatis mutandis*, poderia ser dito de objetivações muito mais complexas como uma obra de arte ou uma relação social como a estabelecida pelo capital" (Lessa, 1996:12)

Esses objetos construídos pelo trabalho humano não são menos objetivos que a natureza, pois passam a compor a realidade, estabelecendo nexos causais que influenciarão todas as atitudes vindouras. Ambos são dados ontológicos, mas o resultado da atividade humana representa um salto ontológico em relação à natureza, pois, como trabalho humano, como reprodução social, representa uma mediação teleológica, "possibilita a gênese e o desenvolvimento de um ser-para-si ontologicamente impossível à natureza." (Lessa, 1996: p.12)

Há, como se pode perceber, uma diferenciação entre história humana e história da natureza, pois a objetividade posta pela atividade teleológica humana é atividade humana com significado, apesar de essa causalidade posta pela atividade humana nunca ser correspondente à consciência, ou seja, é ontologicamente distinta.

"(...) as conseqüências dos atos humanos jamais coincidem completamente com a finalidade que está na sua origem. Variando conforme o caso, o grau dessa divergência pode ser secundário e o ato é coroado de êxito, ou então pode ser de tal ordem que faz dele um retumbante fracasso." (Lessa, 1996:13)

Isso se deve a três fatores:

1. há um tanto de acaso nas ações humanas;
2. ao se inserir na realidade existente, o objeto produzido desencadeia nexos causais que não podem ser previstos na sua totalidade;
3. como a objetivação é, ao mesmo tempo, uma transformação da realidade e também do sujeito, o indivíduo que iniciou o trabalho não é exatamente o mesmo que o termina; novas habilidades e conhecimentos foram adquiridos durante o processo.

"Devido a essas três circunstâncias, sempre segundo Lukács, jamais teleologia e produto objetivado coincidem de modo perfeito. Jamais haverá a identidade sujeito-objeto de Hegel. Por isso as conseqüências dos atos humanos jamais são exatamente aquelas idealmente previstas; ao agir, os indivíduos desencadeiam nexos causais que não podem ser totalmente antecipados." (Lessa, 1996:13)

O trabalho, como se percebe, é, dessa forma, uma dimensão ontológica do ser social, pois é por meio dele que o homem realiza sua intenção na natureza – claro que essa intenção é modificada no processo, ao mesmo tempo em que a realidade é transformada. Essa atividade representa, concomitantemente, a generalização do indivíduo no social e a singularização do social nesse indivíduo; representa, portanto, sociabilidade.

Assim, não há como se pensar a humanidade sem o seu correspondente, sem seu traço distintivo, ou seja, o trabalho. Ele é o determinante ontológico da humanidade, ele é representativo da criatividade humana, do processo em que o homem cria a realidade e se cria ao mesmo tempo, ele é expressão da possibilidade de realização humana, de liberdade humana.

Temos, aqui, uma conclusão da maior significância, pois o filósofo húngaro demonstra, em sua elaboração, que Marx objetivava compreender o ser social na ordem burguesa, mas – ao empreender seu esforço analítico sobre esse determinado ser social – acabou por ir além: tornou-nos herdeiros de uma teoria do ser, em geral. Onde existir humanidade, existirá trabalho e, portanto: exteriorização e objetivação. E essa compreensão em nada retira a historicidade e a processualidade, pelo contrário as pressupõe.

Se Lukács afirma que os três momentos decisivos do trabalho são: a objetivação; a exteriorização; e a alienação; falta-nos observar o terceiro aspecto do trabalho: a alienação.

"Na enorme maioria das vezes, a síntese dos atos singulares em tendência histórico-genéricas impulsiona a humanidade para patamares superiores de sociabilidade. Contudo, isso nem sempre ocorre. Em dadas situações históricas, mediações e complexos sociais, mesmo que anteriormente tenham impulsionado o desenvolvimento sócio-genérico, podem passar a exercer um papel inverso, freando ou dificultando o desenvolvimento humano." (Lukács, 1979:54)

Devemos compreender a alienação como resultante da história humana, como resultante da reprodução social, pois essa é a condição para a sua superação, ou seja, trata-se de um fenômeno produzido historicamente e que constitui a maneira de ser do homem na ordem burguesa. Não se trata de uma característica essencial e, portanto, pode ser superada pela própria prática social humana, mas, na ordem burguesa, trata-se de um fenômeno que necessariamente ocorre ou, em outras palavras, a alienação é uma condição necessária da vida humana na ordem burguesa. O capitalismo engendra, necessariamente, alienação. Há que se conter o desenvolvimento humano-genérico para que continue a exploração e a dominação. Se o capitalismo algum dia representou uma tendência sócio-histórica que elevou os patamares de sociabilidade, hoje em dia representa o papel inverso mencionado.

Percebe-se, aqui, uma dupla importância do referencial lukacsiano para a contraposição às formulações pós-modernas: o resgate da impositação ontológica que é

claramente totalizadora e a possibilidade de verificar, por meio dela, que o pensamento pós-moderno, que defende a fragmentação em oposição à totalização, é uma manifestação necessária da ontologia do ser social na ordem burguesa enquanto expressão da vida reificada.

## 2.8. A resposta à Pós-Modernidade

“Compreender uma totalidade complexa envolve certo volume de análise rigorosa. Por isso mesmo, não é de surpreender que um pensamento sistemático e árduo como este esteja fora de moda e seja ignorado como fálico, cientificista ou qualquer outra coisa no tipo de período que estamos imaginando. Se não há nele nada particular que nos indique onde estamos (...) podemos nos dar ao luxo de sermos ambíguos, evasivos, deliciosamente vagos. É também muito provável que, nessas circunstâncias, nos tornemos idealistas – porém não mais em um sentido tediosamente antiquado, e sim novo e apropriado. Isso porque uma das maneiras básicas de conhecermos o mundo, é claro, através da prática. E se qualquer prática suficientemente ambiciosa nos fosse negada, não levaria muito tempo até nos descobrirmos questionando se de fato havia alguma coisa lá. Seria de esperar, então, em uma época como esta, que uma crença na realidade como algo que resiste a nós (‘História é o que dói’, como disse Fredric Jameson) cederia lugar a uma crença na natureza ‘construída’ do mundo. Isto, por um lado, andaria de mãos dadas com um ‘culturalismo’ plenamente desenvolvido, que subestimaria o que os homens e mulheres tinham em comum como criaturas humanas e suspeitaria de toda conversa sobre natureza como sendo uma mistificação insidiosa. E tenderia a não compreender que tal culturalismo seria tão redutivo como, digamos, o economismo ou o biologismo. Descrições cognitivas e realistas da consciência humana cederiam lugar aos vários tipos de pragmatismo e relativismo, em parte porque não pareceria haver, politicamente, muita coisa em jogo em saber o que isso significa para nós. Tudo se transformaria em interpretação, inclusive esta afirmação. E o que também implodiria gradualmente, junto com o conhecimento razoavelmente correto, seria a idéia de um sujeito humano ‘centrado’ e unificado o suficiente para iniciar alguma ação significativa. Isso porque pareceria, nesse momento, haver escassez dessa ação significativa. E o resultado, mais uma vez, transformaria a necessidade em virtude ao louvar o ser humano difuso, descentrado, esquizóide: um sujeito que talvez não estivesse suficientemente ‘completo’ para derrubar uma pilha de latas, quanto mais o Estado – mas que poderia, ainda assim, ser apresentado como uma assustadora vanguarda, em contraste com os sujeitos confortavelmente centrados de uma fase mais antiga, mais clássica do capitalismo. Ou, em outras palavras: o sujeito como produtor (coerente, determinado, autogovernado) teria cedido lugar ao sujeito como consumidor (instável, efêmero, constituído de desejos insaciáveis).” (Eagleton, 1999: 26-27)

O fragmento é longo, mas emblemático para a caracterização do tempo presente. Nele, Terry Eagleton, carregando de cinismo sua prosa, trata do tempo presente como se fosse algo imaginário. Tal método de exposição objetiva criticar a pós-modernidade não apenas no conteúdo, mas também na forma. Traça, assim, um panorama do tempo presente como se fosse uma ficção, algo imaginário.

Na fragmento, Eagleton acaba por criticar uma série de *imposturas pós-modernas*<sup>41</sup>, pois várias de suas limitações são abordadas criticamente: a falta de história na

---

<sup>41</sup> Fazemos menção ao livro de Alan Sokal e Jean Bricmont intitulado **Imposturas Intelectuais: o abuso da Ciência pelos filósofos pós-modernos**.

análise, o relativismo causado pela desreferencialização do real e pelo culturalismo, a destruição do sujeito histórico revolucionário, a autonomia do sujeito e a falta de análise totalizante.

Esses foram, alguns, dos problemas que objetivamos enfrentar nesse capítulo. Para isso a recuperação do trabalho; sua expressão fenomênica na ordem burguesa; a crise contemporânea e seus impactos para a vida social – especialmente para a produção material da vida social –; o tipo de consciência que nasce dessa crise – a impositação pós-moderna; os impactos dessa consciência reificada para a teoria social marxiana; e, por fim, os fundamentos totalizantes da obra marxiana e a sua correta interpretação elaborada por Lukács; foram de fundamental importância a fim de que pudéssemos responder adequadamente à crítica pós-moderna, cujos fundamentos são tão-somente o resultado de uma falsa consciência.

Não se trata de uma resposta fundada num dogmatismo. O discurso de resistência à pós-modernidade que empreendemos não se fez com o objetivo de querer desconsiderar aquilo que se tem chamado de *agenda pós-moderna*. Até porque:

“Seria fácil (...) ignorar os modismos correntes. Mas, a despeito de todas as suas contradições, falta de sensibilidade histórica, repetição aparentemente inconsciente de velhos temas e derrotismo, eles estão reagindo também a alguma coisa real, às condições reais no mundo contemporâneo e na atual situação do capitalismo, com a qual os membros da esquerda socialista têm que chegar a um acordo.” (Wood, 1999: 16-17)

As temáticas postas pelos chamados *pós-modernos* têm, em alguns pontos, substância: a história do século XX não inspira, realmente, confiança, pois não são pouca coisa, por exemplo, duas grandes guerras mundiais; também não é possível se ignorar as questões relacionadas às identidades, já que indubitavelmente negros e mulheres, entre outras categorias sociais, possuem questões específicas a serem resolvidas – mas não devemos esquecer, também, do ressurgimento de identidades perigosas como as expressas no nacionalismo e na xenofobia; são visíveis as mudanças ocorridas na classe operária em decorrência das novas formas produtivas; é absolutamente visível o imperialismo ideológico que continua a afirmar o etnocentrismo; também é notável a importância da língua nesses tempos de “comunicação de massa”, que, como se sabe, está concentrada nas mãos de poucos (Cf. Wood, 1999). Os grandes equívocos estão em supor que esses fenômenos não estejam articulados em uma totalidade que pode ser racionalmente apreensível e radicalmente transformada, e, também, em julgar que a fonte de todos esses problemas tenha sido a ilustração e não o capitalismo.

“Uma das ironias do pós-modernismo é que, enquanto aceita o capitalismo – ou pelo menos a ele se rende – rejeita o ‘projeto iluminista’, responsabilizando-o por crimes que seriam mais justamente creditados ao capitalismo.” (Wood, 1999: 18)

O chamado movimento pós-moderno considera que todo problema está na lógica que se desenvolveu na construção do chamado *Projeto da Modernidade*. Toda a opressão que ora enfrentamos se deveu ao tipo de racionalidade que então foi gestada, marcada por uma forte ênfase no racionalismo totalizante.

Procuramos demonstrar, nesse capítulo, que falta história à análise pós-moderna. Essa falta de história leva a que se interprete a Modernidade como um *Projeto* (no sentido de conjunto de idéias) enquanto, na verdade, é muito mais que isso. Essa ausência de história produz algo pior: faz com que se trate a Modernidade como um bloco único e, desde 1848, ela se dividiu em dois vetores – um conservador e outro revolucionário.

Carlos Nelson Coutinho (1972), demonstrou que esse vetor conservador da filosofia burguesa se alternará com formulações ora irracionalistas (em momentos de crise), ora reducionistas do racionalismo (em momentos de estabilidade), configuradas naquilo que o autor denomina *miséria da razão*.

A chamada crítica pós-moderna que deveria se dirigir, exclusivamente, às expressões representativas da *Miséria da Razão*, acaba por atacar, também, o herdeiro dos elementos progressistas da filosofia burguesa da fase da ascensão: Marx. Ao assim proceder, acaba por inaugurar um novo momento irracionalista, um novo momento de *destruição da razão*<sup>42</sup>. Confirma-se, então, o argumento de Coutinho (extraído de Lukács) de que em momentos de crise as expressões filosóficas da burguesia tendem para o irracionalismo. As expressões de reencantamento do mundo, de crítica à racionalidade, principalmente à racionalidade totalizante, o hedonismo e a desreferencialização do real comprovam esse novo irracionalismo.

A recuperação da categoria *totalidade* conforme a orientação marxiana, objetivou demonstrar que ela não padece daquilo de que a acusam os pós-modernos, ou seja, ela não empreende nenhum tipo de reducionismo, não é totalitária – pelo contrário, é essencialmente emancipatória, e mais, é absolutamente necessária para que possamos superar a situação atual.

---

<sup>42</sup> Expressão cunhada por Lukács.

“(…) vivemos hoje um momento histórico que, mais que qualquer outro, requer um projeto universalista. Trata-se de um momento histórico dominado pelo capitalismo, o sistema mais universal que o mundo já conheceu – tanto por ser global quanto por penetrar em todos os aspectos da vida social e do ambiente natural. Ao estudar o capitalismo, a insistência pós-modernista em que a realidade é fragmentária e, portanto, acessível apenas a ‘conhecimentos’ fragmentários é desarrazoada e incapacitante. A realidade social do capitalismo é ‘totalizante’ em formas e graus precedentes. Sua lógica de transformação de tudo em mercadoria, de acumulação, maximização do lucro e competição satura toda a ordem social. E entender esse sistema ‘totalizante’ requer exatamente o tipo de ‘conhecimento totalizante’ que o marxismo oferece e os pós-modernistas rejeitam. (Wood, 1999: 19)

A reificação que, como vimos, é um fenômeno necessário no ser social da ordem burguesa, tomou um vulto impressionante nos últimos tempos. Isso se deveu à complexificação da sociedade contemporânea. Fruto disso, a realidade parece ser fragmentária e:

“quando o fragmentário, o microcosmo e o fátual que abundam na cotidianidade, não são vistos como produzidos pela reificação das relações sociais no capitalismo, instala-se a irrazão. O mediato foge à percepção da consciência, restando, exclusiva ou principalmente, o imediato. Essa é no essencial a origem do irracionalismo contemporâneo.” (Evangelista, 1992: 35-36)

A esse novo irracionalismo, tendo em vista os nossos anseios, poderíamos responder com a máxima rousseuniana, “*Se tivera que escolher o lugar de meu nascimento, teria escolhido uma sociedade de tamanho limitado pela extensão das faculdades humanas*” (Rousseau, 1973: 223), mas, embora a defesa da racionalidade seja, aqui, belíssima, ela não é suficiente para nos tirar de nossas circunstâncias atuais.

Na verdade, nenhuma elaboração teórica, por si só, irá nos tirar desse estado de coisas. Necessitamos de uma ação totalizante que seja fundada numa compreensão também totalizante do real, e isso representa o reconhecimento de um sujeito histórico que seja portador dos interesses universais.

Marx e Lukács são, portanto, fundamentais para a “batalha ideológica” que temos que enfrentar em relação ao novo irracionalismo, pois a compreensão de totalidade que está posta em suas análises, numa impositação claramente ontológica, pode nos iluminar em

nossas intervenções e demonstrar que a categoria *classe social* ainda é um valioso instrumento na luta revolucionária.

“A oposição ao sistema capitalista exige-nos também convocar interesses e recursos que unificam (ao invés de fragmentar) a luta anticapitalista. Em primeira instância, são os interesses e recursos da *classe*, a mais universal força isolada capaz de unificar lutas libertadoras diferentes. Em análise final, porém, estamos falando sobre os interesses e recursos da humanidade comum, na convicção de que, a despeito de nossas muitas divergências, há certas condições fundamentais e irredutivelmente diferentes de bem-estar humano e auto-realização que o capitalismo não pode satisfazer, mas que o socialismo pode.” (Wood, 1999: 19)

Assim, afirmamos que são possíveis: a análise de totalidade, a transformação radical da totalidade e a construção de uma sociedade em que o homem não seja um meio para outro homem e sim um fim em si próprio.

A construção de um outro ordenamento social em que o homem seja um fim em si próprio remete ao processo de Emancipação Humana – a revolução. Como não há ação revolucionária sem teoria revolucionária, a recuperação da teoria marxiana se fez necessária, porém, essa teoria supõe o princípio da revisão – o revisionismo. Assim, cabe-nos verificar no confronto com o real aquilo que dela permanece atual a fim de que nos possa servir de subsídio para a prática revolucionária.

As transformações societárias recentes nos colocaram uma série de desafios para se pensar a ação revolucionária. Algumas questões, portanto, devem ser respondidas a fim de que possamos pautar nossa estratégia emancipatória: qual a herança política que Marx nos deixa? Como era o Estado à sua época? Como ele pensou a via revolucionária? Com que Estado hoje nos defrontamos?

No próximo capítulo, procuramos, mesmo que de maneira insuficiente, refletir sobre tais questões, pois são as respostas a elas que poderão nos fundamentar a fim de verificar os limites e as possibilidades das lutas por direitos sociais e, entre eles, o lazer.

Até aqui apontamos a necessária recuperação do pensamento marxiano para a “batalha das idéias” contemporânea. Vimos que a teoria social de Marx é absolutamente necessária para o enfrentamento do tempo presente, mas também ressaltamos – procurando a fidelidade metodológica – que se faz necessária a revisão (a todo tempo). A sacralização dos

escritos de Marx é contraditória com o “espírito” de sua obra e nada nos ajudará no processo revolucionário. Devemos, portanto, resgatar em sua obra aquilo que, do ponto de vista da política, continua atual. A percepção sobre a atualidade de suas indicações políticas só é possível de ser verificada quando as confrontamos com o real.

Além disso, para iluminar a nossa prática revolucionária contemporânea, seria necessária uma revisão sobre as experiências acumuladas pela luta socialista, porém, embora absolutamente necessário, trata-se de um empreendimento que transbordaria enormemente as pretensões de nosso estudo.

### 3. A Teoria Social de Marx, a Política Social e o Lazer.

Nesse capítulo, faremos as necessárias mediações entre os três temas constitutivos de nosso estudo. Algumas questões nortearão a sua construção lógica: qual a herança política que Marx nos deixa? Como era o Estado à sua época? Como ele pensou a via revolucionária? Com que Estado hoje nos defrontamos?

#### 3.1. A política na constituição da teoria social de Marx

Antes de nos atermos as questões que elaboramos a fim de refletirmos sobre as possibilidades revolucionárias contemporâneas, façamos uma síntese da trajetória constitutiva da teoria social marxiana a fim de apanhar os apontamentos políticos específicos que nela estão contidos.

Como uma questão que afeta o movimento revolucionário na contemporaneidade é a da democracia, ao mesmo passo que efetuaremos a síntese a remeteremos especificamente a essa questão.

Em nossa recuperação da constituição da teoria social marxiana<sup>43</sup>, partimos de 1843, momento em que Marx se defronta com a *Filosofia do direito* de Hegel. Marx já havia experimentado a experiência política, na *Gazeta Renana*, com o caso dos apanhadores de lenha na Alemanha. Lembremo-nos que ele assume “o lado” dos apanhadores, porém se percebe com uma formação insuficiente para o entendimento do problema.

Já que nos interessa captar, na sua teoria social, os elementos da política, antes de relembremos o resultado dessa primeira crítica à Hegel, é importante fazer uma pequena menção à sua trajetória como jornalista (1841/42).

Marx se formou em Filosofia, em 1841, e pretendia seguir a carreira acadêmica na universidade. O clima, até, então era propício a isso, mas com a ascensão de Frederico Guilherme IV ao poder, Marx vê seu projeto naufragar. Frederico Guilherme, frustrando a expectativa da débil burguesia alemã, mostra-se extremamente conservador e, entre outras medidas, nomeia Friedrich W.J. Schelling para a reitoria da Universidade de Berlim. Este, que era adversário teórico de Hegel (que havia falecido, em 1831), promove um expurgo dos

---

<sup>43</sup> Denominação que já demonstramos estar vinculada com certa tradição marxista: a de Lukács.

pensadores hegelianos que, até então, estavam na universidade. Por essa razão, Marx torna-se jornalista da *Gazeta Renana* – jornal financiado pela débil burguesia alemã.

Marx, até aqui, apostava na capacidade da burguesia alemã para, a exemplo do ocorrido na França de 1789, transformar-se na classe revolucionária capaz de emancipar a Alemanha. Em 1843, com o acordo entre a burguesia e Frederico Guilherme, Marx já tem outra opinião sobre a burguesia alemã:

“Marx, que já criticara o ‘semi-liberalismo’ e a indecisão dos deputados burgueses na Dieta renana nos debates sobre a liberdade de imprensa, assistia agora à capitulação dos acionistas burgueses da *Gazeta renana*, em seu esforço de conciliação com o Estado prussiano, e à indiferença da burguesia renana perante a interdição da imprensa liberal. Tal experiência lhe mostrava que a atitude da burguesia na Alemanha não era a de ‘cidadãos revolucionários’, mas de ‘proprietários covardes’ e, por consequência, não se lhes podia atribuir o papel que a burguesia francesa tivera em 1789.” (Löwy, 2002, p.78).

A retomada desse acontecimento foi necessária, pois, se a produção marxiana anterior à *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, de 1843, não é essencial para apanharmos a constituição de sua teoria social, ela traz alguns interessantes apontamentos políticos. Na *Gazeta Renana*, em 1842, Marx, confrontando o despotismo prussiano, elaborará uma série de artigos contra a censura e pela liberdade de imprensa. Ao que parece, seu engajamento com a democracia e com a liberdade deu aqui seus primeiros passos (Cf. Texier, 2005).

Em 1843, Marx, no confronto com a *Filosofia do direito de Hegel*, faz algumas descobertas interessantes: concorda com Hegel sobre a concepção de sociedade civil (“Reino da miséria física e moral”), mas se opõe a compreensão hegeliana de que o Estado seria o princípio racionalizador fundante da sociedade civil. Aquele que daria “ordem ao caos”. Marx percebe que o Estado é, na verdade, expressão da sociedade civil. “*O Estado, assim, é um Estado de classe: não é a encarnação da Razão universal, mas sim uma entidade particular que, em nome de um suposto interesse geral, defende os interesses comuns de uma classe particular.*” (Coutinho, 1994, p.19). A questão passa a ser outra para o entendimento do Estado: ele só poderá ser compreendido na medida em que se compreender a sociedade civil. Marx, nessa crítica, apresenta-se como um democrata radical e defende que a “verdadeira democracia” é aquela “*na qual a instauração do sufrágio universal cumpre um papel fundamental para concluir a separação entre o político e o social, que caracteriza, segundo ele, a relação entre o Estado representativo moderno e a sociedade civil burguesa*” (Texier, 2005, p.171). Vê-se, aqui, que a

percepção de que se tratava de um “Estado de classe” impele Marx a defender a separação entre ele e a sociedade civil por meio do sufrágio universal. Sua inspiração democrática se aprofunda. Há, também, aqui um outro avanço: uma percepção da existência de classes sociais, embora ainda muito abstrata.

Segue o nosso autor para Paris, no seu auto-exílio, a fim de editar, com Ruge, os *Anais Franco-Alemães*. Nessa revista ele publica dois artigos: *A questão judaica* e a *Crítica da filosofia do direito de Hegel – introdução* (a segunda crítica a Hegel).

Em Paris, Marx já havia recebido várias influências, entre elas o contato com o movimento socialista. Desse contato com o movimento operário francês em diante, Marx passa por um desenvolvimento que inicia com sua conversão ao comunismo já em 1844. Além disso, os “ares” daquele lugar que representava o “microcosmo do mundo”, também o influenciaram.

Saem, então, os seus dois textos. No primeiro, enfrentando Bruno Bauer, Marx sinaliza para uma relação fundamental Emancipação Política (Revolução Francesa) e Emancipação Humana (Revolução Comunista). Para Marx, a democracia, a igualdade e a liberdade eram incompatíveis com a sociedade civil burguesa, portanto tão-somente a Emancipação Política não seria suficiente. A questão fundamental era a da Emancipação Humana, pois do contrário os direitos políticos iguais limitam-se às suas expressões formais. Marx, também, já percebe a dilaceração humana nos limites da sociedade civil burguesa, expressa na alienação, com a separação entre cidadão e burguês. Ele já nota que essa dilaceração encontra fundamento na base material, no dinheiro, porém, ainda de uma maneira muito abstrata.

Retomemos uma citação já utilizada, anteriormente, para perceber a compreensão de Emancipação Humana, em 1844, para Marx:

“Somente quando o homem real, individual, reassume em si o cidadão abstrato, e quando, como homem individual, em sua vida empírica, em seu trabalho individual, em suas relações individuais, tiver se tornado *ente genérico*, somente quando o homem reconhecer e organizar suas próprias forças como forças sociais e, portanto, não mais separar de si a força social na figura da força política, somente então realizar-se-á a emancipação humana”. (*apud* Lukács, 2007, p.170)

Do ponto de vista político, nota-se que, no confronto com Bauer, Marx deixa clara a sua posição em relação à Emancipação Política – ela não basta – a questão é a Emancipação Humana. Porém, diferentemente do que alguns analistas têm observado quando

invocam este texto, Marx não subestima a importância da Emancipação Política, ele só a considera insuficiente e, portanto, chama a atenção para que não caiamos em armadilha:

“A emancipação política é, sem dúvida, um grande progresso; mas certamente não é a fórmula final da emancipação humana em geral, e sim a fórmula final da emancipação humana no interior da ordem do mundo que existiu até aqui. Bem entendido, falamos de uma emancipação real, prática.” (Marx *apud* Texier, 2005, p. 228)

Na segunda crítica a Hegel, Marx opera outros avanços articulados com os consignados em *A questão Judaica*: focaliza uma classe responsável pela ação revolucionária – o proletariado – a quem caberia o protagonismo pela Emancipação Humana (comunismo). O processo de emancipação humano está, portanto, vinculado com a realização da superação da alienação – com a tomada de consciência. E, analisando a situação da Alemanha, entende que uma revolução política seja inviável, mas isso não impediria uma revolução social, ou seja, que o passo fosse diretamente dado rumo à Emancipação Humana.

Nesse “receituário” à Alemanha, Marx já demonstra a sua preocupação em fazer análise concreta de situação concreta, ou seja, não se trata de se conceber um modelo revolucionário que seja abstrato. Em cada situação, há que se apreender as determinações do real.

Ainda em 1844, sob a influência daquele texto de Engels, *Esboço de uma crítica da Economia Política*, o “esboço genial”, Marx inicia seu deslizamento de uma crítica filosófica para a crítica da Economia Política. Nos *Manuscritos de 1844*, embora a política não seja tratada diretamente, temos um autor que aprofunda seu conhecimento sobre a sociedade civil burguesa. Ainda sob forte influência da filosofia, Marx aborda algumas categorias da Economia Política e, dentre elas, o trabalho. É nessa categoria que Marx mais avança em relação às suas determinações.

Ao perceber que o trabalho é a própria essência do homem e que, na ordem burguesa, ele se apresenta em sua forma alienada, Marx nota a sua centralidade no entendimento da vida social e, mais que isso, que a Emancipação Humana passaria, necessariamente, pela emancipação dos homens em relação ao trabalho alienado. Essa é uma determinação da maior importância para o entendimento da política, mais especificamente, para o entendimento da revolução.

No pós-1844, Marx, na companhia de Engels, inicia seu “acerto de contas” com a formação anterior. O primeiro texto desse acerto de contas é *A Sagrada Família* e nele o

enfrentamento se dá com os jovens hegelianos. O centro da questão é justamente em torno da política. Marx e Engels os criticam por julgarem que a crítica filosófica (crítica crítica) seja suficiente e, portanto, subestimam a luta política e os movimentos sociais questionadores da monarquia prussiana. Embora a crítica seja dirigida à especulação idealista, as advertências são em relação às conseqüências (a desconsideração da luta política).

Já em *A Ideologia Alemã*, para enfrentar Feuerbach, Marx e Engels são “obrigados” a explicitar suas concepções de história, economia e sociedade. Sinalizamos, anteriormente, que aqui já estão presentes os patamares fundamentais da constituição da teoria social.

Essa obra é de fundamental importância para a compreensão do pensamento político de nossos autores. Ao explicitar o entendimento de história com o qual trabalham, eles demonstram o protagonismo do homem na história, porém, não da maneira invertida como pensavam os ideólogos<sup>44</sup> alemães, a partir da vida material. Assim, a consciência é um dado ontológico secundário em relação à existência. Retomemos uma passagem, atinente à política, em que isso é sinalizado:

“O fato, portanto, é o seguinte: indivíduos determinados, que como produtores atuam de um modo também determinado, estabelecem entre si relações sociais e políticas determinadas. É preciso que, em cada caso particular, a observação empírica coloque necessariamente em relevo – empiricamente e sem qualquer especulação ou mistificação – a conexão entre a estrutura social e política e a produção”. (p.35)

Dessa maneira, um movimento que revolucione as bases da sociedade tem que partir do conhecimento dessas bases materiais e não de pensamentos idílicos: *“O comunismo não é para nós um estado que deve ser estabelecido, um ideal para o qual a realidade terá que se dirigir. Denominamos comunismo o movimento real que supera o estado de coisas atual. As condições desse movimento resultam de pressupostos atualmente existentes”*. (p.52)

Tem-se, aqui, uma concepção materialista da prática revolucionária, ao mesmo tempo, que novas determinações, fundadas na análise do real, sobre o processo de Emancipação Humana (o comunismo), que poderia colocar fim ao trabalho alienado e as suas formas de divisão na ordem burguesa:

---

<sup>44</sup> Ideólogo, aqui, aparece no sentido atribuído por seus autores nessa obra: aquele que, por desconhecer os determinantes materiais do pensamento, julga que seja o pensamento que põe a realidade.

“Com efeito, desde o instante em que o trabalho começa a ser distribuído, cada um dispõe de uma esfera de atividade exclusiva e determinada, que lhe é imposta e da qual não pode sair; o homem é caçador, pescador, pastor ou crítico crítico, e aí deve permanecer se não quiser perder seus meios de vida – ao passo que na sociedade comunista, onde cada um não tem uma esfera de atividade exclusiva, mas pode aperfeiçoar-se no ramo que lhe apraz, a sociedade regula a produção geral, dando-me assim a possibilidade de hoje fazer tal coisa, amanhã outra, caçar pela manhã, pescar à tarde, criar animais ao anoitecer, criticar após o jantar, segundo meu desejo, sem jamais tornar-me caçador, pescador, pastor ou crítico”. (p.47)

Para José Paulo Netto, em *A Ideologia Alemã* já se encontram teses fundamentais tanto em relação à teoria social quanto em relação ao projeto revolucionário decorrente dessa teoria. Entre outras teses importantes relacionadas ao projeto revolucionário, pensamos estar aqui presente o gérmen do anti-utopismo posterior: “*Denominamos comunismo o movimento real que supera o estado de coisas atual*”.

Ainda nos desdobramentos políticos da teoria social de Marx, nesse momento, segundo, Carlos Nelson Coutinho (1994), Marx e Engels identificam o caráter monopolista do Estado. Isso porque, apesar de seu caráter de classe, apropriava-se de todas as decisões atinentes ao que era comum à sociedade. De acordo com o autor, tal compreensão será decisiva na elaboração do *Manifesto*.

Nas questões atinentes à política, dois artigos escritos para *A Gazeta Alemã de Bruxelas*, um deles escrito por Engels – *Os comunistas e K. Heinzen* – e outro por Marx – *A crítica moralizante e a moral crítica* –, são elucidativos da relação de ambos com a democracia. Segundo Texier (2005):

“Nesses textos, eles definem constantemente seu ‘partido’ como o democrático. Todas as forças políticas que vão engajar-se nas revoluções de 1848 se esforçam para constituir uma Internacional Democrática. A idéia democrática e a idéia revolucionária se casam com a maior naturalidade. Esses textos são mal conhecidos e, no entanto, são essenciais para captar que o comunismo de Marx e Engels, antes da Revolução de 1848, se pensa como uma corrente da democracia, como sua ala radical.” (p.172)

Naquele elaborado por Marx, há uma passagem que se remete diretamente à relação entre a democracia e o comunismo, pensando este último como uma decorrência da dominação do proletariado que, por sua vez, é uma conseqüência da democracia: “*Em todos os países civilizados, a democracia tempo por conseqüência necessária a dominação do*

*proletariado, e essa dominação é a primeira condição de todas as medidas comunistas.” (Marx apud Texier, p.172)*

Em 1847/48, em *A Miséria da Filosofia* e *O Manifesto do Partido Comunista*, Marx (com Engels) avança em relação às determinações políticas. Da polêmica com Proudhon (1847), podemos destacar, nos avanços teórico-metodológicos, a maturação da categoria totalidade – que é fundamental para a teoria revolucionária <sup>45</sup> – e a primeira sistematização de uma crítica da Economia Política – que o conduziu a demonstrar o caráter *ahistórico* das categorias da Economia Política. Já do ponto de vista político, são fundamentais as determinações de classe em si e classe para si, bem como o adensamento de seu anti-utopismo.

Chegamos àquela que é a obra mais conhecida de Marx e Engels e que tem sido tratada por muitos de seus analistas tão-somente como um documento político. As implicações teórico-metodológicas dessa obra na constituição da teoria social marxiana já foram arroladas nesse estudo (capítulo1), por isso, evitando ao máximo as repetições, retrataremos aquelas que dizem respeito à política.

Trata-se do primeiro documento da tradição do pensamento ocidental que vincula análise teórica com programática de ação política. Em nossa compreensão isso não se deu por acaso. Trata-se de uma clara manifestação anti-utopista. Marx e Engels se esforçam em analisar e demonstrar o significado do avanço da burguesia na constituição de uma nova sociedade e quais as contradições engendradas por essa forma social. Esclarecem quais as classes que se originaram, quais são os seus interesses e de que maneira estão relacionadas. Fornecem, ainda, um entendimento sobre o que pensavam ser o Estado, à época. Todo esse esforço para demonstrar que aquilo que propunham não era uma projeção ideal, mas sim uma possibilidade fundada na análise do movimento real. As tendências históricas demonstravam essa possibilidade.

Temos nesse documento uma riqueza monumental para a discussão da revolução, do Estado e do sujeito histórico revolucionário. Temáticas que seriam inesgotáveis tendo em vista a quantidade de tinta que já mobilizaram. Ficaremos circunscritos a algumas dessas temáticas a fim de nos apropriarmos de indicações políticas oriundas de Marx (e Engels).

---

<sup>45</sup> E sobre a qual, já tematizamos no primeiro capítulo e, especialmente, no segundo capítulo desse estudo (quando o fizemos enfrentando a crítica pós-moderna).

Uma das temáticas mais polêmicas, talvez, seja a concepção de Estado nela contida. Carlos Nelson Coutinho (1994), analisando a obra, julga haver nela uma “*concepção restrita*” de Estado: “(...) *esse seria a expressão direta e imediata do domínio de classe (‘comitê executivo’), exercido através da coerção (‘poder de opressão’)*” (p.20). Para ele, a caracterização do Estado como um Estado Monopolista, efetivada na *Ideologia Alemã*, foi decisiva para a construção do *Manifesto do Partido Comunista*. Para demonstrar a concepção de Estado contida no *Manifesto*, Coutinho retira a clássica passagem:

“O poder político do Estado moderno [sic] nada mais é do que um comitê para gerir os negócios comuns de toda a burguesia (...). O poder político é poder organizado de uma classe para opressão de outra.” (Marx *apud* Coutinho, 1994, p.20)

É importante sinalizar que o arguto analista confere essa denominação de “*concepção restrita de Estado*”, salvaguardando os autores da obra, pois, até 1848, o proletariado não havia acessado os direitos políticos e, portanto, nessa circunstância, a análise Marx e Engels sobre o Estado era correta. Conseqüentemente, sempre segundo Coutinho, a única saída seria a revolução pela via insurrecional.

Carlos Nelson é um conhecido marxista defensor da democracia e tem sido um destacado intelectual comprometido com a renovação do marxismo. Suas preocupações, aqui, são legítimas, pois pretende demonstrar que comunismo e democracia não são incompatíveis – aliás, são necessários um ao outro – porém, a letra do texto de Marx e Engels não conduz, necessariamente, a essa interpretação. Vejamos a passagem: **“O executivo do Estado moderno não é mais do que um comitê para administrar os negócios da burguesia” (Marx e Engels, 1998, p.7 – negritos nossos)**

Parece haver aqui, muito mais: uma antecipação do que Marx verificará em *O 18 Brumário* – o fenômeno daquilo que, modernamente, tem-se denominado “*Bonapartismo*”.

De toda forma, essa observação apenas alimenta o revisionismo, do qual o professor Carlos Nelson Coutinho é uma rica expressão. Talvez, inúmeras estratégias revolucionárias fundadas no princípio da sacralização – “*Não devemos travar a luta pelo Estado, pois Marx já dizia no Manifesto que...*” – estivessem fundadas numa leitura equivocada.

Vale ressaltar que não se trata, aqui, de uma defesa do Estado. Todos sabem que o comunismo supõe, em sua plena realização, a supressão do Estado. A questão está mais ligada às estratégias e táticas para o realizarmos.

Uma outra temática importante, sobre a qual, também, já correu muita tinta, é a questão da democracia. Tanto Marx quanto Engels, até o *Manifesto*, são defensores da democracia – sempre ressaltando a distinção por eles operada entre Emancipação Política e Emancipação Humana. Texier, mais uma vez, demonstra isso resgatando passagens do *Manifesto* e de *Os princípios do Comunismo* (escrito por Engels):

“Reencontraremos essa mesma fórmula no Manifesto do Partido Comunista: ‘O primeiro passo na revolução operária é a constituição do proletariado em classe dominante, a conquista da democracia.’ E prossegue: ‘Os Princípios do Comunismo, redigidos por Engels um pouco antes, são ainda mais claros. À questão 18 – ‘Segundo que processo essa revolução se desenvolverá?’ Engels responde: ‘Ela começará estabelecendo uma constituição democrática, ou seja, a dominação política do proletariado, direta e indiretamente.’ E Engels precisa: ‘Diretamente na Inglaterra, onde os proletários já constituem a maioria da população.’” (2005, p.172)

De acordo com o autor, essa ênfase na Inglaterra permite a compreensão da razão pela qual os autores sustentaram o movimento cartista e a sua luta pela sufrágio universal. E uma vez deflagrada a revolução de 1848, publicam um folheto intitulado *Reivindicações do Partido Comunista na Alemanha* no qual se percebe, para eles, a estreita relação entre comunismo e democracia. (p.172)

Em 1848, pouco tempo depois da publicação do *Manifesto*, após os acontecimentos históricos na Alemanha<sup>46</sup> e na França, Marx retoma a discussão sobre a revolução proletária abordando, pela primeira vez, a questão da “dualidade de poderes”. Carlos Nelson Coutinho explica:

“Numa série de artigos intitulados ‘A crise e a contra-revolução’, publicados em *A Nova Gazeta Renana*, Marx indica a presença de uma situação de duplo poder entre a Assembléia Nacional reunida em Frankfurt e a Coroa prussiana: o conflito entre essas duas instituições é descrito por ele como o conflito de ‘dois poderes com os mesmos direitos numa situação provisória’. E essa dualidade de poderes reflete o aguçamento extremo de um conflito de classes: ‘Por trás da Coroa, ocultava-se a camarilha contra-revolucionária da nobreza, do exército, da administração. Por trás da maioria da Assembléia, estava a burguesia’. Diante dessa situação de duplo poder, Marx critica enfaticamente qualquer tentativa de conciliação.” (1994, p.22).

Decorre dessa observação de Marx a idéia de que, após uma revolução, durante um momento provisório, não se deve permitir a possibilidade de uma dualidade de poderes.

---

<sup>5</sup> Revolução da qual Marx e Engels participaram “(...) defendendo as posições da democracia radical em luta contra o absolutismo prussiano.” (Coutinho, 1994, p.22).

Nessa série de artigos (foram três – intitulados, inicialmente, *de 1848 a 1849*), Marx faz um balanço provisório daquilo que chamou de primeira fase da revolução e, em seu conjunto, os artigos demonstram que nosso autor ainda estava confiante na retomada da revolução. Porém, a experiência histórica do que ela – a revolução – havia representado, até aquele momento, conduziram-no ao alinhamento com Blanqui.

Pela passagem que transcreveremos, do terceiro artigo, nota-se o impacto da derrota revolucionária. Marx está marcado pelas traições recentes (da burguesia liberal que se alinhou com a reação) e, numa postura que destoa de sua trajetória intelectual, arredio com as formulações teóricas:

“O *socialismo doutrinário* (...) só foi expressão teórica do proletariado enquanto este ainda não havia se desenvolvido suficientemente para tornar-se um movimento histórico, livre, autônomo (...). O proletariado se agrupa, cada vez mais em torno do *socialismo revolucionário*, em torno do comunismo, para o qual a própria burguesia inventou o nome de Blanqui. Esse socialismo é a declaração permanente da revolução, a ditadura de classe do proletariado, como fase de transição necessária para chegar à supressão das diferenças se classes em geral e à supressão das relações de produção sobre as quais elas repousam.”

Surge aqui, pela primeira vez, a expressão ditadura do proletariado. Vale ressaltar que a palavra ditadura recebeu uma outra carga semântica no século XX. Aqui teriam muito mais uma noção “substantiva” (imposição de diretrizes pelo império da lei).

Depois da experiência do fracasso das revoluções alemã e francesa, Marx e Engels revisitam algumas de suas elaborações contidas no *Manifesto* e, no texto *Mensagem do Comitê Central à Liga dos Comunistas*, redigido em 1850, introduzem, pela primeira vez, a categoria “revolução permanente”. Esses dois grandes pensadores defendem a idéia de que os proletários deverem participar dos movimentos revolucionários democrático-burguês contra as velhas bases absolutistas feudais, mas não deveriam se satisfazer com as conquistas democráticas burguesas e, portanto, não deveriam abandonar seus objetivos finais anticapitalistas. Assim, a classe operária deveria transformar a revolução em uma ação permanente até que a dominação de classes fosse eliminada e o proletariado assumisse o poder. Para eles, depois da experiência de 1848, não havia aliança possível com a burguesia, nem que fosse com a pequena-burguesia democrática. Aliança com ela, portanto, apenas provisória.

É nesse texto de 1850, portanto, que Marx e Engels, valendo-se de sua experiência pessoal e histórica, definem seu conceito de revolução durante o período:

“Talvez mais importante, contudo, seja ressaltar o fato de que, precisamente nesse texto [*Mensagem do Comitê...*], Marx e Engels valem-se pela primeira vez da noção do ‘duplo poder’ para definir a dinâmica da revolução proletária. Indicando o que os proletários devem fazer no curso da revolução democrático-burguesa (e como meio de torná-la ‘permanente’ na direção do socialismo), eles comentam: ‘Ao lado dos novos governos oficiais, os operários deverão constituir imediatamente governos operários revolucionários, na forma de clubes operários ou de comitês operários, de tal modo que os governos democrático-burgueses [...] percam imediatamente o apoio dos operários’. E, para que não haja dúvidas sobre o caráter de *poder efetivo* desses ‘governos operários’ paralelos, Marx e Engels insistem no fato de que eles devem estar ‘armados e organizados’.” (Coutinho, 1994, p.24).

Assim, Marx e Engels definem como papel do proletariado a organização de uma espécie de exército armado com o objetivo de fazer frente ao governo burguês (duplo poder), a fim de, pela revolução permanente, passar da “guerra civil mais ou menos oculta” para a revolução armada e, por consequência, da revolução permanente para a revolução violenta que destituiria o Estado burguês para em seu lugar estabelecer a “ditadura do proletariado”.

Sobre a *Mensagem de 1850*, Texier (2005) faz uma observação extremamente importante:

“Resta que a ‘Mensagem’ de março de 1850 é um dos textos mais duros escritos por Marx e Engels no curso de sua longa vida de militantes revolucionários. Segundo esse texto, subsiste apenas a aliança com os blanquistas, institucionalizada na Associação Mundial dos Comunistas Revolucionários. A vida dessa entidade será, porém, muito curta. Já no outono de 1850, a análise de Marx e Engels muda completamente. A crise econômica chega ao fim, e com ela, a revolução. É preciso aguardar o retorno de uma crise econômica para que renasça uma perspectiva revolucionária. Essa análise não é aceita pelos membros da direção da Liga dos Comunistas.” (pp.175-176)

Texier argumenta, ainda, que apesar das circunstâncias difíceis decorrentes da derrota da revolução, nos artigos de 1848-1849, Marx continua a defender o sufrágio universal como um importante instrumento na luta emancipatória. Pela leitura de extratos desses artigos redigidos por Marx, o autor argumenta que:

“(…) reencontra-se aqui a idéia expressa no período anterior à Revolução de 1848, segundo a qual o sufrágio universal dá o poder, seja ao proletariado, onde ele é majoritário (como na Inglaterra), seja ao conjunto das classes populares, como na França, onde o proletariado não é majoritário. A contradição essencial é, portanto, a que existe entre democracia e dominação da burguesia. Esta última é incompatível com o sufrágio universal e a soberania do povo.” (pp.178-179)

O esforço de Texier é louvável em demonstrar que a questão da democracia nunca desapareceu do horizonte de análise de nossos autores (no caso, aqui, Marx e Engels). Acrescentamos, ainda, que tal questão fica ainda mais clara quando observamos o que Marx, de olho no real, no concreto, perspectivava como Emancipação Humana.

Julgamos que o texto subsequente resolve indiretamente o impasse. Na exemplar análise de conjuntura sobre o episódio de Luís Bonaparte, além de notarmos todo o avanço de Marx na constituição de sua teoria social – observável pelas antecipações empreendidas a partir do conhecimento das leis tendenciais da ordem burguesa –, temos o coração da política em Marx:

“Os homens fazem sua própria história, mas não a fazem como querem; não a fazem sob circunstâncias de sua escolha e sim sob aquelas com que se defrontam diretamente, legadas e transmitidas pelo passado. A tradição de todas as gerações mortas oprime como um pesadelo o cérebro dos vivos”. (p.21)

Marx e Engels, em toda a sua vida de militantes revolucionários, foram homens de seu tempo e, portanto, submetidos às circunstâncias de sua época. Talvez, esse seja o principal ensinamento político oriundo dessa riquíssima elaboração teórica.

Nos *Manuscritos de 1857/58*, temos um autor que, avizinando uma crise capitalista, passa a estudar e escrever intensamente. Neles – mais especificamente, em sua introdução – temos os elementos teórico-metodológicos fundamentais que constituem a sua teoria social. Entre todos os elementos teórico-metodológicos ali contidos, para a luta política, talvez, um seja o fundamental: a mediação.

Se a sociedade é “um complexo de complexos” constituindo uma totalidade articulada – cujo momento ontológico determinante é o da produção material da vida social – cabe ao investigador identificar os determinantes fundamentais do complexo em foco. Ocorre que esse complexo só poderá ser apreendido na sua articulação com outros complexos. E – o que aumenta a dificuldade de sua apreensão – todos estes complexos estão em processo, movidos por outra determinação fundamental dessa totalidade: a contradição.

Na análise política, quando faltam esses fundamentos teórico-metodológicos quase sempre temos o politicismo ou o economicismo<sup>47</sup>.

---

<sup>47</sup>“(…) rejeitam-se as efetivas relações pluricausais existentes entre estrutura econômica e ordenamento político, concluindo-se pela independência do último; velada ou abertamente, sustenta-se que uma estrutura econômica pode

O que temos que reter é que, do ponto de vista político, as questões do Estado e a da democracia não são postas de maneira isolada. Elas estão sempre relacionadas com a questão da revolução. Identificando, em seu tempo, dois tipos de revolução: Emancipação Política e Emancipação Humana; Marx pensa o Estado e a democracia em virtude das circunstâncias históricas de sua época e na particularidade de cada país analisado. Não há determinismo em sua análise, portanto, a questão da revolução é sempre posta, do ponto de vista teórico, como possibilidade fundada no movimento real.

Não devemos procurar, portanto, nos escritos de Marx, uma “receita” universal sobre como fazer revolução. Teremos sim, elementos teórico-metodológicos riquíssimos para alimentar a teoria revolucionária.

O que há, indiscutivelmente, é a perspectiva, ontologicamente demonstrada, de que a Emancipação Humana supõe a superação da ordem burguesa. Nesse sentido, da obra de Marx, podemos inferir duas acepções quanto ao termo *Revolução* que dizem respeito, muito mais, aos meios empregados a fim de se atingir a Emancipação Humana.

Uma primeira em que uma ordem social é radicalmente subvertida de maneira processual e com a utilização de meios pacíficos; e uma segunda que envolveria o recurso à violência, à luta armada. Tanto uma quanto outra encontra sustentação nos escritos de Marx, porém, para que não sejam entendidos como tipologias, faz-se necessária a insistência para a observância das categorias marxianas, principalmente, nesse caso (e talvez, não só nele): totalidade, contradição e mediação.

Dito isso, poderíamos dizer que até a fase aqui analisada, quanto aos meios, Marx (e, também, Engels) – marcado pelas suas circunstâncias históricas, nas quais, até então, as experiências revolucionárias haviam evocado o recurso à violência (e as experiências, em questão, foram as das revoluções burguesas que ele profundamente conhecia) – concebe a revolução como insurreição.

Carlos Nelson Coutinho, interpretou que, Marx e Engels, nos textos até 1848 (e também no imediato pós-1848), operavam com uma concepção “restrita” de Estado, bem como com a visão “explosiva e violenta” de revolução, porém esses traços são superados nas obras da

---

engendrar e/ou compatibilizar-se com n ordenamentos políticos. Quanto ao economicismo, seus vetores teóricos são igualmente falaciosos: hipostasiando abstratamente as causalidades postas pela estrutura econômica, retira do ordenamento político qualquer autonomia e termina por asseverar que uma estrutura econômica dada só se compatibiliza com um ordenamento político específico, que ela produz como seu epifenômeno necessário”. José Paulo Netto. Democracia e transição socialista. Belo Horizonte: Oficina de Livros, 1990. (p.71)

maturidade. Para exemplificar, o autor analisa a *Introdução* que Engels escreveu, em 1895, para a reedição do livro de Marx, *As lutas de classe na França* e denomina de “processual” sua nova concepção de revolução proletária. Engels defendia a revolução por vias pacíficas e democráticas<sup>48</sup>, abandonando, portanto, a concepção insurrecional.

Para o autor, essa mudança de perspectiva de Engels está relacionada a uma nova compreensão sobre o Estado com o qual se defrontava. Mesmo reconhecendo se tratar de um Estado ainda vinculado a uma classe: a burguesia; percebia que a sua existência se devia a um consenso, ou seja, uma espécie de pacto entre governantes e governados. Nesse sentido, “se uma das partes quebra o pacto, todo ele é nulo e a outra parte está desobrigada.” (Engels *apud* Coutinho, 1994, p.27). Para Carlos Nelson Coutinho, então, o parceiro intelectual de Marx, nesse contexto, já percebia que a dominação burguesa não se dava, apenas, pela coerção, alguns mecanismos de legitimação asseguravam o consenso dos governados, entre eles o sufrágio universal e a legalidade de partidos de trabalhadores e de massas.<sup>49</sup>

Embora possamos não concordar integralmente com a argumentação do autor, principalmente, quanto à diferenciação de “restrito” e “ampliado” – ao analisar a concepção de Estado em Marx (e, nesse período, também de Engels), em nosso julgamento, vale mais o rigor teórico-metodológico que implica numa diferenciação maior para o período estudado – trata-se de uma generalização razoável (embora, tenuamente abstrata).

Na década de 1860, sabemos, Marx viverá sua época mais produtiva e publicará *O Capital* – obra destinada, por Marx, à luta revolucionária do proletariado. Mas em 1864, já tendo desenvolvido os cadernos de 1857/58 e de 1861/63 (que lhe serviram de base para a confecção de *O Capital*), Marx, na *Mensagem Inaugural da Associação Internacional dos Trabalhadores* (a I Internacional), se fosse tomado por seus sacro-estudiosos os deixaria instigados (ou decepcionados). Nesse discurso, Marx nos fornece trechos interessantíssimos sobre sua concepção revolucionária à época. Vejamos algumas partes dessa mensagem:

“Após uma luta de trinta anos, travada com a mais admirável perseverança, as classes operárias inglesas, aproveitando uma discórdia momentânea entre os senhores da terra e os senhores do dinheiro, conseguiram alcançar a Lei das Dez Horas. (...) Deste modo, a Lei das Dez Horas não foi apenas um grande sucesso prático; foi a vitória de um

<sup>48</sup>Sob essa nova perspectiva, o uso da violência pelos revolucionários somente se justificaria se a outra parte em conflito, a classe dominante, dela lançasse mão para impedir a revolução democrática.

<sup>49</sup> Carlos Nelson Coutinho afirma que essa nova visão de Engels só foi possível devido às ampliações políticas ocorridas no último terço do século.

princípio; foi a primeira vez que em plena luz do dia a economia política da classe média sucumbiu à economia política da classe operária.”

*Temos aqui, exaltação de Marx sobre uma vitória no campo dos direitos.*

*Perguntaríamos “sacro-estudioso”: isso faz ruir a ordem burguesa?*

“Conquistar poder político tornou-se, portanto, o grande dever das classes operárias. Parecem ter compreendido isto, porque em Inglaterra, Alemanha, Itália e França tiveram lugar renascimentos simultâneos para a reorganização política do partido dos operários.”

*Outro questionamento aos “sacro-estudiosos”: conquistar o poder político não estaria no âmbito da Emancipação Política?*

“(…)as imensas e irresistidas usurpações desse poder bárbaro, cuja cabeça está em São Petersburgo e cujos braços estão em todos os Gabinetes da Europa, ensinaram às classes operárias o dever de dominarem elas próprias os mistérios da política internacional, de vigiarem os atos diplomáticos dos seus respectivos governos, de os contra-atacarem, se necessário, por todos os meios ao seu dispor, quando incapazes de o impedirem, se juntarem em denúncias simultâneas e de reivindicarem as simples leis da moral e da justiça, que deveriam governar as relações dos indivíduos privados, como as regras supremas do comércio das nações. O Combate por semelhante política externa faz parte da luta geral pela emancipação das classes operárias. Proletários de todos os países, unidos.”

*Uma última pergunta: vigiar atos diplomáticos, denúncias e reivindicar as simples leis morais e da justiça como formas de luta? Isso é a Emancipação Humana?*

Claro que se trata só de provocações para demonstra a grandeza intelectual e política de Marx. “Os Homens fazem sua própria história, mas não a fazem como querem”. Diríamos: Infelizmente “a fazemos sob circunstâncias que não são de nossa escolha”. “O comunismo não é um estado ideal, mas o movimento real que modifica o estado de coisas”.

Parece que a Marx nunca se pôs a disjuntiva *Reforma ou Revolução*, pois, a depender de análise concreta de situação concreta, a questão era **Reforma e Revolução**.

As indicações sobre a política, em Marx, são das mais ricas que qualquer outro pensador da modernidade, porém não podemos abrir mão da ortodoxia metodológica. Marx não abriu mão dela.

Levando em conta a teoria social de Marx, o que ela poderia, em síntese, apontar, em relação às determinações da política? Quem nos responde é José Paulo Netto:

“Tanto com referência ao passado quanto em sua ligação com o presente, o que a teoria social – aprofundando as determinações marxianas – pode seguramente afirmar é que: 1º) há relações pluricausais e determinantes entre a estrutura econômica e o ordenamento político de uma sociedade historicamente situada; 2º) estas relações não se põem abstratamente, como se a estrutura econômica, em si mesma, constituísse um dado ontologicamente excludente, mas operam numa totalidade sócio-histórica cuja unidade não elide a existência de níveis e instâncias diferentes e com legalidades específicas; e 3º) no interior desta totalidade sócio-histórica, a rede multívoca e contraditória de mediações concretas que articula os processos sociais abre um leque de possibilidades para a emergência e a compatibilização de ordenamentos políticos com a estrutura econômica. Em suma, o que a pesquisa contemporânea, direcionada pela teoria social e controlada no tratamento de vasto material empírico, pode assegurar é que, numa dada sociedade, uma determinada estrutura econômica pode imbricar-se com ordenamentos políticos alternativos, cuja pluralidade, contudo, não é ilimitada.”

Além dos apontamentos teórico-metodológicos para a política – que constituem uma importante herança da obra marxiana, principalmente porque apontam para uma perspectiva revolucionária – sinteticamente, o que poderíamos apontar de maneira mais específica sobre a política nessa tentativa de recuperação empreendida? Em linhas gerais, julgamos que estes seriam os pontos fundamentais:

1. A compreensão da relação entre sociedade civil e Estado, na qual, depois de Marx, é possível a percepção que não se tratam de entes separados. O Estado é expressão da sociedade civil e essa, depois de toda a trajetória da crítica da Economia Política, constitui uma totalidade atravessada por contradições de classe, cujo momento ontológico articulador é o da produção material da vida social. As contradições que determinam a sociedade civil também determinam o Estado, porém não sob uma forma de identidade, há que se desvelar, em cada momento histórico, essa relação entre ambos, por meio das mediações. Só assim, poderemos perceber as concretas condições *restritas* ou *ampliadas* de participação no poder;
2. A sociedade civil burguesa não é ahistórica, não está acima da história humana, trata-se de uma totalidade que pode ser racionalmente apreendida e intencionalmente modificada. A forma de ser burguesa não é a forma de ser genérico-universal da humanidade;
3. Se o momento ontológico predominante é o da produção material da vida social, assume protagonismo explicativo e revolucionário a categoria trabalho. Assim, na ordem burguesa, de acordo com Marx, aqueles que estão submetidos às funções produtivas na divisão do trabalho; aqueles que estão submetidos ao trabalho alienado – os proletários;

constituem a classe social revolucionário dessa fase histórica da humanidade, porém enquanto possibilidade, potencial revolucionário;

4. Esse potencial revolucionário dessa classe, em virtude da ideologia, poderá não aflorar caso não se proceda a sua ascensão de *classe-em-si* em *classe-para-si*. Nessa *tarefa* de promover essa “ascensão”, torna-se importante a figura do sujeito coletivo – o partido. Ele é a forma institucional que pode promover a passagem dos interesses particulares para os interesses coletivos;
5. A superação dessa forma de sociedade civil representa a superação das relações sociais de produção burguesas, portanto, as determinações políticas gestadas nos marcos da ordem burguesa poderão ser *meios*, mas não *fins* em si próprios. A Emancipação política é, assim, importantíssima, mas deve estar subsumida a um projeto revolucionário de Emancipação Humana;
6. A Emancipação Humana é a constituição do “reino da liberdade”, porém que não supõe a extinção do “reino da necessidade”, aliás, pressupõe. Essa máxima é válida não só para a produção, mas, também, para a reprodução social, porém vale destacar o momento ontológico primário: o trabalho é a eterna relação homem-natureza.
7. Para esse processo de Emancipação Humana, que supõe a revolução, não há “uma receita universal”. As estratégias e táticas dependem da arguta análise das circunstâncias (os limites e possibilidades delas) – análise de conjuntura – empreendida pelos sujeitos históricos revolucionários envolvidos com esse projeto<sup>50</sup>. Assim, mostra-se sem sentido a disjuntiva *reforma ou revolução*, na inspiração marxiana seria mais correta a formulação **reforma e revolução**;
8. Por fim, a trajetória intelectual de Marx, constitutiva de sua teoria social, demonstra-nos que a democracia sempre lhe foi um “valor” caro. Vários são os momentos, no âmbito desse complexo que é a política, nos quais Marx afirma a necessidade da democracia como caminho para o comunismo. Em nossa leitura, inclusive, para Marx a democracia concreta somente seria possível no comunismo, no qual existiria a igualdade de fato pela

---

<sup>50</sup> E, nessa tarefa, vale ressaltar enfaticamente, deve-se proceder com a dúvida e não com a convicção, portanto fazendo uso, inclusive, das elaborações “sinceras”, rigorosas, dos pensadores comprometidos com a burguesia.

supressão das relações sócias de produção fundadas no estatuto jurídico da propriedade privada.

Confrontemo-nos, agora, coma expressão fenomênica contemporânea da política, a fim de verificarmos o potencial heurístico desses supostos e, ao mesmo tempo, proceder o revisionismo.

### 3.2. O Estado e a política frente à ofensiva neoliberal

Para o entendimento do complexo da política em sua expressão fenomênica contemporânea, daremos por suposto o conhecimento do impacto dessa crise no mundo do trabalho e seus desdobramentos nos complexos das estratificações sociais e na produção ideocultural, pois tais complexos foram abordados, anteriormente, nesse estudo<sup>51</sup>.

Assim, partimos diretamente para o significado do avanço neoliberal para o complexo da política. Para isso, tomaremos por base (não exclusivamente), os estudos do historiador inglês Perry Anderson e do professor José Paulo Netto.

De acordo com Anderson (1995), o neoliberalismo tem sua gênese, após a II Guerra Mundial, trata-se de uma reação teórica e política passional contra o Estado intervencionista e de bem-estar; tem seus pressupostos teóricos no livro *O Caminho da Servidão* (1944), de Friedrich Hayek, seu alvo imediato era o Partido Trabalhista inglês, sua mensagem era clara, “*Apesar de suas boas intenções, a social democracia moderada inglesa conduz ao mesmo desastre que o nazismo alemão – uma servidão moderna.*” (p.9).

Enquanto as bases do Estado de Bem-Estar se alicerçavam, Hayek fundou, na Suíça, em 1947, a sociedade de Mont Pèlerin<sup>52</sup>, que tinha em sua plataforma programática [...] *combater o keynesianismo e o solidarismo reinantes e preparar as bases de um outro tipo de capitalismo, duro e livre de regras para o futuro.* (Anderson, 1995, p.10), uma tarefa difícil, já que o capitalismo atravessava sua fase de ouro – uma fase de auges sem precedentes – durante a

<sup>51</sup> Remetemo-nos, aqui, ao capítulo 2 do presente estudo.

<sup>52</sup> A sociedade de Mont Pèlerin era “*uma espécie de franco-maçonaria neoliberal, altamente dedicada e organizada, com reuniões internacionais a cada dois anos. Seu propósito era combater o keynesianismo e solidarismo reinantes e preparar as bases de um outro tipo de capitalismo, duro e livre de regras para o futuro.*” Compunham-na: Friedrich Hayek, Milton Friedman, Karl Pooper, Lionel Robbins, Ludwig Von Mises, Walter Lipman, Michael Polanyi e Salvador de Madariaga. (Anderson, 1995, p.10).

década de 1950 e 1960. A sociedade de Mont Pèlerin, queria extinguir o igualitarismo proporcionado pelo Estado de Bem-estar social, que destruía a liberdade dos cidadãos e a vitalidade da concorrência, além de extinguir o comunismo, que Hayek considerava “a servidão humana mais completa”.

De acordo com José Paulo Netto (1993), a tradição liberal continha um núcleo temático que trazia em si uma força duradoura: as garantias e prerrogativas das liberdades individuais, aquilo que, depois de Marshall (1967) ficou conhecido pelo conjunto de “direitos civis”. Por mais que fosse carente de determinações ontológicas – a que tipo de indivíduo se refere? E de quais liberdades estamos falando? – este núcleo, indiscutivelmente, tratou de um *valor* que transcendia os marcos da ordem burguesa do ponto de vista do desenvolvimento humano-genérico. Mesmo Marx, que profundamente criticou os limites da liberdade burguesa, tematizou este *valor* (principalmente na, já aludida, anteriormente, vinculação do comunismo com a democracia). Porém, como a crítica iniciada por Marx historicamente não avançou e, na prática social, as formações societárias alternativas ao capitalismo não equacionaram a questão das liberdades individuais, a concepção de liberdade burguesa passou a ser entendida como “*a liberdade*” e o liberalismo como sua expressão democrática garantidora. Melhor dizendo: o próprio liberalismo é entendido como liberdade e democracia reduz-se tão-somente à garantia desse tipo de liberdade. Esse processo acabou por fortalecer a ideologia liberal, por lhe conferir muito de sua “*resistência ídeo-cultural*”. Essa operação ideológica (*ajudada* pela prática sócio-histórica do chamado “socialismo real”), por outro lado, permitiu a associação imediata do socialismo com a impossibilidade de realização das liberdades individuais. Na capitalização dessa *resistência* “*é que se ergueu, no último meio século, a vertente que atualmente configura a ofensiva neoliberal*” (pp.75-76)

Em torno da já mencionada sociedade de Mont Pèlerin, portanto, reuniram-se confessos opositores da igualdade. Nesse “arco ídeo-teórico”, ganharam proeminência Hayek e Friedman. E, sob este ponto de vista ídeo-teórico, foram fundamentais para a constituição do arsenal neoliberal que, Netto (1993), assim resumiu: “(...) *uma argumentação teórica que restaura o mercado como instância mediadora societal elementar e insuperável e uma proposição política que repõe o Estado mínimo como única alternativa e forma para a democracia*” (p.77)

Tal programática, em 1947 (quando a referida sociedade foi fundada), carecia de condições concretas para ser realizada, mas já focava seus alvos: o “socialismo real” e o Welfare State.

“A programática que aí se contém, compreende-se, não teria atratividade político-ideológica quando o *Welfare State* e os experimentos alternativos ao capitalismo registravam êxitos, reais e/ou aparentes – é apenas quando ambos, os alvos óbvios da ofensiva neoliberal, entram em ciclo crítico que aquilo que era mentação de intelectuais converte-se numa espécie de ‘*espírito do tempo*’. Eis porque o fenômeno que L. Berti chamou de *revanche do mercado* só ganha ampla ressonância, pública e social, nos anos oitenta [do século passado, é óbvio]” (Netto, 1993, p.77)

Tal elaboração teórica passa a ganhar terreno com a grande crise capitalista do segundo pós-guerra, em 1973, em que a lógica capitalista caiu em uma profunda e duradoura recessão, tal crise segundo os neoliberais, tem seu fundamento no poder excessivo e nefasto dos sindicatos e dos movimentos operários, fruto do igualitarismo promovido pelo Estado de Bem-Estar.

“As raízes da crise, afirmavam Hayek e seus companheiros, estavam localizadas no poder excessivo e nefasto dos sindicatos e, de maneira mais geral, do movimento operário, que havia corroído as bases de acumulação capitalista com suas pressões reivindicativas sobre os salários e com sua pressão parasitária para que o Estado aumentasse cada vez mais os gastos sociais”. (Anderson, 1995, p.10).

A proposta apresentada pelos neoliberais, como alternativa manteria um Estado forte para combater o poder dos sindicatos e para controlar o dinheiro, porém este mesmo Estado seria frágil nos gastos sociais e nas intervenções econômicas, quebra dos sindicatos, por meio da restauração da taxa “natural” de desemprego, criando um exercito industrial de reserva.

É necessário ressaltar, que a legitimidade deste programa não se deu de maneira abrupta, sua luta por hegemonia se arrastou por uma década culminando nos anos 1980, com a eleição de Margareth Thatcher na Inglaterra, em 1979, que se apresenta como o primeiro governo Neoliberal. Nos anos que se seguiram, ocorreu uma verdadeira epidemia de governos que fizeram uma inflexão à direita, em toda a Europa e nos EUA com Reagan, em 1980; Portanto, foi nos anos 1980, que o Neoliberalismo teve suas bases político-ideológicas consolidadas. Podemos apontar o pioneirismo do modelo neoliberal inglês, por suas medidas na economia, como: ***a contenção de gastos sociais; destruição dos sindicatos; despolitização da sociedade civil; e a privatização da máquina estatal.*** (Anderson, 1995, p.12).

Salientando a liberdade de mercado, entre suas medidas de ajuste, valem ser ressaltadas: a desregulamentação da economia – que se consolida a abertura dos mercados para o livre fluxo de produtos e do capital, o enfraquecimento da autonomia do Estado; a aplicação de medidas de geração de poupança; o combate à inflação visando à estabilidade monetária a qualquer preço; e o pagamento da dívida externa, mais especificamente dirigido aos países do Terceiro Mundo; tais medidas dizem respeito à estratégia econômica neoliberal, no que tange à proposta política, necessitaria o Estado se fortalecer somente naquilo que mantivesse o bom funcionamento do mercado. (Idem, p.13).

Na contenção da inflação e na ampliação da deflação, o neoliberalismo obteve êxitos e estes estavam alicerçados na derrocada do movimento sindical, no crescimento da taxa “natural” de desemprego – o número de desempregados dobrou, da década de 1970 para a de 1980, nos países da Europa central -, e na tributação dos salários. (Anderson, 1955, p. 15).

Se essas mudanças são indicadores que *per si* denotam a “vitória” da ofensiva neoliberal, quando nos atemos ao seu projeto ideológico, percebemos, ainda mais, o êxito alcançado, pois o neoliberalismo conquistou uma profunda hegemonia ideológica e essa hegemonia tem sido tão ampla que até os governos que se autodenominavam como expressões da esquerda efetivaram políticas neoliberais. (idem, p. 14). Mas, do seu próprio ponto de vista, carrega uma contradição importante: a não elevação das taxas de crescimento. Sobre isso, argumenta o autor:

“Então, em todos estes itens, deflação, lucros, empregos e salários, podemos dizer que o programa neoliberal se mostrou realista e obteve êxito. Mas, no final das contas, todas estas medidas haviam sido concebidas como meios para alcançar um fim histórico, ou seja, a reanimação do capitalismo avançado mundial, restaurando taxas altas de crescimento estáveis, como existiam antes da crise dos anos 1970. Nesse aspecto, no entanto, o quadro se mostrou absolutamente decepcionante. Entre os anos 1970 e 1980 não houve nenhuma mudança – nenhuma – na taxa de crescimento, muito baixa nos países da OCDE.” (p.15)

O motivo principal pelo qual o neoliberalismo não conseguiu converter a recuperação dos lucros em recuperação dos investimentos foi a inversão especulativa por ele originada e, tal inversão, contradita com a necessária produção de valores de troca. Em outras palavras, as transações puramente monetário-especulativas “tomaram” o lugar das transações de mercadoria. Junte-se a isso o aumento demográfico substancial dos aposentados e a elevação dos

gastos sociais com o desemprego (fenômeno gerado, principalmente, mas não exclusivamente, pelas políticas neoliberais) e temos o conjunto de razões que impediram o crescimento dos investimentos. (ibidem, p.16).

Em decorrência dessas contradições, em 1991, o capitalismo de expressão neoliberal adentrou numa profunda recessão e era de se esperar uma reação veemente, porém não foi isso que se sucedeu; o neoliberalismo teve um novo alento. Esse novo alento pôde ser constatado pelo seu êxito eleitoral na Europa; no expressivo movimento mundial de privatizações; e pela postura adotada por governos e partidos opositores. (ibidem, p.17).

Para o sucesso do neoliberalismo concorreram duas crises da maior importância: a do socialismo real e a do Estado de bem-estar (*Welfare State*).

O colapso do socialismo real foi caracterizado, falaciosamente, como uma vitória do neoliberalismo e representou um respiro, já que seus limites estruturais começavam a se tornarem evidentes. A hegemonia passou a ser avassaladora com o resultado do fim do “socialismo real”: os países do pós-socialismo efetivaram as reformas neoliberais mais profundas e devastadoras – muito pela ausência de socialização da política que, historicamente, caracterizou, infelizmente, os regimes socialistas. O alvo fundamental passou a ser o Estado de bem-estar social (que já vinha sendo atacado):

“Com efeito, se o alvo derradeiro da ofensiva neoliberal é qualquer proposta de superação socialista da ordem do capital, o centro do seu ataque constituiu-o o Estado de bem-estar. No plano teórico. O keynesianismo é a besta-fera do neoliberalismo – aqui, sua cruzada anti-keynes pode ser adequadamente descrita como *a contra-revolução monetarista*. No plano social e político-institucional, o que se coloca em questão é o conjunto daquilo que o já citado Marshall arrolou como *direitos sociais* e as funções reguladoras macroscópicas do Estado. Já no plano ídeo-cultural mais amplo, a ofensiva neoliberal contrapõe-se abertamente ‘à cultura democrática e igualitária da época contemporânea, caracterizada não só pela afirmação da *igualdade* civil e política para todos, mas também pela busca da *redução das desigualdades* entre os indivíduos no plano econômico e social, no âmbito de um objetivo mais amplo de libertar a sociedade e seus membros da *necessidade* e do *risco*. Na verdade, estes são os desdobramentos compulsórios do neoliberalismo.” (Netto, 1993, p.78)

Nessa violenta ofensiva ao igualitarismo, no ideário neoliberal cabem algumas funções ao Estado: “*prover uma estrutura para o mercado e prover serviços que o mercado não pode fornecer*” (Hayek *apud* Netto, 1993); minimamente efetivar ações de combate ao pauperismo absoluto; e, principalmente a garantia à propriedade e aos superlucros.

Sumariando as observações de Friedman em dos sistemas de segurança e previdência social, Netto nos fornece uma valiosa síntese:

“Segundo Friedman, aquelas sistemas são deletérios em função do ‘efeito maligno que exercem sobre a estrutura da nossa sociedade. Eles enfraquecem os alicerces da família (sic); reduzem o incentivo ao trabalho, a poupança e a inovação; diminuem a acumulação do capital; e limitam a nossa liberdade (sic)’. Quanto ao atual sistema de assistência social, ele ‘não só mina e destrói a família como envenena o florescimento das atividades de caridade privadas’. Contudo, diante da miséria, os neoliberais admitem um papel qualquer ao Estado: uma *renda mínima* deveria caber aos pauperizados (‘os menos afortunados’), através de um mecanismo – gerido estatalmente – do tipo *imposto negativo de rendimento*, a ser implantado gradualmente. No mais, o Estado deve permanecer, unicamente, para retomar as palavras de Cerroni, ‘apenas garantidor, isto é, Estado abstencionista’. Em resumidas contas, a proposta neoliberal centra-se na inteira despolitização das relações sociais: qualquer regulação política do mercado (via Estado, via outras instituições) é rechaçada de princípio.” (1993, p.90)

Caso empreendamos um balanço daquela capitalização empreendida pelo neoliberalismo a respeito da equalização de liberdade e liberalismo – os direitos civis como representativos das garantias às liberdades individuais – notaremos que o neoliberalismo passa longe do próprio liberalismo. Em verdade, seu conteúdo é abertamente antidemocrático. O avanço neoliberal tem por consequência uma desvelada despolitização em seu conteúdo:

“Ora, é precisamente o conteúdo político desta despolitização que permitiu ao neoliberalismo converter-se em concepção ideal do pensamento antidemocrático contemporâneo (...) ‘um projeto histórico próprio’ da Direita. ‘Libertar a acumulação de todas as cadeias impostas pela democracia’ (Przeworski, 1991: 258). A grande burguesia monopolista e a oligarquia financeira, (...) apreenderam minimamente as experiências do desenvolvimento capitalista neste século [e, portanto] (...) *O que desejam e pretendem, em face da crise contemporânea da ordem do capital, é erradicar mecanismos reguladores que contenham qualquer componente democrática de controle do movimento do capital*. O que desejam e pretendem não é ‘reduzir a intervenção do Estado’, mas encontrar *as condições ótimas (hoje só possíveis com o estreitamento das instituições democráticas) para direcioná-la segundo seus interesses de classe*.” (idem, 1993, pp.80-81).

E, prossegue o autor:

“A grande burguesia monopolista tem absoluta clareza da funcionalidade do pensamento neoliberal e, por isto mesmo, patrocina a sua ofensiva: ela e seus associados compreendem que a proposta do ‘Estado mínimo’ pode viabilizar o que foi bloqueado pelo desenvolvimento da política – *o Estado máximo para o capital*.” (p.81)

No que tange à resistência a esses processos desencadeados pela ofensiva neoliberal, é importante problematizar a questão, ainda mais. Embora já tenhamos nos detido em analisar o impacto da crise para o mundo do trabalho e, também, o significado do colapso do socialismo real (no capítulo 2), julgamos que há ainda alguns elementos a serem tratados sobre a conjuntura política.

O primeiro deles é sobre o impacto do colapso do socialismo real. Por si só, apesar de todos os seus problemas, ele representava uma alternativa, no mínimo, ao imperialismo. Porém, não foi só ele o atingido. A crise foi do socialismo em geral, pois no largo espectro da esquerda havia diferentes matrizes programáticas. O que hoje assistimos é uma crise geral do sistema de representação política. Os diversos partidos não apresentam diferenças significativas entre si, em geral, operam pelo mais rasteiro pragmatismo político (americanização da política). Vão, assim, tornando-se instrumentos de representatividade incapazes de promover aquela passagem dos interesses particulares aos interesses universais.

“Essa americanização da política é uma manifestação da hegemonia neoliberal, o esvaziamento do que Gramsci chamou de ‘grande política’. Ele distinguia entre grande e pequena política: a grande política é a que cuida das estruturas, ou da transformação e da conservação da sociedade como um todo, enquanto a pequena política atua nos quadros da ordem existente, é a política do corredor, dos acordos parlamentares etc. Uma das provas da vitória da hegemonia neoliberal é o predomínio hoje universal da ‘pequena política’. Não se coloca mais em discussão, até mesmo pelos partidos ditos de esquerda, a transformação radical da sociedade. O capitalismo passou a ser considerado em fenômeno natural, eterno.” (Coutinho, 2006, p.125)

Nesse quadro, a democracia fica, ainda mais, restrita aos seus procedimentos formais. Obviamente, isso enfraquece as condições de resistência dos trabalhadores e um projeto revolucionário vinculado com a Emancipação Humana.

Por fim, uma última observação a respeito da crise política contemporânea: a reestruturação produtiva e a conseqüente “nova morfologia” do trabalho, incidiram decisivamente sobre a classe trabalhadora, criando dentro dela uma estratificação que dificultada a tomada de consciência e, ao mesmo tempo, coloca a questão sobre seu protagonismo em virtude de sua heterogeneidade. Carlos Nelson Coutinho, ilustra-nos sobre isso, com simplicidade:

“(...) hoje em dia, muitas pessoas trabalham e produzem mais-valia em casa, digitando um computador. Tal como o operário na cadeia de montagem, tais pessoas são exploradas pelo capital, produzem mais-valia, mas a possibilidade de uma identificação

e da formação de uma consciência de que elas são tão exploradas quanto o operário e de que vivem também inseridas no mundo do trabalho, é muito mais difícil.” (2006, p.124)

Adensando, ainda mais, a questão; recordemos que os novos processos produtivos operam uma dupla destruição: da natureza (pela taxa decrescente da utilização dos valores de uso em associação com a lógica involucral); e da força de trabalho humana (pela *liofilização* dos processos organizativos da produção).<sup>53</sup>

As mudanças no mundo do trabalho, portanto, combinam-se com a ofensiva neoliberal aos movimentos de resistência, na medida em que contribuem com a destruição das instituições políticas representativas dos interesses dos trabalhadores.

O (s) sujeito (s) histórico (s) revolucionário (s), matizado por Marx, torna-se, portanto, mais difícil de ser localizado, embora a sua análise (a de Marx) nos remeta, indiscutivelmente, ao mundo do trabalho, já que o momento ontológico articulador da totalidade social é “a produção material da vida social”. Ou seja, identificá-lo (s) supõe, necessariamente, à remissão ao mundo do trabalho.

Se juntarmos estas observações à ofensiva neoliberal ao *Welfare State*, teremos uma equação de difícil solução, mas não impossível. Vejamos a síntese de Carlos Nelson Coutinho (2006):

“O *Welfare State* representou uma conquista importante para a classe trabalhadora. Mas, depois de uma última ofensiva da classe operária, no final dos anos 60, há um claro movimento de contra-reforma. A partir de então, temos a desconstrução do *Welfare State*; a americanização da política, com sua redução à pequena política; a modificação substancial da morfologia do trabalho, que desestruturou não só os partidos políticos de esquerda, mas também as próprias organizações econômico-corporativas, os sindicatos, que vivem um período de crise. Há mal estar, há indícios de que se pode reestruturar uma nova esquerda e novos sujeitos revolucionários, mas estamos numa fase ainda inicial.” (pp. 125-126)

Porém, toda essa hegemonia neoliberal coloca contradições que não tiram a Emancipação Humana da pauta, pois os impasses atuais colocam, segundo Hobsbawm, três ordens de problemas para os quais o neoliberalismo não tem solução: “*a crescente diferença entre o mundo rico e o mundo pobre (e provavelmente entre os ricos e os pobres no interior do mundo rico); a ascensão do racismo e da xenofobia; a crise ecológica.*” (1995, p. 265)

---

<sup>53</sup> Remetemo-nos, aqui, ao capítulo 2 do presente estudo, no qual essas novas categorias são desenvolvidas a partir da análise do professor Ricardo Antunes.

Antes de abordarmos as possíveis alternativas às contradições colocadas pela sociabilidade contemporânea, detenhamo-nos, especificamente, sobre a política social, pois nos interessa conhecer suas determinações contemporâneas. Ao tratar da ofensiva neoliberal e sua relação com o Estado, indiretamente tratamos a temática, e vimos que para o neoliberalismo cabe ao Estado o corte de “gastos sociais” (e isso é uma política social – não é a que queremos, mas não deixa de ser uma “estratégia de governo”. Trata-se de uma política social em que o Estado não tem responsabilidade pela garantia e universalização dos direitos). Mas, antes, de retomarmos a questão entre neoliberalismo e política social, explicitando mais profundamente as conseqüências desumanas de sua ofensiva aos direitos, façamos uma aproximação com a discussão mais específica da política social.

### 3.3. Estado, sociedade civil e *bem estar*: a política social.

No processo de reconstituição da teoria social de Marx, vimos que nosso autor, em 1843, parte de uma questão que será o seu “fio condutor” de sua trajetória intelectual e, mesmo, de militante: o entendimento da sociedade civil burguesa. Assim, como Hegel, àquela época, Marx a entendia como um problema.

Rapidamente, Marx recoloca a questão em outro nível: a Emancipação Política era, necessária, mas insuficiente, tratava-se de buscar a Emancipação Humana e já localizava quem poderia protagonizar o processo: o proletariado.

Sustentamos indiretamente e, agora, diretamente que a Emancipação Humana nunca saiu do projeto marxiano. A finalidade da revolução era a supressão da sociedade civil burguesa, constituída a partir do estatuto jurídico da propriedade privada, a fim de constituirmos uma outra “sociedade civil” em que a humanidade estivesse emancipada. Tal sociedade, que representaria a adequação do indivíduo ao gênero, só poderia existir, portanto, com a igualdade de fato: a igualdade econômica. Os avanços trazidos pela revolução burguesa eram obstaculizados pela essência de sua própria sociedade civil (fundada na propriedade privada) e, assim, a Emancipação Política acabava se tornando mera formalidade.

Ora, desde o episódio dos apanhadores de lenha, portanto, o problema em foco é o da desigualdade. E, aqui, já vale um esclarecimento sobre como Marx a pensava.

Desde a Antigüidade, no período pré-socrático, há uma questão que atravessa o pensamento filosófico: a essência do mundo é a identidade ou a contradição. Em outras palavras, a substância do mundo estaria na identidade ou no movimento. Em torno dessa questão se alinharam, respectivamente, Parmênides (Nascido em Eléia, em torno de 530 AC) e Heráclito (Nascido em Êfeso, em torno de 540-470 AC).

O princípio da identidade (imobilidade) parte de um suposto que, à primeira vista, parece verdadeiro: "o ser é, e o não-ser não é". Que poderia ser expresso da seguinte maneira  $A=A$ . Já para Heráclito se dá justamente o contrário. Para ele, um ser nunca é igual a ele próprio (eis o princípio da contradição): “tudo flui e nada permanece; tudo se afasta e nada fica parado... você não consegue se banhar duas vezes no mesmo rio, pois outras águas e ainda outras sempre vão fluindo (...) É na mudança que as coisas acham repouso...”, ou  $A \neq A$ .

Nessa polêmica, durante muito tempo, Parmênides teve a “hegemonia”, porém, Hegel recupera Heráclito e o entendimento do ser como *vir-a-ser* (dirá Hegel: “ser é processo”). Porém, como nos demonstrou Lukács (A falsa e a verdadeira ontologia de Hegel), Hegel acaba admitindo uma identidade sujeito-objeto (que, de toda forma, é distinta do princípio da imobilidade. Trata-se, muito mais, de uma “falha” em virtude do seu idealismo). Em resumidas palavras, tratamos aqui do princípio da contradição.

À Marx será muito cara a idéia hegeliana de que “ser é processo” e, portanto, a dialética fundada na contradição. Dessa forma, se a realidade e os seres que a constituem são processo (*vir-a-ser*) nunca haverá identidade.

Muitas foram, a esse respeito, as falsificações em torno do pensamento marxiano. São famosas aquelas expressões: “No comunismo todo mundo tem que pensar igual”; “A ‘subjetividade’ é negada em nome do coletivo”, enfim, muita bobagem que não merece ser aqui repetida.

Para Marx, tendo em vista a própria especificidade do ser (que é processo), nunca teremos um ser idêntico a ele próprio ou a outro ser. Isto é ontologicamente impossível. Ora, atribuir que igualdade, para Marx, é o mesmo que identidade, nada mais é do que absoluta vulgarização filosófica.

Feita a observação, para Marx, uma sociedade emancipada só poderia florescer sobre uma base de igualdade – a igualdade econômica. Para isso, haveria a necessidade de superar as relações sociais de produção burguesas, pois elas se estruturam num fundamento que gera desigualdade: a propriedade privada.

Sem a igualdade de fato, a democracia, os direitos civis e políticos, enfim, os mecanismos conquistados pela Emancipação Política tornam-se, meramente, procedimentos formais e, na maioria das vezes, com um forte conteúdo ideológico.

Se retomarmos o problema de Marx, em sua gênese, verificaremos que se trata de resolver a questão da desigualdade. Não é a toa que sua primeira resposta tenha sido por uma postura democrático-radical. Ele havia lido sobre teoria política e história da Revolução Francesa e teve contato com a obra de Rousseau<sup>54</sup>.

---

<sup>54</sup> Vale aqui a referência à tese de que Rousseau tenha sido o precursor do socialismo e Marx, em certo sentido, é um continuador do filósofo genebrino.

Se Rousseau julgava que a desigualdade tinha por origem *a idéia de propriedade privada*, Marx, nos seus 24 anos de investigação (se consideramos o período de vai da primeira crítica à Hegel, em 1843, até a publicação do *Capital I*, em 1867), demonstrará os fundamentos materiais da desigualdade.

Podemos, então, numa síntese arriscada (pela sua abstração), inferir que Marx sempre esteve preocupado com o *bem estar* humano, se julgarmos que este *bem estar* se refere a uma vida emancipada em “*Uma associação em que o livre desenvolvimento de cada um é a condição para o livre desenvolvimento de todos*”. (Marx e Engels, 1998, p.31)

Se essa “síntese arriscada” faz algum sentido, Marx tinha sua atenção voltada para a problemática posta pela sociedade burguesa, em outras palavras, para uma *questão social*. Não é à toa que a Emancipação Humana tenha por suposto uma revolução que foi chamada de revolução social – distinguindo-a de revolução política (e, aqui, mais uma vez insistimos: que Marx não a considerava desimportante).

Dito isso, aproximemo-nos de uma síntese (já concreto pensado) sobre política social:

“As políticas sociais e a formatação de padrões de proteção social são desdobramentos e até mesmo respostas e formas de enfrentamentos – em geral setorializadas e fragmentadas – às expressões da questão social no capitalismo, cujo fundamento se encontra nas relações de exploração do capital sobre o trabalho. A questão social se expressa em suas refrações e, por outro lado, os sujeitos históricos engendram formas de seu enfrentamento. Contudo, sua gênese está na maneira com que os homens se organizaram para produzir num determinado momento histórico, como vimos, o de constituição das relações sociais capitalistas – e que tem continuidade na esfera da reprodução social.” (Behring e Boschetti, 2006, p.52)

Apesar da riqueza categorial contida na síntese elaborada pelas autoras (marxistas), ela não é consensual. Há quem entenda a política social unicamente como a intervenção do Estado para responder demandas sociais imediatas e garantir a hegemonia do capital (concessão). Outros tendem a superestimar o protagonismo operário, e a entendem unicamente como decorrência da luta e pressão da classe trabalhadora (conquista). Esses dois entendimentos, carentes de determinações e mediações, na maioria das vezes, foram originados na própria tradição marxista.

Há, ainda, um terceiro, vinculado aos ideólogos da burguesia que a entendem e a defendem em sua funcionalidade ao capital (sequer por “concessão”, apenas pelos interesses de

acumulação, como por exemplo, a intervenção estatal no campo da educação tecnológica para a preparação da mão-de-obra necessária ao capital).

A depender das condições históricas concretas, as reivindicações em torno da questão social são **mais** ou **menos** atendidas. Porém, são sempre representativas dos reclamos populares e, se por um lado podem ser entendidas como conquistas, por outro lado, por não romperem a estrutura social vigente, são, ao mesmo tempo, “concessões”.<sup>55</sup>

“Não tem havido, pois política social desligada dos reclamos populares. Em geral, o Estado acaba assumindo alguns destes reclamos, ao longo de sua existência histórica. Os direitos sociais significam antes de mais nada a consagração jurídica de reivindicações dos trabalhadores. Não significam a consagração jurídica de todas as reivindicações populares, e sim a consagração daquilo que é aceitável para o grupo dirigente do momento. Adotar bandeiras pertencentes à classe operária, mesmo quando isto configure melhoria nas condições humanas, patenteia também a necessidade de manter a dominação política”. (Vieira, 1992, p.23).

Contra os enfoques unilaterais e carentes de mediação poderíamos responder, assim:

“A análise das políticas sociais como processo e resultado de relações complexas e contraditórias que se estabelecem entre Estado e sociedade civil, no âmbito dos conflitos e luta de classes que envolvem o processo de produção e reprodução do capitalismo, recusa a utilização de enfoques restritos ou unilaterais, comumente presentes para explicar sua emergência, funções ou implicações” (Behring e Boschetti, 2006:36).

Há um outro problema, no entendimento da política social, que merece à partida ser abordado. Trata-se do resultado de uma generalização excessivamente abstrata e, por isso, carente de análise histórico-sistemática, na qual a política social é entendida como “*a política social*” (como expressão única). Por essa compreensão, “*a política social*” seria “*essencialmente boa*”. O mesmo ocorre, muitas vezes, com a educação e com o lazer. Como consequência dessa visão, carente de determinações, elabora-se, por exemplo, uma crítica excessivamente abstrata do tipo: “o neoliberalismo não têm política social”. O neoliberalismo tem sim uma política social, porém, trata-se de uma política que supõe uma intervenção estatal que corte seus gastos com direitos sociais e *refilantropize* a questão social.

---

<sup>55</sup> O termo concessão, aqui, deve ser tratado com muitas reservas, pois, em momentos de enfraquecimento das lutas operárias, tais “concessões” são rapidamente “retiradas”. Trata-se, realmente, de uma relação tensa e dialética entre conquistista e concessão (“arrancada da classe concedente”).

Isso porque a política social é uma estratégia de governo expressa, normalmente, em relações jurídicas e políticas que, embora goze certa autonomia, não pode ser entendida em si mesma. Ela expressa relações sociais, cuja determinação fundamental se encontra na produção material (Cf. Vieira, 1992). Portanto deve sempre ser compreendida em referência ao complexo de complexos que é a sociedade, ou seja, à totalidade social.

Relembrando Behring e Boschetti (2006), para seguirmos a análise:

“As políticas sociais e a formação de padrões de proteção social são desdobramentos e até mesmo respostas e formas de enfrentamentos – em geral setorializadas e fragmentadas – às expressões da questão social no capitalismo, cujo fundamento se encontra nas relações de exploração do capital sobre o trabalho. A questão social se expressa em suas refrações e, por outro lado, os sujeitos históricos engendram formas de seu enfrentamento. Contudo, sua gênese está na maneira com que os homens se organizaram para produzir num determinado momento histórico, como vimos, o de constituição das relações sociais capitalistas – e que tem continuidade na esfera da reprodução social.” (Behring e Boschetti, 2006, p.52)

O fundamento, então, da política social é a questão social, entendida como problema. Ou seja, desde 1843, o problema que se coloca à Marx é aquele relacionado à desigualdade produzida pela sociedade civil burguesa. Interessa-lhe investigar as “raízes” dessa desigualdade a fim de explicitá-la para aqueles a quem interessa a superação dessa sociedade.

Em seus estudos, Marx conseguiu desvendar seu problema original. Marx percebeu que o problema da desigualdade estava relacionado com a forma que, nessa sociedade, são organizadas as relações de produção. O modo de produção material da vida social, nos limites da ordem burguesa, produz, necessariamente, desigualdade, pois ele se sustenta na propriedade privada e na exploração do trabalho. As relações de produção são estabelecidas por entes desiguais: um é o proprietário dos meios de produção e o outro é proprietário de sua força de trabalho. O segundo vende ao primeiro um período de tempo de sua força de trabalho em troca de salário. Nessa relação há uma regência do capital sobre o trabalho uma *subsunção do trabalho ao capital*.

Resgatando as descobertas da Economia Política, Marx percebe que o que dá valor as coisas é o trabalho humano. Mais precisamente, saturando de determinações, o valor é a expressão da quantidade de tempo de trabalho abstrato socialmente necessário para a confecção de um valor de uso. Esse produto, na ordem burguesa e sob esse tipo de relação de produção (coma regência do capital), é uma mercadoria (valor de troca). Fruto do desenvolvimento das

forças produtivas, a produtividade humana alcançou, já a época de Marx, níveis fantásticos. Então, ocorre que, na relação social de produção estabelecida, a força de trabalho acaba por valorizar o capital, pois produz um excesso de valores de uso (um excedente). Tal excedente, sob a forma de mercadoria, uma vez inserido no processo de circulação fará com que o capital investido retorne num valor maior do que o custo produtivo. Estabelece-se uma lógica perversa pela qual o trabalhador tem que se submeter ao capital, por necessidade, e, ao fazê-lo, amplia a dominação a que está submetido, pois fortalece quem o rege.

Para ampliar a produção do excedente, o capitalista, num determinado momento histórico dessas relações, fez com que o trabalhador trabalhasse um maior número de horas. A exploração do trabalho se dava, fundamentalmente, na extensão da jornada de trabalho. Quanto maior fosse o tempo de trabalho constituinte da jornada maior seria a produção de excedentes e, portanto, maior seria a valorização do capital investido.

Percebe-se, aqui, que ganha proeminência a questão do tempo de trabalho, mais precisamente a questão do tempo médio de trabalho socialmente necessário, pois é ele que processa a valorização do capital. As longas jornadas de trabalho passam a ser o foco de uma disputa de interesses antagônicos: temos, aqui, a origem da moderna luta de classes. Esse será o seu tema fundamental: a luta pela redução do tempo da jornada de trabalho e pelo aumento de seu valor (salário). Em outras palavras, os trabalhadores queriam diminuir a exploração sobre si e, ao mesmo tempo, ampliar a sua apropriação da riqueza por eles mesmos produzida. Está localizada, também, a questão social da sociedade civil burguesa, nesse momento.

O Estado passa a intervir nesse conflito, como sabemos, reprimindo diretamente os movimentos e, algumas vezes, atendendo pontualmente algumas das demandas. Nessa fase, criando algumas legislações fabris que, invariavelmente, eram burladas pela burguesia<sup>56</sup>.

Homens, mulheres e crianças eram submetidos às longas e cansativas jornadas de trabalho e a questão social se põe sobre a disputa do tempo: “*Se o trabalhador consome o seu tempo disponível para si, então rouba ao capitalista*” (Marx, 1982, p.179).

Nesse conflito da sociedade civil burguesa, o Estado (“restrito”), com reduzidíssima autonomia, intervém claramente a favor da burguesia. Principalmente em suas ações repressivas. Porém, ao mesmo tempo, inicia a regulamentação das relações sociais de

---

<sup>56</sup> São famosos os “livros azuis”, que continham os relatórios dos inspetores de fábrica, consultados por Marx para constatação da burla. Lendo-os, diz Marx: “*fornecem uma estatística contínua e oficial sobre a avidez dos capitalistas por mais-trabalho*”. (1974, p.184)

produção. Temos aqui: a contradição constituinte desse “complexo de complexos” que é a sociedade civil burguesa, a expressão dos antagonismos de interesses e a mediação do Estado, nesse contexto.

Nesse embate de interesses antagônicos, as classes em questão estabeleceram estratégias e táticas de luta. Tendo em vista a débil, mas existente, legislação mediadora das relações sociais de produção, a burguesia passou a incrementar a maquinaria e com isso ampliou a valorização do capital pela intensificação do processo produtivo. Por outro lado, a classe trabalhadora focava sua estratégia na redução do tempo da jornada de trabalho e no aumento de salário. Tal luta foi fundamental para a regulamentação do tempo da jornada de trabalho.

“O período das lutas de 1848, cuja importância como momento de ruptura com o projeto burguês é amplamente reconhecida, foi decisivo para a definição legal da jornada de trabalho de 10 horas, mas esta se deu ainda como legislação de exceção. Sua cobertura para todos os trabalhadores só foi possível após uma ‘guerra civil de longa duração mais ou menos oculta entre capitalistas e trabalhadores’, em que se conquistou ‘uma lei estatal, uma barreira social intransponível’, em meados dos anos 60 do século XIX.” (Behringo e Boschetti, 2006, p.55)

Ora, ao mesmo tempo em que abordamos a questão da produção, vimos abordando a questão da reprodução social, “*pois a produção é o núcleo central da vida social e é inseparável do processo de reprodução, no qual se insere a política social*” (idem, 2006: 43).

A localização do momento ontológico determinante – a produção material da vida social – é a chave para explicarmos a reprodução social.

Ao produzir a sua existência os homens produzem a si mesmos. Vimos as riquezas dessa determinação essencial quando, ao tratarmos dos *Manuscritos de 1844*, verificamos a relação entre o indivíduo e o gênero, para Marx.

Marx percebe que o trabalho é a essência do homem, por ser seu aspecto distintivo, já que o homem é o único ser que transforma intencionalmente a natureza. O trabalho possibilita ao homem este intercâmbio consciente. Vejamos como isto está expresso em *O Capital*:

“o trabalho, como criador de valores de uso, como trabalho útil, é indispensável à existência do homem –quaisquer que sejam as formas de sociedade –, é necessidade natural e eterna de efetivar o intercâmbio material entre o homem e a natureza, e, portanto, de manter a vida humana” (Marx, 1987, p.50)

Pelo trabalho o homem plasma a sua consciência na realidade, objetiva-se, e, ao mesmo tempo, subjetiva a realidade em si próprio. Essa realidade carrega em si a consciência humana objetivada. Portanto, a relação do homem com seu objeto de trabalho (que já foi resultado de um trabalho humano anterior) é, ao mesmo tempo, a relação dele com a consciência do gênero objetivada.

No processo de trabalho, três momentos são de fundamental importância: o projeto, a execução e o produto. O projeto, a prévia-ideação, supõe um nível de apropriação do indivíduo sobre a síntese dos atos singulares de outros indivíduos. Ela não vem por uma “iluminação divina”. Quanto mais o indivíduo se apropriou do desenvolvimento genérico, maiores suas possibilidades de prévia-ideação, melhor será o seu projeto. Ao executar, o indivíduo não objetiva só a si, mas é o gênero a “falar pela sua boca”. Nesse processo ele cria valores de uso que jamais poderiam ser originados por qualquer processo da própria natureza. Ele transforma a natureza intencionalmente e é por ela transformado, pois, tendo em vista a impossibilidade de um domínio total sobre os nexos causais da processualidade do real (constante vir-a-ser), a execução nunca é idêntica à consciência que a projetou. Assim, modificam-se, ao mesmo tempo, o indivíduo e a realidade. O produto do seu trabalho, por sua vez, é a objetivação de sua consciência (social) e, depois de sair de suas mãos, gerará nexos causais que escapam de seu controle. Ele generalizar-se-á.

O ato produtivo, portanto, é, ao mesmo, tempo, a forma de ser da reprodução da sociedade. Produção e reprodução social constituem uma totalidade articulada e complexa. Por exemplo, imaginemos um ser que projete uma cadeira de uma forma que ninguém até então havia projetado. De onde veio esse projeto, como será desenvolvido e quais os resultados que gerará? Resposta: da materialidade, do seu conhecimento sobre os nexos causais da realidade, pois supõe um indivíduo que saiba manusear ferramentas, que saiba sobre a estrutura física do material sobre o qual exercerá a sua atividade e um determinado patamar genérico de desenvolvimento sobre o ato de fazer cadeiras (o objeto cadeira é representativo do desenvolvimento do gênero). Suponhamos que, ao executar, ele descubra que o tipo de madeira, inicialmente escolhido, é inapropriado para o seu projeto. Ele já está diferente do que entrou no processo. Mas sejamos generosos, que ele seja bem sucedido em relação ao produto final. Que esse produto final seja muito próximo daquilo que ele havia projetado, teremos, então, como resultado, um novo tipo de cadeira que enriquecerá o gênero, pois irá estabelecer relações com outras consciências

individuais que, na projeção de novas cadeiras, levarão em conta o novo patamar de conhecimento posto no mundo.

Se o ato produtivo se dá na Grécia Antiga ou na Inglaterra ao tempo da revolução industrial isso faz muita diferença. Caso fosse realizado, na Grécia Antiga, este ato produtivo, muito provavelmente, seria executado por um escravo. Notemos que tipo de relação social de produção é essa. Mas, caso fosse realizado na Inglaterra, no período aludido, seria executado por um trabalhador assalariado. São formas históricas distintas de reprodução social, são formas distintas de relação entre indivíduo e gênero.

Assim, da maneira de produzir a existência erguem-se estruturas complexas que são resultados, mas, também, determinações intervenientes no modo de produção. Ao trabalhar, portanto, nós produzimos a nossa existência e ao mesmo tempo reproduzimos a vida social. Nesse processo estabelecemos relações sociais, independentes da nossa vontade, que são representativas do grau de desenvolvimento da totalidade social. Numa sociedade na qual somos em virtude da divisão social do trabalho, obrigados a sermos força de trabalho, nada mais “natural” que ao sermos questionados sobre o que somos respondamos pelo que temos (mercadoria força de trabalho): “marceneiro”; “tecelão”; “metalúrgico” etc. Essa é a nossa maneira de ser. Por vivermos num marco histórico em que as relações sociais de produção se estabelecem a partir da propriedade privada, a apropriação do desenvolvimento genérico depende do quanto se é proprietário. Produção, reprodução individual e reprodução social constituem, portanto, uma totalidade de complexos.

A questão social posta pela ordem burguesa deve ser entendida, portanto, nesse marco de produção e reprodução social dessa formação histórica. Ela remete, em última instância, à luta pela Emancipação Humana – quando ela deixará de existir como expressão de desigualdade.

Essa possibilidade de perspectivar a Emancipação Humana deveu-se, inclusive, aos avanços empreendidos pela própria burguesia na totalidade social. Ao nos libertar dos laços feudais, construiu uma nova consciência social não mais fundada nas relações com o divino.

O processo de ascensão da burguesia mudou profundamente a produção e a reprodução social. Na medida em que diminuiu o poder da interpretação religiosa do mundo, a sociedade burguesa, mesmo em sua fase germinal, possibilitou ao indivíduo se perceber como tal (com interesses particulares e, muitas vezes, contraditórios com a sociedade). Este indivíduo se

percebe, inicialmente, com uma natureza humana – um estado natural do indivíduo (estado de natureza); mas ele vive em sociedade e, muitas vezes, o seu interesse (de propriedade) contradita com os interesses de outros indivíduos.

A constituição do pensamento liberal se deu na “resposta” a essa questão. Observemos as respostas de três pensadores que se defrontaram com a questão: Hobbes (1588-1679), Locke (1632-1704) e Rousseau.

Para Hobbes, o estado de natureza humano o faz interesseiro e, portanto, há que pôr limites aos interesses individuais:

“A argumentação de Hobbes pode ser exposta muito simplesmente. Ele considera o homem como uma criatura impelida pela inveja, pela ambição, e pelo temor e, em consequência, em perene estado de guerra. Mas, em virtude de seus poderes racionais, entende que tal estado não é desejável, por não oferecer segurança para o usufruto de seus bens. A razão, assim, pode elaborar, em abstrato, determinadas regras de comportamento que, ao serem respeitosamente acatadas, viram a beneficiar a todos. Estas regras são as antiqüíssimas leis da Natureza, que correspondem no conjunto a ética cristã: ‘Não faças ao outro o que não queres para ti’. Hobbes acha que os homens seriam mais felizes se as respeitassem. Porém, também acredita que uma criatura, (...) não as seguirá enquanto não lhe convenham. E, muito menos tal criatura crerá que os outros lhes obedeçam, até que se vejam em idênticas condições”. (Crossman, 1980, p.52)

Tais interesses podem conduzir a uma guerra entre os indivíduos e, portanto, o melhor a fazer é se abrir mão da liberdade individual em nome de um monarca, um soberano absoluto. Para Hobbes, o Estado (o *Leviatã*) “*é a construção ideológica na qual procura demonstrar o que é necessário fazer para reconciliar o homem anti-social com a vida social*”(idem, p.52). Por essa lógica, os indivíduos são anteriores à sociedade, assim, esta é o resultado de um contrato entre os homens. Crossman (1980) nos fornece uma síntese do *contrato social* hobbesiano:

“1. Todos os homens gostariam de viver de acordo com as leis da natureza, se cada um deles estivesse seguro de que os outros também as acatariam; 2. Isto seria possível unicamente se existisse um poder coercitivo, superior a todos, que obrigasse o cumprimento das leis da natureza através de um código legal, positivo e pormenorizado. Tal código legal concentraria somente obrigações porque satisfaria o desejo universal de segurança; 3. Portanto, o Estado surge *por meio de um contrato social*, elaborado entre todos os habitantes de um certo território. Por este contrato, cada indivíduo renuncia, em favor do Estado, de seus direitos de defesa própria, com a condição de que todos os outros façam o mesmo; 4. Para conseguir sua efetividade, nesse contrato social deve-se exigir o abandono de todos os direitos, concedendo-se onipotência ao Estado. Se um indivíduo ou um grupo retém determinados poderes ou direitos de apelação à autoridade superior, os outros indivíduos não podem ter o sentimento de que são tratados com igualdade; 5. É desnecessário determinar se o poder soberano deve ser exercido por um

só homem ou por um grupo, sempre que a autoridade sobre o indivíduo ou sobre todos seja a suprema autoridade coercitiva. O soberano precisa colocar-se acima da lei e ser sua fonte. Deve manter o controle das forças armadas, ter poder sobre toda a propriedade e controlar a opinião pública. Sem estes atributos, seus poderes não seriam supremos e, com isto, o contrato social perderia a imperatividade, retornando-se assim ao estado de guerra; 6. Finalmente, com a concentração do poder, a Igreja deve sujeitar-se ao Estado, pondo-se o Papado como o principal inimigo da paz.” (p.52)

O *Leviatã*, publicado em 1651, apresenta uma contradição, pois defende um governo absolutista fundado num contrato social. Essa contradição de sua obra não é uma contradição de Hobbes, mas da própria realidade com a qual ele se defronta. Trata-se de uma fase de profundas transformações que impediam, nesse momento, uma formulação consistente capaz de fundamentar uma forma de governo. Trata-se, talvez, da última obra política que expressa o período do Renascimento.

Sua riqueza não está nas respostas que deu, mas muito mais nos problemas que se colocou. Hobbes já identifica um problema na sociedade civil (contradição dos interesses particularistas com os interesses sociais) e a sua solução é a de *atacar democraticamente a democracia*. (idem, p.55) De toda forma, vale destacar que para ele os interesses de *bem estar* da sociedade deveriam vir antes que os interesses de *bem estar* dos indivíduos. Partindo de uma natureza humana dada (sobre a qual tem uma compreensão muito negativa), entende que cabe ao Estado garantia do *bem estar* da sociedade.

É óbvio que uma concepção de Estado desse tipo não poderia ter sucesso no contexto da ascensão burguesa na Inglaterra. Hobbes era um acadêmico clássico que construiu a sua formação no espírito renascentista e por isso a recorrência aos grandes clássicos. Se por um lado, isso proporcionou a sua obra um caráter mais duradouro, por outro lado, fez com que não se voltasse às questões “práticas” da realidade em trânsito.

Ele não percebeu, assim, que o Estado Absolutista havia sido uma necessidade em virtude das classes que lhe davam sustentação (burguesia e nobreza). À burguesia não interessava mais esse tipo de Estado. Mesmo tendo por foco a igualdade, qualquer governo totalitário (qualquer *Leviatã*) depende de uma base que o sustente. Toda forma de governo subordina-se às exigências das classes fortalecidas que influem no poder.

Essa foi, por outro lado, a razão do sucesso de Locke. Sua obra – Segundo tratado do governo civil, de 1690 – demonstra um profundo conhecimento sobre os problemas práticos de governo e, por isso, já percebe o despotismo como um anacronismo.

Muito dessa percepção se deveu à sua formação, já que Locke, diferentemente de Hobbes, dedicou muito de sua formação acadêmica à experimentação (com Boyle), pois desde a sua juventude estabeleceu contato com estudiosos das ciências naturais que metodologicamente trabalhavam com hipótese e experimentação. Foi uma grande expressão do Empirismo inglês que confere especial importância ao conhecimento oriundo da experiência (capitada pelos órgãos dos sentidos).

Mas não foi só à formação que se deveu a sua percepção atenta do que se passava. Tal percepção se deveu, também, à sua posição de classe. Locke foi um homem de negócios e, como tal, uma expressão ideológica da burguesia. Não mencionamos isso a fim de caracterizar Locke como um “interesseiro” – até porque, nesse momento, estamos lidando com a burguesia revolucionária; nossa intenção é a de demonstrar como o ponto de vista de classe pode sustentar uma análise mais verdadeira de um determinado momento histórico.

Entre a sua obra em questão e a de Hobbes a diferença é de apenas 39 anos, porém, há momentos, nas processualidades históricas, em que a dinâmica societal é acelerada (catalizada). Em 1688, na Inglaterra, deu-se uma revolução. Um rei foi destronado outro foi eleito em seu lugar, mas com a sua soberania limitada pelos atos parlamentares. Este acontecimento histórico não conduziu os homens a um “estado de guerra” entre si.

“Locke é o profeta da iniciativa individual e da liberdade de contrato, mostrando também verdadeira audácia espiritual ao estender este princípio ao matrimônio. Concebia a Inglaterra como uma nação de proprietários livres, dedicados a acumular e a desfrutar livremente de sua riqueza. Para um povo desta natureza, o Leviatã – tal como Hobbes o entendia – tornara-se uma carga inútil e perigosa. Não clamaria por um déspota, na busca de ajuda para resgatar seus direitos em mãos da Igreja ou dos senhores feudais. Seus direitos estão firmemente estabelecidos; não são questionados pelos homens de posição. Só há temores de abusos precedentes de um monarca muito poderosos. Portanto, Locke decreta a abolição da soberania tal como tinha sido compreendida, e a substitui por uma divisão de poderes entre o legislativo e o executivo, ou seja, pelo novo monarca constitucional. Dividindo o Leviatã em dois e levando um a controlar o outro, trata de assegurar que cada poder desempenhe a própria função e que nenhum deles seja suficientemente forte para limitar os direitos naturais do povo”. (Crossman, 1980, p.58)

Locke, assim, como Hobbes, também identifica um estado de natureza, porém não defende a idéia de um estado civil contra esse estado de natureza. Seu contrato social será, portanto, de outra ordem. A nação deve estar unida por um interesse comum: a garantia da manutenção dos direitos naturais. Mas quais são os direitos naturais? Vejamos a síntese, do próprio Locke que responde a esta questão e clarifica o contrato social que deverá se estabelecer: *“Num estado natural, os homens possuem os direitos naturais à vida, à liberdade e à*

*propriedade; a sociedade civil só surge para a manutenção desses direitos e, por conseguinte, pode ser justamente dissolvida a qualquer momento em que o governo viola-os.” (apud Crossman, 1980, p. 58)*

“Esta teoria diz em linguagem simples que, à parte o temor à polícia, os homens respeitam entre si os direitos civis, em virtude do sentimento comum. A polícia existe apenas para castigar uma minoria criminosa e para isentar a grande maioria do dever de própria defesa. O juiz justifica sua existência ao permitir que os cidadãos amantes das leis cheguem a uma decisão imparcial em assuntos litigiosos. O exército destina-se a proteger uma ordem social pacífica da agressão externa. Em todos os assuntos fundamentais, está-se de acordo com o que deseja e o Estado é considerado unicamente um organismo destinado a facilitar a proteção de nossas atividades pacíficas.” (idem, p.58)

A possibilidade dessa pacífica ordem social se funda na compreensão que todos desejam o direito à propriedade. Na medida em que um homem misturou o seu trabalho a um campo ou a um moinho, o legado dessa atividade pode ser destinado a quem ele desejar. Daí se origina a propriedade privada e, portanto, a função fundamental do Estado é protegê-la, pois é o direito natural do homem.

Como esse é o interesse comum, o Governo Civil se torna possível e se uma minoria a ele se opuser, deverá ser respeitada, porém. Como a unanimidade é impossível, esta minoria deverá se submeter aos interesses da maioria. Introduce-se, aqui, um princípio fundamental para o posterior desenvolvimento da democracia. Em Locke, ele é relativamente subestimado, porque, historicamente, ele se encontra num momento em que a oposição ao governo civil é-lhe uma hipótese muito distante, já que ao se fundar na idéia da propriedade como um direito natural, o Governo Civil seria a expressão do poder de todos e não do poder da maioria. Assim, deve-se garantir a tolerância e a liberdade de expressão desde que ela não perturbe o interesse de todos.

As idéias de Locke, que sustentaram as principais elaborações liberais, serviam muito bem à Inglaterra de sua época, mas foram tomadas como princípios gerais e, portanto, “inaplicáveis” em formações sociais particulares.

Para dois conjuntos de problemas, tomando-a em sua própria lógica, ela não apresenta soluções satisfatórias: 1. Qual seria a solução para aqueles que não possuíam direitos naturais a defender, ou seja, os desprovidos de propriedade (aquela que é um “direito natural”). Locke focou o proprietário e não o assalariado, sem bens, que, na Inglaterra, já vinha substituindo rapidamente o pequeno proprietário. A igualdade é declarada, mas inexistente. Como os “sem

direito natural” vinham se tornando uma imensa massa, o que fazer se eles se tornassem maioria? Aqui, surgem as maiores contradições e seu pensamento, postas pela própria realidade. A tal da “mistura de trabalho ao campo e ao moinho” que justifica a propriedade, deveria também justificá-la aos trabalhadores assalariados, prontamente Locke a desprezará; Aquela universalização do interesse de todos para responder à minoria até que bastava, mas e para responder à maioria? Ora, depois de estabelecido o Governo Civil o povo não tem o direito de modificar a constituição, nem mesmo para restaurar a sua perfeição original – eis a resposta de Locke; e, por fim, como garantir a participação dessa grande massa de assalariados que começa a surgir? A resposta será que o povo deve estar satisfeito em saber que é virtualmente representado pelos proprietários legisladores, já que o estado de natureza de todos é o mesmo. Assim, a democracia aparece na origem do seu sistema, mas não como razão de ser desse sistema. (Cf. Crossman, 1980).

Se todas essas contradições já estão postas em relação ao estado de natureza, também, há uma fundamental no estado social: quais são os deveres naturais (as obrigações sociais)? Assim como em Hobbes, temos aqui um indivíduo anti-social. Seus deveres estão tão-somente ligados em não interferir na propriedade do outro. Porém, diferentemente de Hobbes, não cabe ao Governo Civil qualquer função de promover o *bem estar*.

Em Locke não temos, portanto, a defesa de um governo popular, mas a defesa de um governo por consentimento; também não temos, nele, a defesa dos direitos democráticos, mas a defesa dos direitos de uma oligarquia de proprietários; e, por fim, não há uma defesa da liberdade, mas do isolamento.

Foi um defensor das instituições representativas como asseguradoras dos direitos existentes, porém não compreendeu que o Estado deveria criar condições econômicas de liberdade, antes vir a garantir as instituições representativas.

Como a sua concepção de liberdade – naquele contexto em que seu pensamento floresceu – estava ligada a idéia de um direito natural humano (a propriedade), o desenvolvimento ulterior do liberalismo permitirá que se opere uma falsificação: os defensores desse privilégio apareceram como defensores da liberdade. Porém, Locke não foi o culpado por essa falsificação. Ele representou, teoricamente, a consciência possível de seu tempo e, no contexto em que viveu, foi um progressista na medida em que sua obra foi, também, uma defesa

das instituições representativas às quais – inclusive a oligarquia de proprietários à qual estava ligado por interesses de classe – deveriam ser respeitadas, no Governo Civil.

O período liberal tem sido entendido como o de negação das políticas sociais, pois o Estado não intervinha na regulação das relações de trabalho e nem atendia as necessidades sociais, por outro lado, este mesmo Estado deveria agir com firmeza para garantir os interesses pessoais e privados, o estabelecimento do mercado livre.

Concepção distinta sobre o estado de natureza humano teve Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) – que não foi um pensador liberal. Para ele, em seu estado natural, os homens se apresentam sem maldade, sem moralidade. São bons selvagens. A sociedade civil, para Rousseau, é que corrompe este estado de natureza humano, pois foi corrompida pela idéia de propriedade. Ela é a construção dos homens mais poderosos que objetivam, ao final, garantir seus interesses próprios e mesquinhos. O Estado, portanto, para ele, até aquele momento havia sido tão-somente uma criação dos ricos para manter a desigualdade e o privilégio da propriedade, de maneira alguma poderia representar, nessas condições, o bem estar comum.

A reversão desse quadro seria um novo contrato social fundado na soberania popular, na vontade geral. Essa é a saída para a desigualdade social e política existente na sociedade civil. Esse novo contrato social estaria fundado num pacto de todos e não só dos proprietários, por meio de mecanismos de democracia direta.

“Assim, apenas esse Estado, um Estado de direito, fundado nas leis definidas pela vontade geral, seria capaz de limitar os extremos de pobreza e riqueza presentes na sociedade civil e promover a educação pública para todos – meio decisivo para a livre escolha. A preocupação de Rousseau com a desigualdade social, às vésperas da Revolução Francesa de 1789, expressa o avanço da subsunção do trabalho ao capital, ainda que não sua generalização, e suas conseqüências nefastas, mesmo que encobertas pela luta contra a aristocracia.” (Behring e Boschetti, 2006, p. 58)

Em seu livro *Contrato Social* (1762), o pensador genebrino sustenta um pacto fundado, portanto na vontade geral. Ele entende que são três as vontades humanas: a vontade da maioria, a vontade da minoria e a vontade geral. Para ele a vontade de todos é impossível. Assim, o pacto deve ser formado pela vontade geral que deverá ser a expressão da vontade da maioria, porém garantindo mecanismos para que a vontade da minoria possa estar representada e tenha condições de vir a ser, também, a vontade geral. Nesse pacto, os indivíduos abdicam de suas liberdades naturais em nome da liberdade civil. Os indivíduos não devem obedecer à vontade de

nenhum outro indivíduo, mas sim à vontade geral expressa no aparato legal que deverá consignar leis igualitárias. Eis os fundamentos da democracia radical.

Até, aqui, o Estado é um mediador civilizatório, mas, no desenvolvimento ulterior do liberalismo, era passará a ser entendido como um mal necessário. Estão, até aqui, os nossos autores se defrontando com os “restos mortais do feudalismo”.

Com o desenvolvimento do modo de produção capitalista, essas relações entre Estado e sociedade civil ganharão outros componentes. Adam Smith viveu o período que a burguesia detinha o poder econômico, mas não o poder político e, por isso, desenvolveu um antiestatismo fundamental. Para ele, o mercado deveria ser o mecanismo natural de regulação das relações sociais. Os indivíduos quando atuam movidos por seus próprios interesses, fazem-no procurando a melhoria de sua condição existencial e, ao assim proceder, acabam por contribuir ao bem comum. A “mão invisível do mercado” conduz os indivíduos a promover um fim que não compunha o seu planejamento inicial. Assim, as leis humanas não podem interferir nessas leis naturais do mercado. O Estado é o mal necessário que deve garantir a base legal para a realização desse metabolismo natural, por isso, ele deve ser *mínimo* e sob um forte controle dos indivíduos que compõem a sociedade civil (fonte de toda virtude). Apenas três devem ser as funções do Estado: construções de obras públicas que os próprios interesses individuais não conduziram ao seu surgimento; proteger os indivíduos das ofensas dirigidas por outros indivíduos e a defesa contra os inimigos externos. Como os indivíduos, ao buscarem seus ganhos materiais, são orientados por um senso de dever moral, não há contradição entre enriquecimento e coesão social. (Cf. Behring e Boschetti, 2006, p.60)

Essas idéias conjugadas com a ética protestante do trabalho oferecerão o “cimento ideológico” tão necessário à hegemonia burguesa. A prosperidade do indivíduo é atribuída ao seu mérito em desenvolver suas capacidades naturais. Temos, aqui, a *meritocracia*. A culpabilização do indivíduo por sua situação passa a ser um desdobramento desse mecanismo ideológico. O problema da desigualdade passa a ser um problema do indivíduo e não da sociedade civil.

“Nesse ambiente intelectual e moral, não se deviam despender recursos com os pobres, dependentes, ou ‘passivos’, mas vigiá-los e puni-los, como bem mostrou o estudo de Foucault. Relação semelhante se mantém com os trabalhadores: os salários não devem ser regulamentados, sob a pena de interferir no preço natural do trabalho, definido nos movimentos naturais e equilibrados da oferta e da procura no âmbito do mercado. Trata-se da negação da política e, em consequência, da política social que se realiza invadindo

as relações de mercado, regulando-o, como apontam as legislações fabris já comentadas.” (idem, p.61)

Evaldo Amaro Vieira (1992) nos fornece uma interessante síntese sobre o liberalismo:

Expressão do industrialismo, o pensamento liberal consagra as liberdades individuais, a liberdade de empresa, a liberdade de contrato, sob a égide do racionalismo, do individualismo e do não-intervencionismo estatal na esfera econômica e social. Consagra, além disso, a liberdade de mercado, fazendo-a reinar soberanamente, elevado a um dom da natureza, responsável pela lei da oferta e da procura. (VIEIRA, 1992, p. 67).

Para Behring e Boschetti (2006), sumariamente, estes são os aspectos fundamentais do ideário liberal seus desdobramentos para a política social: *predomínio do individualismo*, a priorização dos direitos individuais em rechaçando os direitos coletivos; *o bem estar individual maximiza o bem estar coletivo*, cada um individualmente, deve garantir seu próprio bem-estar, o que levaria a todos os indivíduos a atingir uma situação de bem-estar; *predomínio da liberdade e competitividade*, entendidas como formas de autonomia individual; *naturalização da miséria*, a miséria para os liberais é tida como algo intrínseco a sociedade e insolúvel, pois é oriunda da imperfectibilidade humana; *predomínio da lei da necessidade*, entendem que as necessidades humanas básicas não devem ser saciadas plenamente; *manutenção de um Estado mínimo*, o Estado para a ideologia liberal, deve assumir um papel de “neutralidade”, de legislador e árbitro, sua intervenção deve tão-somente a fim de garantir a liberdade individual, a propriedade privada e assegurar o livre mercado; *as políticas sociais estimulam o ócio e o tempo perdido*, desestimulariam o interesse pelo trabalho; *a política social deve ser um paliativo*, como a miséria é algo irreduzível, a pobreza para os liberais deve ser minorada pela caridade privada. (p.62)

No período que compreende o final do século XIX e início do século XX, o liberalismo dá claros sinais de esgotamento expresso no enfraquecimento de suas bases materiais e subjetivas: o fortalecimento do movimento operário e a ascensão do capitalismo monopolista. Estes processos político-econômicos culminaram na grande crise que assolou o mundo do capital: a quebra da bolsa de Nova York em 1929<sup>57</sup>, e a derrocada dos preceitos liberais como norteadores da economia e de legitimidade política.

---

<sup>57</sup>[...] uma crise que se iniciou no sistema financeiro americano, a partir do dia 24 de Outubro de 1929 quando a história registra o primeiro pânico na bolsa de Nova York. A crise se alastrou pelo mundo, reduzindo o comércio mundial a um terço do que era antes. (Behrin e Boschetti, 2006, p. 68).

A saída para essa crise, encontrada pela burguesia, estava Keynes, de onde vieram as idéias para reformar o capitalismo, reanimando-o antes de sua autodestruição. Keynes, intelectual vinculado aos interesses da burguesia, procurou encontrar mecanismos que evitassem as crises e, na impossibilidade disso, ao menos, conseguissem controlá-las. Sua proposta sinalizava para a intervenção estatal na economia, por meio de investimentos no mercado produtivo e na promoção do bem-estar, defendia, ainda, que por meio de adequadas políticas governamentais, fosse possível a contenção das crises cíclicas do capitalismo, bem como, garantir o pleno emprego e as taxas contínuas de crescimento. Em síntese, Keynes operou uma mudança no papel do Estado apontando uma saída capitalista para a própria crise do capitalismo.

“O Estado, com o keynesianismo, tornou-se produtor e regulador, o que não significava o abandono do capitalismo ou a defesa da socialização dos meios de produção. Keynes defendeu a liberdade individual e a economia de mercado, mas dentro de uma lógica que rompia com a dogmática liberal-conservadora da época.” (Behring e Boschetti, 2006, p. 84).

Um outro fenômeno concorreu a favor: alterou-se profundamente o processo produtivo (e organizativo) com o surgimento do fordismo. A economia de escala e produção em série voltada para o consumo de massa. Tais características favoreceram o surgimento do movimento operário, pois concentravam grande contingente de trabalhadores sob o mesmo teto. Os avanços operados na mudança do processo produtivo, fizeram com que o fordismo desencadeasse significativas mudanças culturais na vida dos trabalhadores. Acabou por, culturalmente, contribuir com a construção de um novo homem (numa reconfigurada sociedade capitalista) alterando os valores e os padrões de consumo da classe trabalhadora.

A associação entre o keynesianismo e o fordismo constituiu o caldo econômico, responsável pela reanimação do capitalismo no pós-45 (que foi a base dos “anos de ouro” do capitalismo nas décadas de 1950 e 1960). Apesar de todos os êxitos, faltava ainda, a esse projeto, a legitimidade política e cultural, que foi alcançada pelo reposicionamento político das classes e a disseminação do novo *ethos* capitalista: o consumismo de massa (Behring e Boschetti, 2006, p. 88).

“Houve, naquele momento, uma melhoria efetiva das condições de vida dos trabalhadores fora da fábrica, com acessos ao consumo e ao lazer que não existiam no período anterior, bem como uma sensação de estabilidade no emprego, em contexto de pleno emprego keynesiano, diluindo a radicalidade das lutas e levando a crer na

possibilidade de combinar acumulação e certos níveis de desigualdade. A condução desse pacto pelos grandes partidos social-democratas construídos desde fins do século XIX, com seu projeto de reformado capitalismo e não de revolução, também tempera o ambiente sindical e operário no período. E, por fim, tem-se o forte isolamento da esquerda revolucionária, para que em muito contribuíssem os destinos do socialismo realmente existente, da chamada III Internacional, e a Guerra Fria”. (Behring e Boschetti, 2006, p.89).

Este contexto histórico tornou possível a *idade de ouro* do capitalismo que só findou na segunda metade dos anos 1960. Várias foram as terminologias e formatações da intervenção estatal no atendimento de direitos sociais, por meio de políticas sociais, a saber, *Estado Social*<sup>58</sup>, *Welfare State*, *New Deal*, *Etat-Providence*, entre outras.

Embora, em países diferentes as nomenclaturas tenham variado, bem como o espectro da cobertura e universalização dos direitos, o que podemos notar, nesse período, é a expansão da política social, sua generalização e universalismo quanto ao acesso.

“O que se pode depreender dessas análises é que as políticas sociais vivenciaram forte expansão após a Segunda Guerra Mundial, tendo como fator decisivo a intervenção do Estado na regulação das relações sociais e econômicas”. (Behring e Boschetti, 2006, p. 98).

Em síntese, as políticas sociais se multiplicaram no final de um longo período depressivo - as ondas longas com tonalidade depressiva -, que se estende de 1914 a 1939, e se generalizam no início de um período de expansão - as ondas longas com tonalidade de crescimento -, que teve como substrato a guerra e o fascismo, e segue até fins da década de 1960.

O ápice desse período é a crise de 1929-32, paralelamente à consolidação da experiência soviética e à ascensão do facismo. Nesse momento, observa-se uma “inflexão na atitude da burguesia quanto à sua confiança cega nos automatismos do mercado”, expressa, fundamentalmente, na chamada revolução keynesiana. (Mandel *apud* Behring, 2002:165), sinaliza que tais medidas, visando a amortecer as crises cíclicas de superprodução, superacumulação e subconsumo, intrínsecas ao movimento de produção e reprodução do capital (onde se incluem as políticas sociais), tiveram no máximo, a capacidade de reduzir a crise às

---

<sup>58</sup>Sobre as terminologias, daquilo que foi a ação social do Estado, Behring e Boschetti (2006), explicitam “Essas Expressões, entretanto, são formuladas e utilizadas em cada nação para designar formas determinadas e específicas de regulação estatal na área social e econômica e muitas vezes são incorporadas ou traduzidas sem o devido cuidado na sua precisão e explicitação” (p.96).

condições de uma recessão, tanto que tais estratégias demonstram claros sinais de cansaço em fins da década de 60.

A busca por *superlucros* associada à revolução tecnológica (e sua generalização) permanente, a ampliação da capacidade de resistência – mesmo que corporativa – do movimento operário e, ainda, a intensificação do processo de monopolização do capital, com seus “acordos” de preços, foram elementos que estiveram na base do novo período que se abre em fins da década de 1960. O custo da estratégia keynesiana foi o “mar de dívidas” (públicas e privadas), a chamada crise fiscal e a inflação permanente. As despesas de manutenção da regulação do mercado colocam também em crise a política social. Dentro do pacto keynesiano, representam concessões/conquistas mais ou menos elásticas, dependendo da correlação de forças entre os interesses das classes sociais e seus segmentos envolvidos na questão. No período de expansão, a margem de negociação se amplia; na recessão, ela se restringe. Portanto, os ciclos econômicos balizam as possibilidades e limites da política social.

Baseando-se nos parâmetros teórico-metodológicos que estão colocados pela maioria dos analistas da política social – a política social como direito de “cidadania” e/ou como elemento redistributivo – são insuficientes e, mais, mistificadores da realidade. Prejudica-se a luta política em torno das demandas concretas dos trabalhadores, freqüentemente obstaculizadas, na onda longa depressiva, pela alardeada “escassez de recursos”.

Desse nosso percurso em torno das relações entre Estado, sociedade civil e bem estar, pudemos apreender que para compreender tanto o surgimento quanto o desenvolvimento das políticas sociais é necessário considerar: (1) o grau de desenvolvimento e as estratégias de acumulação prevalentes; (2) o papel do Estado na regulamentação e implementação das políticas sociais e; (3) o papel das classes sociais; (4) e por último, mas nem por isso menos importante – principalmente com o crescimento da influência dos meios de comunicação de massa – a construção ídeo-político-cultural, que, atualmente, aponta: a. para a retomada do mercado como expressão de liberdade; b. para a responsabilização individual pela condição de pobreza; para a focalização das políticas sociais (apenas para os que se encontram em situações extremas de pauperização). Mas isso, já é o resultado da ofensiva neoliberal que dá novos formatos à seguridade social na contemporaneidade.

Com o neoliberalismo, há um retrocesso das políticas sociais a seu caráter liberal: a efetivação e garantia dos direitos – que foram conquistados através de árduas lutas –

volta a ser pensada na órbita dos direitos civis e políticos, deixando a cargo da caridade e para ação focalizada do Estado.

Como já tratamos das conseqüências da ofensiva neoliberal para os direitos sociais, façamos, apenas, algumas breves observações sobre a complexidade da temática na contemporaneidade.

Observando as políticas sociais no neoliberalismo, julgamos que se não se pode falar, por um lado, em dismantelamento, mas, por outro lado, é inegável que elas passam por uma significativa reestruturação recessiva e quanto ao seu futuro:

“(...) é uma questão polêmica e as análises variam conforme a matriz teórico-política. Vão desde aqueles que preconizam a possibilidade de retorno à sua fase áurea fase dos “anos de ouro”, como parte da solução do enfrentamento da crise até aqueles que se rendem à sua inviabilidade e pleiteiam o pluralismo de bem-estar, baseado na articulação entre Estado, mercado e sociedade na provisão social. Sua potencialidade como mecanismo de regulação social e econômica já foi comprovada e ele pode impor algum limite à acumulação do capital, mas a hegemonia neoliberal e as tendências contemporâneas de desestruturação tendem a minar essa possibilidade e a transformá-lo em mecanismos de favorecimento da acumulação do capital.” (Behring e Boschetti, 2006, p.134).

Como já desenvolvemos as determinações sobre o Estado neoliberal, tomemos agora, apenas um dos resultados de sua política: o de responsabilização da sociedade civil pela criação de mecanismos de proteção social.

### 3.4. A “fetichização” da sociedade civil

Um dos elementos que compõe a ofensiva neoliberal no campo da política social é a desresponsabilização do Estado por um sistema de proteção social e, ao mesmo tempo, a responsabilização da sociedade civil pelas ações de assistência e proteção social.

Apesar de ser uma clara ação conservadora, pois retira direitos e propicia o “renascimento” da filantropia, tem sido recebida, por alguns setores ditos progressistas como um mecanismo de socialização da política e de fortalecimento da sociedade civil. Em sua argumentação, convocam Gramsci ao debate, pois a sua renovação do marxismo demonstrou o papel significativo da sociedade civil.

De fato, Gramsci teve este importante papel, junto com Lukács, de proceder o tão importante revisionismo e, com isso, colocar, mais uma vez, a teoria social de Marx um protagonista fundamental para as lutas emancipatórias. Porém, o empenho de Gramsci, ao analisar as condições revolucionárias da Itália, em revisar as concepções de Estado e sociedade civil de Marx, não concebeu a sociedade civil como tais setores a enxergam. Gramsci não tem qualquer responsabilidade por essa “fetichização” da sociedade civil.

Hoje em dia, ouve-se que devemos fortalecer a sociedade civil. Com isso, chegamos a seguinte conclusão: devemos fortalecer a Fundação Roberto Marinho, a Fundação Bradesco, a FIESP, enfim, todas as representações políticas da burguesia, pois elas também compõem a sociedade civil. Indiscutivelmente, há que se recuperar os sentidos semânticos expresso nas teorias porque eles expressam categorias.

Façamos uma breve recuperação sobre como Gramsci pensou a sociedade civil e o Estado, amparados por um de seus maiores estudiosos: o professor Carlos Nelson Coutinho.

De fato, é Gramsci que, nos anos 30 do século XX, dialeticamente recupera e amplia a concepção “restrita” de Estado de Marx, por consequência ampliando seu conceito de revolução. Para esse pensador, assim como para Marx, o Estado apresenta um caráter de classe e caracteriza-se pela coerção. A diferença entre a concepção de Estado de ambos está em como cada um deles conceitua a “sociedade civil”. Para Marx, a “sociedade civil” fazia parte da infraestrutura, ou seja, caracterizava-se como o conjunto de relações econômicas capitalistas. Já para Gramsci, a “sociedade civil” fazia parte da superestrutura, a qual também era composta por uma “sociedade política”. Nessa divisão da superestrutura, a “sociedade civil” seria constituída pelas

diversas instituições que representariam os interesses de diversos grupos sociais, bem como criariam e/ou divulgariam os valores e as ideologias desses grupos. Dessa forma, fariam parte da “sociedade civil”, por exemplo, as igrejas, as escolas, os partidos políticos, os meios de comunicação. Já a “sociedade política” seria constituída por todos os aparelhos por meio dos quais a classe dominante deteria ou exerceria o monopólio da violência. Assim, fariam parte da “sociedade política”, por exemplo, as forças armadas e a polícia. Em síntese, para Gramsci, o Estado seria “sociedade política + sociedade civil, isto é, hegemonia escudada pela coerção.” (Gramsci apud Coutinho, 1994, p.54).

Embora “sociedade civil” e “sociedade política” sejam partes constitutivas do mesmo Estado, Gramsci trata cada uma delas de forma autônoma quando se refere à “(...) *função* que exercem na organização da vida social e, mais especificamente, na articulação e reprodução das *relações de poder*.” (Coutinho, 1994, p.54). Enquanto a função da “sociedade civil” é exercer a hegemonia, angariando adeptos pelo consenso, a função da “sociedade política” é exercer o poder pela coerção, ou seja, por meio de uma ditadura.

Também diferem entre si “sociedade civil” e “sociedade política” no que se refere à sua materialidade social. Enquanto esta “(...) tem seus portadores materiais nos ‘aparelhos coercitivos do Estado’, os portadores materiais da ‘sociedade civil’ são o que Gramsci chama de ‘aparelhos “privados” de hegemonia’.” (Coutinho, 1994, p.54). Isso significa que dos primeiros os governados não podem escapar, pois são coagidos a agir de determinada forma e reprimidos se não o fizerem; já aos segundos os governados associam-se voluntariamente. No entanto, Carlos Nelson Coutinho adverte:

“(...) deve-se observar que Gramsci põe o adjetivo ‘privado’ entre aspas, querendo com isso significar que – apesar desse seu caráter voluntário ou ‘contratual’ – eles [os aparelhos “privados” de hegemonia] têm uma indiscutível dimensão pública, na medida em que são parte integrante das *relações de poder* em dada sociedade.” (Coutinho, 1994, p.55).

Sendo assim, apesar de serem tratadas separadamente por Gramsci, não há como dissociar “sociedade civil” e “sociedade política”, uma vez que são partes constitutivas de um mesmo Estado (dimensão pública). Em verdade, a “sociedade política” exerce seu poder sempre que a “sociedade civil” não consegue fazê-lo por si só, ou seja, quando os governados não agem consensualmente da maneira esperada pelos governantes, os aparelhos repressivos são

postos em prática para garantir “legalmente” a submissão daqueles a estes. Também é possível afirmar que enquanto os “aparelhos ‘privados’ de hegemonia” submetem grupos sociais afins ou aliados ao grupo social dominante, os “aparelhos coercitivos do Estado” submetem os grupos sociais adversários do grupo dominante. É assim, combinando hegemonia e coerção, segundo Gramsci, que determinada classe dominante consegue sua supremacia. Por fim, Gramsci defende a idéia de que, dependendo do grau de predominância de cada um dos aparelhos constitutivos do Estado ou da autonomia relativa dessas esferas estatais, um Estado pode ser mais consensual ou mais coercitivo. Ressalta, ainda, que a predominância de um aparelho sobre o outro não depende apenas do grau de socialização da política alcançado pela sociedade, mas também pela correlação de forças dos grupos contendores que disputam a supremacia.

Tal concepção de Estado, de acordo com a tese de Carlos Nelson Coutinho, implicará uma nova concepção de revolução. Assim,

“Em formações sociais onde não se desenvolveu uma sociedade civil forte e autônoma, onde a esfera do ideológico se manteve umbilicalmente ligada e dependente da sociedade política (ou seja, monopolizada por ela) – e nesse caso, mas só nesse caso, tem sentido falar em ‘aparelhos ideológicos de Estado’, a luta de classe trava-se, predominante ou mesmo exclusivamente, tendo em vista a conquista e conservação do Estado em sentido estrito; é o que ocorre nas sociedades que Gramsci chama de ‘orientais’ e, em particular, foi esse o caso específico da Rússia czarista. Já nas formações sociais de tipo ‘ocidental’, onde se dá uma relação equilibrada entre ‘sociedade política’ e ‘sociedade civil’, a luta de classe tem como terreno prévio e decisivo os aparelhos ‘privados’ de hegemonia, na medida em que essa luta visa à obtenção da direção político-ideológica e do consenso (ou, em outras palavras, à formação do que Gramsci chama também de ‘vontade coletiva nacional-popular’, enquanto expressão de um novo bloco histórico pluriclassista). No primeiro caso, onde o Estado é restrito, o movimento revolucionário se expressa através da ‘guerra de movimento’, ou seja, como choque frontal, como algo explosivo e concentrado no tempo. No segundo caso, quando o Estado já se ampliou, o centro da luta de classe está na ‘guerra de posição’, isto é, numa conquista progressiva (ou processual) de espaços *no seio e através* da sociedade civil.” (Coutinho, 1994, pp.57-58).

Dessa forma, para Gramsci, em sociedades de tipo ‘ocidental’ uma classe, para ser dominante, antes deve ser hegemônica, ou seja, é necessário que primeiro domine os “aparelhos ‘privados’ de hegemonia”, sejam eles ligados às próprias classes subalternas (jornais e revistas de partidos operários, revistas culturais, entre outros), sejam ligados aos aparelhos hegemônicos “tradicionais” (escolas, igrejas entre outros). O importante é que, para ser bem sucedida, a classe que se candidata ao poder político seja, antes, hegemônica.

Estendendo os conceitos de Gramsci aos Estados ditatoriais muito comuns durante todo o século XX, em especial àqueles de caráter militar, podemos associá-los ao primeiro tipo de Estado, ou seja, “restrito” e, portanto, no qual a tomada de poder só se poderia fazer por meios violentos. Já a “guerra de posição”, ou seja, a conquista progressiva do poder, parece-nos possível apenas em Estados democráticos.

Segundo Carlos Nelson Coutinho, não devemos ignorar o fato de que, em suas formulações sobre o Estado e a revolução, Gramsci não tenha trabalhado com o conceito de “dualidade de poderes”. Sendo assim, quem tenta conciliar a concepção de “revolução processual” com a “dualidade de poderes”, também processual, é Giuseppe Vacca, na década de 70. Segundo esse pensador, é possível e desejável institucionalizar a dualidade de poderes, sendo que a legalização de partidos revolucionários e de massas já é uma espécie de institucionalização inicial dessa dualidade, a qual pode perdurar por toda uma fase histórica.

Ainda defendendo sua tese, Carlos Nelson Coutinho observa sobre a teoria da revolução de Vacca:

“Não creio ser necessário insistir no fato de que essa concepção do duplo poder como processo que envolve toda uma época histórica implica uma substancial alteração do conceito ‘restrito’ de Estado: se uma situação de duplo poder pode se manter por longo tempo, isso significa que o Estado não é mais a encarnação direta e imediata dos interesses da classe dominante (não é simplesmente o ‘comitê’ dessa classe ou seu ‘poder de opressão’), mas é *também* o resultado de um equilíbrio dinâmico e mutável entre classes dominantes e classes subalternas, no qual essas últimas conseguem (ou podem conseguir) implantar posições *de poder* no seio dos aparelhos do Estado.” (Coutinho, 1994. pp.63-64).

Por fim, podemos, ainda, analisar a concepção de revolução de Nicos Poulantzas, a partir de fins da década de 60. De acordo com Carlos Nelson Coutinho, esse pensador concebe o Estado assim como o fazia Gramsci, ou seja, admite o caráter de classe do Estado e o percebe como o resultado de uma correlação de forças. No entanto, ao conceber a transição do capitalismo para o socialismo, ou seja, ao conceber a revolução, Poulantzas retoma e ao mesmo tempo amplia as idéias de Gramsci. Enquanto para este a revolução deveria se processar no âmbito da “sociedade civil”, numa luta pela hegemonia; para aquele a revolução “processual” não deveria se restringir ao âmbito da “sociedade civil”, ampliando-se, também, para a “sociedade política”.

Ora, para todos estes autores marxistas, analisados por Coutinho, a sociedade civil é perpassada por luta de classe e, nela podemos travar uma luta pro hegemonia (“guerra de

posição”). Nesse sentido, do ponto de vista revolucionário, deveríamos enfraquecer a Fundação Roberto Marinho ou a FIESP.

Acontece que, como desdobramentos dessa incompreensão sobre sociedade civil e em razão da ofensiva neoliberal, vêm emergindo um novo padrão de intervenção social: o chamado “terceiro setor”. Políticas sociais universais e permanentes têm sua legitimidade questionada por diversos setores<sup>59</sup> em função do surgimento de formas “mais democráticas”.

Detenhamo-nos sobre esse padrão emergente sob a ótica de um de seus estudiosos: o professor Carlos Montaña.

Na contra corrente daqueles que saúdam essa emergência, Carlos Montaña (2002) parte de uma perspectiva crítica e de totalidade, denunciando essa nova forma de enfrentamento da questão social.

Para ele, as inúmeras debilidades já começam pelo conceito<sup>60</sup> de *Terceiro Setor*. Para o autor, este conceito resulta inteiramente ideológico e inadequado ao real, já que a realidade social não se divide em “primeiro”, “segundo” e “terceiro setor”. Na verdade, no lugar desse termo, o fenômeno real deve ser interpretado como ações desenvolvidas por organizações da sociedade civil, que assumem as funções de resposta às demandas sociais, a partir dos valores de solidariedade local, auto-ajuda e ajuda mútua. Por ser um termo equivocado – e isto não é um acidente teórico –, conduz a pensar as instituições que compõem o “terceiro setor” como sendo as organizações da sociedade civil e, portanto, leva a uma desarticulação do real: em lugar das organizações do Estado (burocrático e eficiente) ou do mercado (lucrativo) para responder às demandas sociais, tais organizações da sociedade civil assumem essa tarefa. Isso que pode ser entendido como uma alteração no padrão de resposta à “questão social” - com a desresponsabilização do Estado, a desoneração do capital e autoresponsabilização do cidadão e da comunidade local para esta função - é típica do modelo neoliberal ou funcional a ele (*ibidem*, 2002: 185).

Feitas essas considerações, Montaña trata de observar que o termo “terceiro setor” não é “neutro”, mas sim, “de procedência norte americana, contexto onde associativismo e

---

<sup>59</sup> Em função dos limites do nosso estudo, não avançaremos muito na questão dos direitos sociais no Brasil. Nos limitaremos a afirmar a inexistência de um “Estado de bem-estar social” nos moldes europeus em toda a história do país.

<sup>60</sup> E, aqui, a utilização do termo conceito é intencional a fim de distingui-lo de “categoria”.

voluntariado fazem parte de uma cultura política e cívica baseada no individualismo liberal<sup>61</sup>”. Assim, o termo é constituído a partir de um recorte do social em esferas: o Estado (“primeiro setor”), o mercado (“segundo setor”) e a “sociedade civil” (“terceiro setor”). Tal recorte isola e autonomiza a dinâmica de cada um deles e, portanto, desistoriciza a realidade social. Como se o “político” pertencesse à esfera estatal, o “econômico” ao âmbito do mercado e o “social” remetesse apenas à sociedade civil, num conceito reducionista.

Expostas algumas das características na leitura dominante, o autor passa a destacar as quatro principais debilidades teóricas do termo que tentaremos resumir a seguir:

1. *O terceiro setor teria vindo para resolver um problema de dicotomia entre público e privado.*

O público identificado sumariamente com o Estado e o privado considerado como o mercado – concepção claramente de inspiração liberal. Se o Estado está em crise e o mercado tem uma lógica lucrativa, nem um nem outro poderiam dar resposta às demandas sociais, o “terceiro setor” seria a articulação/intersecção materializada entre ambos os setores: o “público porém privado”, a atividade pública desenvolvida pelo setor privado, e/ou a suposta superação da equiparação entre o público e o Estado: o “público não estatal”, e seria também o espaço “natural” para esta atividade social. Porém, ao identificar o Estado, mercado e sociedade civil, respectivamente como primeiro, segundo e terceiro setores, alguns autores observam que o “terceiro setor” na realidade “é o primeiro setor”. Claro, se este é identificado com a sociedade civil e se, historicamente, é a sociedade que produz suas instituições, o Estado, o mercado etc., há a clara primazia histórica da sociedade civil sobre as demais esferas; o “terceiro setor” seria na verdade o “primeiro” (*ibidem*, 2002: 54).

2. *Quais entidades compõem o “terceiro setor”?*

Tão incerto quanto a origem é sua evolução conceitual. Cunhado nos EUA na transição dos anos 70 para os 80, ele vem diretamente ligado a outro conceito: a filantropia<sup>62</sup>. Daí

---

<sup>61</sup> Além da nacionalidade, tal conceito teve origem e foi disseminado por intelectuais orgânicos do capital. O maior exemplo dessa íntima relação é o fato de ter sido cunhado por John D. Rockefeller III, membro de uma das famílias americanas mais ricas e influentes.

<sup>62</sup> O III Encontro Ibero-Americano do Terceiro Setor, organizado no Rio de Janeiro, em 1996, pelo Gife, e que introduziu no Brasil o conceito de “terceiro setor”, é continuidade do primeiro e segundo Encontros Ibero-Americanos de Filantropia, organizados na Espanha e México respectivamente. Em 1998, na Argentina, foi realizado

também se origina uma falta de acordo entre os teóricos sobre quais entidades o compõe. Para alguns, apenas incluem-se as organizações formais; para outros, contam até as atividades informais, individuais; para alguns outros, as fundações empresariais seriam excluídas; em outros casos, os sindicatos, os movimentos políticos insurgentes, as seitas etc. ora são considerados pertencentes, ora são excluídos do conceito.

3. *O “terceiro setor” não é uma “categoria” ontologicamente constatável na realidade, mas uma construção ideal que, antes de esclarecer sobre um “setor” da sociedade, mescla diversos sujeitos com aparentes igualdades nas atividades, porém com interesses, espaços e significados sociais diversos, contrários e até contraditórios.*

Segundo seus estudiosos, algumas destas categorias integrariam o “terceiro setor”: as organizações não-governamentais (ONGs), as organizações sem fins lucrativos (OSFL), as organizações da sociedade civil (OSC), as instituições filantrópicas, as associações de moradores ou comunitárias, as associações profissionais ou categoriais, os clubes, as instituições culturais, as instituições religiosas, dentre tantos outros exemplos. Dessa forma, o conceito parece reunir tanto o Greenpeace como o Movimento Viva Rio, as Mães da Praça de Maio, como a Fundação Roberto Marinho, como a caridade individual, o movimento pelas Diretas Já, como as atividades “sociais” de um candidato a vereador, entre uma infinidade de casos.

4. *O caráter “não-governamental”, “autogovernado” e “não-lucrativo” em questão.*

As chamadas organizações não-governamentais (ONGs), quando hoje passam a ser financiadas por entidades, por meio das parcerias, ou quando são contratadas pelo Estado para desempenhar, de forma terceirizada, as funções a ele atribuídas, não parecem ser tão fiéis a seu dito caráter “não-governamental” e à sua condição de “autogovernada”. Efetivamente, o Estado, ao estabelecer “parceria” com determinada ONG e não com outra, ao financiar uma, e não outra, ou ao destinar recursos a um projeto, e não a outro, está certamente desenvolvendo uma tarefa seletiva, dentro e a partir da política governamental, o que leva à presença e permanência de certas ONGs e não outras, e determinados projetos e não outros. Querendo ou não (e sabendo ou não) estão fortemente condicionadas – sua sobrevivência seus projetos, seus recursos, sua

---

o IV Encontro onde definiram-se, como organizações do “terceiro setor”, aquelas que são: privadas, não-governamentais, sem fins lucrativos, autogovernadas, de associação voluntária, etc.

abrangência e até suas prioridades – pela política governamental. Não têm a autonomia que pretendem – nem prática, nem ideológica e muito menos financeira – dos governos. Já o caráter de “não-lucratividade” dessas entidades - organizações sem fins lucrativos (OSFL) -, são caracterizados diversos tipos organizacionais. Algumas fundações, braços assistenciais de empresas (fundações Rockefeller, Roberto Marinho, Bill Gates), não podem esconder seu claro interesse econômico por meio da isenção de impostos, ou da melhoria de imagem de seus produtos ou, até, na função propagandística que estas atividades exercem. Têm, portanto, claro fim lucrativo, ainda que indireto. Por seu turno, para o caso das ONGs, pesquisas mostram como grande parte dos recursos repassados do Estado para algumas organizações (por meio das “parcerias”), não chega a seus destinatários finais, ficando para custear os gastos operacionais destas organizações. Nisto podemos até considerar o “salário” de altos funcionários de muitas organizações<sup>63</sup>.

Não bastassem as debilidades conceituais, um conjunto de pressupostos do chamado “terceiro setor” contribuem para a aceitação a-crítica da ordem do capital, procurando apenas “melhorá-lo”, tornando o chamado “terceiro setor” funcional ao projeto neoliberal e instaurando-se, assim, a “cultura do possibilismo”. Já que no projeto do “terceiro setor” não se luta pelo poder estatal e/ou do mercado, pois ele seria inatingível, o que se quer é o poder que está ao alcance do subalterno, do cidadão comum, criado nas associações e organizações comunitárias. Portanto, luta-se dentro da (e reforçando a) ordem capitalista que toma como estratégia hegemônica não mais o sentido de diminuir as resistências operárias mediante a incorporação sistemática de demandas trabalhistas, mostrando um sistema (e um Estado) capaz de gerar “bem-estar social” para todos, mas sim, apostando na desmobilização mediante a resignação frente a fenômenos supostamente naturais, irreversíveis, inalteráveis. É a naturalização do social e sua desistoricização; é a exarcebação do artifício de naturalizar, segmentar e fetichizar o real, para torná-lo ininteligível e inalterável; é a ascensão de um “pensamento único”. Aqui, só o “possível” parece ser o horizonte “razoável” (*ibidem*, 2002:142).

Acreditando na possibilidade de um pacto real de estabelecimento de um contrato social, de um pacto de classes, na verdade uma aliança harmônica entre “cidadãos” com independência de suas procedências e interesses de classe, os autores do “terceiro setor” apontam

---

<sup>63</sup> Aquelas chamadas popularmente de “pilantrópicas”: alguém bem relacionado monta uma ONG, e daí consegue financiamento, a maior parte do qual se destina a seu salário como gerente ou diretor – aí claramente há uma finalidade “lucrativa”.

para uma reificação do artifício teórico do “contrato social”. Nas atuais condições, que põem claramente o trabalhador nas piores situações de defesa dos seus interesses e direitos, o dito “novo contrato social” só pode ser um bom negócio para o capital.

Welmowicki, no livro “Cidadania ou classe? O movimento operário da década de 1980”, parte da constatação de um processo de utilização cada vez maior no movimento operário do conceito de “cidadania” em substituição ao de “classe”. Numa crítica à versão moderna da “cidadania” - que tem como principal expoente T. H. Marshall e, em linhas gerais, representa uma adaptação da cidadania burguesa clássica<sup>64</sup> aos tempos do pós-guerra e do “Estado de Bem-estar social” não se sustenta à “evidente” contradição entre “uma política de universalização progressiva dos direitos sociais e a lógica do sistema capitalista”. Em outras palavras:

“A experiência histórica [...] mostrou que a batalha pela extensão generalizada da cidadania social não pode existir sem a alteração radical da política econômica governamental, seja pela pressão do movimento operário organizado, seja para evitar explosões sociais, assim como nunca chegou a haver a generalização ilimitada de direitos sociais. Ou seja, a universalização dos direitos sociais estendidos até a erradicação da miséria exigiria política econômica radical que afetaria os interesses privados capitalistas. E, diríamos nós, a mudança do caráter do Estado capitalista, expropriando a classe proprietária e colocando os meios de produção a serviço da sociedade. Os últimos tempos têm mostrado a reação contrária, com o neoliberalismo dirigindo suas baterias contra os mesmos direitos sociais que pareciam ter um status permanente e uma tendência sempre crescente no início da década de 1950” (2006:33)<sup>65</sup>.

Outro ponto fundamental do debate sobre o “terceiro setor” envolve a aceitação a-crítica, como premissa, implícita ou explícita, porém inquestionada, tanto da “sociedade da escassez” como da “crise fiscal” do Estado. Existindo escassez de recursos, o Estado não pode castigar o mercado (particularmente as empresas num contexto de concorrência global) e a sociedade civil com elevados impostos. Assim, pouca arrecadação, poucos recursos estatais. O resultado: déficit financeiro para sustentar políticas e serviços sociais e assistenciais. Justifica-se,

---

<sup>64</sup> Que de forma simplificada identifica a liberdade à venda da força de trabalho (pelo trabalhador) no mercado e a igualdade à sua expressão jurídica.

<sup>65</sup> O conjunto de “mudanças” - melhor seria chamá-las “contra-reformas” -, constituído pela Reforma da Previdência, Sindical, Trabalhista e Universitária, são os maiores exemplos da ofensiva ditada pelos órgãos internacionais (FMI, Banco Mundial, etc.) e que representam a retirada de direitos históricos dos trabalhadores..

por esta via, a precarização das políticas sociais estatais, sua desconcentração e sua focalização, bem como sua passagem, ora para a “iniciativa privada”<sup>66</sup>, ora para o “terceiro setor”.

Considerando estes aspectos, notamos que o chamado “terceiro setor”, mesmo que de forma encoberta e indiretamente, não está à margem da lógica do capital e do lucro privado (e até do poder estatal). Sua funcionabilidade ao projeto neoliberal ganha destaque no processo que resulta na passagem das políticas estatais (espaço democrático e de luta de classes) para o “terceiro setor” (supostamente supraclassista) e no esvaziamento da dimensão de “conquista” e de “direito” das políticas sociais, encobrindo estas com o “manto sagrado” da concessão e anulando as identidades de classe subsumidas a identidades particulares ou supraclassistas<sup>67</sup> (Montaño, 2002:168).

Tendo em vista o exposto, não nos parece que seja este o caminho para a Emancipação Humana, muito embora devamos travar nesses espaços a “guerra de posições”. Porém, já nos fica claro que não são as instituições do “terceiro setor” os novos sujeitos revolucionários.

Cabe, então, um balanço sobre esta questão: Marx localizava, claramente, a seu tempo o sujeito histórico revolucionário – o proletariado – e, no movimento do real, alternou as estratégias revolucionárias a depender das circunstâncias. Como ficam estas questões para os tempos contemporâneos?

Nosso estudo, pautado na teoria social de Marx, demonstrou que a ordem burguesa constitui um complexo de complexos – uma totalidade concreta – e que cada um desses complexos constitui, por sua vez, uma totalidade relativamente autônoma, porém articulada com a totalidade maior que é a própria sociedade. Este complexo de complexos é movimento, processo, engendrado pela contradição. Assim, o conhecimento de cada um desses complexos e da totalidade concreta é sempre relativo, mas isso não determina que seja impossível o conhecimento dessas totalidades. Há que se verificar qual o momento ontológico determinante

---

<sup>66</sup> Percebemos que esse deslocamento da “questão social” para a iniciativa privada ocorre apenas nos casos onde se vislumbra a ampliação e reprodução do capital (vide o caso dos fundos de pensão)

<sup>67</sup> As parcerias público privadas (uma forma encoberta de privatização) que se fundamentam, por um lado, na real redução relativa de gastos sociais – com a precarização e localização das ações – e por outro claramente ideológico, visa a mostrar, como já afirmamos, não um desmonte da responsabilidade estatal nas respostas às seqüelas da “questão social”, a eliminação do sistema de solidariedade social, o esvaziamento do direito a serviços sociais de qualidade e universais, mas, no seu lugar, quer fazer parecer como um processo apenas de transferência desta função e atividades, de uma esfera supostamente ineficiente, burocrática, não especializada (o Estado), para outra supostamente mais democrática, participativa e eficiente (o “terceiro setor”).

que articula estes complexos. Desde Marx, sabemos que este momento ontológico determinante é o modo de produção material da vida social.

Os complexos aqui analisados, até agora, foram abordados levando-se em conta estes fundamentos teórico-metodológicos herdados da teoria social de Marx. Procuramos empreender nossa aproximação à política e à política social levando em conta a produção material da vida social.

Estes complexos analisados não foram “retirados da realidade aleatoriamente”, são determinações da existência com as quais à nossa investigação se defrontou. Assumindo um ponto de vista revolucionário, pretendemos verificar as condições de Emancipação Humana na contemporaneidade e a manifestação fenomênica imediata das condições concretas nos aponta um estado de desumanidade dos homens. Em pleno século XXI, estamos à volta com altos índices de miserabilidade humana acompanhados por exponencial concentração de renda, xenofobia, guerras religiosas, novas formas de imperialismo, crise de alternativas revolucionárias, perda de direitos, financeirização etc.

Ao mesmo tempo em que nos defrontamos com a mais violenta forma de capitalismo, vê-se um violento processo de despolitização da sociedade em geral e, o pior, das classes-que-vivem-do-trabalho. Tal processo de despolitização está acompanhado de uma crescente fetichização da vida social, ou seja, o processo de manipulação das consciências nunca foi tão eficiente e profundo com nos dias de hoje (em virtude da “indústria cultural”, dos meios de comunicação de massa etc.)

Como se percebe, os problemas aqui abordados não foram escolhidos ao acaso, o próprio processo de investigação foi fazendo as categorias emergirem.

Como o problema da manipulação ideológica é uma daqueles com os quais teremos que nos confrontar (aliás, já vimos nos confrontando) em nossa prática revolucionária, passamos, agora, a investigação do lazer, pois um dos mecanismos dessa manipulação é criar compensações alienadas à miséria existencial humana, posta pelo capitalismo tardio.

### 3.5. Tempo livre e Emancipação Humana

O fenômeno que agora colocaremos em foco é o lazer. Ele, assim como a política social, apresenta-se como uma expressão fenomênica de algo *essencialmente bom*. Como o modo de produção material da vida social na ordem burguesa se assenta na exploração do trabalho alienado, os indivíduos submetidos a essa forma histórica de produção não percebem qualquer outro sentido no trabalho que não seja o do atendimento de suas necessidades mais imediatas, pois o realizam de maneira assalariada e, com o salário recebido, podem satisfazer suas necessidades.

O trabalho se apresenta como tamanha desrealização que o indivíduo só se sente “livre” quando está fora dessa atividade. Liberado de sua atividade produtiva obrigatória, o indivíduo preenche o seu tempo fora do trabalho com inúmeras outras atividades, entre elas com o lazer.

Assim, lazer e trabalho aparecem, a uma primeira vista, como fenômenos absolutamente distintos aos olhos dos indivíduos e a vida no trabalho é tamanhamente sem sentido que o trabalhador, uma vez livre dela, procura ocupar o seu tempo com atividades que o façam esquecer do trabalho. Seria como se o trabalho fosse a *doença* e o lazer o seu *remédio*.

Essa identificação do lazer como *remédio* dos males do trabalho é expressão de uma reprodução social alienada que tem por base a produção alienada. Na verdade, o lazer, assim como a política social, é ininteligível sem que o articulemos com o momento ontológico determinante: o trabalho.

O lazer é muito mais a estratégia de controle do capital sobre o tempo livre da classe trabalhadora e uma reflexão sobre seus limites e possibilidades impõe, necessariamente, que empreenda sobre ele uma análise histórico-sistemática.

Para isso, não retomaremos alguns pontos que já foram minimamente desenvolvidos no corpo do presente estudo e que estão imbricados com a complexidade em foco: o lazer. Nosso suposto é o de que já esclarecemos algumas categorias que são determinantes para a compreensão do lazer, tais como: trabalho e trabalho alienado.

### 3.5.1. O conteúdo da luta pelo tempo livre: o “direito à preguiça”

Embora na luta operária sempre estivesse presente a questão da Emancipação Humana, ou seja, a luta por uma vida plena de sentido, o trato dessa vida plena sentido, talvez, tenha sido, pela primeira vez diretamente abordado por Paul Lafargue.

Lafargue era um médico, ativista do movimento operário francês (escritor, fundador de partido, parlamentar) que em 1865 conheceu Marx e Engels. Militante ativo, em 1866, participou do conselho geral da I Internacional.

Casou-se com Laura Marx (filha de Marx), em 1868, inicialmente, a contra gosto de seu sogro, e em 1871, mudou-se para Bordéus. Lá perdeu dois de seus filhos (com alguns meses de vida) e, posteriormente, morreu-lhe o terceiro filho – Etiéne (com 2 anos de vida). Seu descontentamento com as condições de saúde para os desvalidos foi tamanha que resolveu por abandonar a medicina.

Outro impacto existencial – a derrota dos Communards – leva-o a partir para a Espanha, onde permanece até 1872, ano em que, juntamente com Marx e Engels, redige o programa do Partido Operário Francês (o primeiro, na França, a se auto-denominar “Revolucionário”).

Em 1880, com a ajuda de Laura, publica trechos do Anti-Dühring (Engels) – sob o título Socialismo Utópico e Socialismo Científico e, no mesmo ano, no L'Égalite, inicia a publicação de “O Direito à Preguiça”, mais precisamente, entre os dias 14 de junho e 04 de agosto daquele ano.

Dá seqüência a sua atividade de escritor divulgador do socialismo e começa a redação de várias brochuras resumindo as idéias de Marx (as contidas, principalmente, em *O Capital*) Por tudo isso, foi considerado o introdutor do marxismo na França (mas não tem responsabilidade alguma pelo marxismo estruturalista de Althusser).

Como se interessava demasiadamente pela literatura, publicou uma série de textos de crítica literária que o colocam, na opinião de alguns, como o inaugurador de uma “Estética Marxista”.

Seu pensamento e sua obra são, até hoje, respeitados em todo mundo. Tanto nos círculos de intelectuais burgueses, como – e principalmente – entre aqueles ligados ao movimento operário.

Embora a totalidade de sua produção intelectual e revolucionária seja extremamente relevante, a obra que o notabilizou foi *O direito à preguiça*. Este conjunto de textos (panfletos) revolucionários forma, com o *Manifesto do Partido Comunista*, as obras de referência mais lidas pelo movimento operário. Depois do *Manifesto* foi a obra mais editada pelas correntes revolucionárias de todo o mundo (Cf. Chauí, 1999).

Esta obra foi constituída a partir das problemáticas revolucionárias com as quais Lafargue se defrontou. Sua vida foi marcada por acontecimentos históricos muito relevantes: em 1848, vivendo na França, assistiu ao movimento insurrecional operário, cuja derrota restaurou a monarquia na França, com *Luís Bonaparte* (que ensejou o *18 Brumário*, de Marx); em 1871 assistiu ao episódio da Comuna de Paris (cuja vitória derruba a monarquia) e a sua derrota, posterior, que dá ensejo ao nascimento da 3ª República (extremamente conservadora); em 1872, o Congresso de Haia marca o refluxo da comuna e as brigas internas conduzem ao fim da I Internacional – da qual participou ativamente; e, em 1879, a realização do “Congresso Imortal” em Marselha, no qual se propõe a criação de um Partido Operário Socialista na França.

Além da história política da França, Lafargue, também, na confecção de sua obra, tem em mente a história econômica da França, pois entre 1860 e 1870, houve uma acentuada exploração dos trabalhadores franceses.

Sua motivação fundamental é a de contribuir com a tomada de consciência por parte dos operários franceses: “*O Direito à Preguiça é um painel da sociedade burguesa, visando alcançar o proletariado no nível da consciência de classe e por isso é a crítica à ideologia do trabalho*” (Chauí, 1999, p.23).

A prova de que a obra está marcada pelo seu contexto já vem com a escolha do nome. Inicialmente, queria chamar a obra de *O Direito ao Lazer* e, depois, de *O Direito ao Ócio*, porém preferiu *Preguiça* por três razões:

1. queria atingir o que denominava de “Religião do trabalho” e já havia escrito algumas obras que teciam críticas à religião nas quais demonstrava porque a burguesia, em sua fase conservadora, tolerava a religião, mas não tolerava o desenvolvimento do conhecimento científico sobre a realidade social. Seria uma oportunidade de “cutucar” a religião que colocava a preguiça como um dos sete pecados capitais;

2. Em virtude de um acontecimento político na França: o Primeiro Ministro Francês *Macmahon*, com a derrota da Comuna, propôs a ordem moral – além das leis de censura, da repressão aos *Communards* e da proibição das atividades políticas operárias, declarou o *Montmartre* (local do suplício dos primeiros cristãos), solo sagrado e lá iniciou a construção da Basílica de *Sacre-Couer*: a “proteção da pátria em relação aos socialistas ateus”;

3. Porém, a principal motivação da escolha do nome, deu-se em face de uma necessária crítica ao movimento operário francês que defendia o “direito ao trabalho”.

“E dizer que os filhos dos ‘heróis do terror’ se deixaram degradar pela religião do trabalho (...). Eles proclamavam como sendo uma conquista revolucionária o direito ao trabalho. Envergonhe-se proletariado francês! Somente escravos seriam capazes de tamanha baixeza!” (Lafargue, 1999, p. 27);

Sua prosa se desencadeia motivada por uma questão: “Como explicar que os proletários reivindicuem o trabalho como um direito?” Na resposta a essa questão reside a profundidade da escolha da preguiça no nome: ***Lafargue pretende fazer uma crítica materialista ao trabalho alienado.***

“Na verdade, embora o tema seja o elogio da preguiça, como condição do desenvolvimento físico, psíquico e político do proletariado, Lafargue tem como pressuposto principal o significado do trabalho no modo de produção capitalista, isto é, a divisão social do trabalho e a luta de classes. Sua fonte de inspiração é dupla: de um lado, as idéias do jovem Marx, nos *Manuscritos Econômicos de 1844*, sobre o trabalho alienado, e, de outro, as análises do trabalho assalariado, no primeiro volume de *O Capital*” (Chauí, 1999, p.23).

No texto, revela-se um exímio escritor, que domina a retórica e é capaz de usá-la com sofisticação, percebendo a importância da oralidade, utiliza-a conseguindo efeitos de grandes proporções. Utiliza-se de imagens fortes, dramáticas, paradoxais, aberrantes, cômicas e grotescas e, do ponto de vista formal, seu requinte maior aparece na escolha da estrutura discursiva: vários são os momentos de paródia aos sermões religiosos. Ele simula uma pregação da preguiça.

Faz uso também dos dados, nas contas de Lafargue, à época, *a jornada de trabalho poderia ser de três horas diárias e o ano de trabalho poderia ter duração de seis meses*. Por que isso não acontecia? *Os operários se deixaram dominar pela **Religião do Trabalho.***

A luta deveria ser, portanto, pela redução da jornada de trabalho, deveria ser contra o trabalho alienado e não por “direito ao trabalho”. Com a redução da jornada para os níveis possíveis, tendo em vista o desenvolvimento das forças produtivas, *“Não estando esgotados de corpo e mente, os operários começarão a praticar as virtudes da preguiça”* (Lafargue, 1999, p. 44);

Alguns momentos são fundamentais no texto de Lafargue, entre eles, a defesa da redução da jornada de trabalho, a “inversão diabólica”, promovida pelo autor, nos valores burgueses e operários, e o sentido pedagógico de sua proposição – como não é possível suprimir de uma vez a devoção ao trabalho, vamos diminuir o tempo a ele destinado, para que os operários aprendam as virtudes da preguiça. E quais são as virtudes da preguiça? *“O prazer da vida boa e o tempo para pensar e fruir da cultura, das ciências e das artes”* (Lafargue, 1999, p.45)

A inversão da preguiça em virtude tem, aqui, um valor fundamental:

“Ao proporcionar um tempo livre do trabalho a preguiça gera virtude: o fortalecimento do corpo e do espírito da classe operária, preparando-a para a ação revolucionária de emancipação do gênero humano. A principal virtude da preguiça é ensinar a maldição do trabalho assalariado e a necessidade de aboli-lo” (idem, p. 45).

Lafargue não faz a defesa da “preguiça” como ociosidade. Ela, na verdade, trata da importância da redução da jornada de trabalho a fim de que se possa produzir o humano no homem. Seu horizonte é a Emancipação Humana e não uma vida entretida, “divertida”, alienada. Cultura, arte e ciência seriam os conteúdos a serem desenvolvidos a fim de que preparemos a ação revolucionária do gênero humano.

Percebendo a miserável condição existencial dos seres humanos em face do vida burguesa alienada, Lafargue defende a “preguiça” como uma possibilidade de desenvolvimento genérico a fim de alimentar um processo revolucionário. A tematização da adequação do indivíduo ao gênero está, genialmente, posta aqui. Ele já tinha claro que a formação revolucionária dos trabalhadores não deveria se dar tão-somente com o praticismo revolucionário. A formação da consciência de classe representa a formação da consciência como gênero, pois o proletariado, historicamente, é a classe mais universal. E, com esta tematização em mente, encerra em tom de pregação: *“Preguiça, tenha piedade de nossa longa miséria! Preguiça, mãe das artes e das virtudes nobres, seja o bálsamo das angústias humanas”* (idem, p. 46).

### 3.5.2. O tempo livre controlado e mercantilizado

Porém toda essa expectativa de Lafargue com a “preguiça” não se realizou. Com a conquista da regulamentação da jornada de trabalho e sua conseqüente diminuição, o capital passa a criar estratégias a fim de efetivar um controle sobre o chamado *tempo livre*.

Conquistado o *tempo livre*, põe-se uma problemática ao capital: como garantir que, nesse tempo fora da fábrica, o trabalhador não esteja se educando, organizando sindicatos, partidos, instrumentos de luta contra a regência do capital sobre o trabalho?

O lazer passa a ser um dos componentes dessa estratégia de controle (Mascarenhas, 2006). Seja como oportunidade de descanso – para a recuperação da força de trabalho –, como entretenimento, ou, ainda, como um tempo para o consumo fetichizado das mercadorias, acaba cumprindo uma funcionalidade imprescindível ao metabolismo do capital. Assim pensado, trata-se, tão-somente de uma manifestação, um construto, que indiscutivelmente, serve à hegemonia burguesa no controle do *tempo livre* dos trabalhadores.

Ele não pode ser identificado com a manifestação de ócio da Grécia Antiga (a *scholé*), pois sua significação contemporânea é totalmente distinta daquela sociedade que se fundava na escravidão. Porém, o seu entendimento, passa necessariamente pela compreensão da produção material da vida social.

“[...] o lazer permanece como categoria interna da economia política, sendo gerado e apropriado em decorrência das mesmas relações sociais. É por isso que ele traduz – à sua maneira – as esferas da produção, da distribuição, da troca e do consumo [...] quanto mais acentuada a hierarquia de classes; maiores se apresentam as distinções do tempo e das atividades do lazer”. (Cunha, 1987, p.20).

Trata-se, assim, de um fenômeno tipicamente moderno, cuja origem se dá nesse processo de embate da classe operária com o capital. Sem essa determinação fundamental, ele será sempre compreendido abstratamente.

Devemos, portanto, compreender o *tempo livre*, como uma determinação do capitalismo, e que na aparência se mostra como oposição a ele (já que remete a uma suposta liberdade), mas ambos constituem um binômio indissociável e, apesar de, inicialmente, o lazer se afirmar na própria dinâmica de hostilidade do capitalismo ao ócio, “[...] o lazer é hegemonicamente subserviente e útil às exigências e necessidade do capital”. (Mascarenhas, 2006, p.19). A experiência lúdica e autônoma, desinteressada, é apenas a aparência que se

manifesta do fenômeno, o que não significa que a leitura deste fenômeno corresponda a realidade. O que o lazer em sua essência oculta é a sua funcionalidade prática aos interesses do capital.

[...] Se o sujeito particular não percebe conscientemente o caráter prático-material do lazer, enxergado-o apenas como algo *desinteressado*, isto não significa que sua leitura corresponda à verdade. Para além da esfera subjetiva, olhando para sua dimensão objetiva, o lazer revela-se como um fenômeno por demais *interessado*, altamente servil às demandas emanadas a partir do sistema de metabolismo social estruturado pelo capital. (Mascarenhas, 2006, p. 19).

Tal funcionalidade se acentua nas condições concretas do capitalismo contemporâneo. Na medida em que o lazer emerge – com essa funcionalidade ao capital – em virtude do conflito entre capital e trabalho pela redução das jornadas de trabalho, a reestruturação produtiva contemporânea o afeta diretamente.

Tratemos disso, mais uma vez, a fim de iluminar a análise. As transformações produtivas implicaram em mudanças nas relações de trabalho que aumentaram o nível de exploração dos trabalhadores: homens e mulheres não qualificados acabam por perder seus empregos. Têm eles, agora, todo o tempo livre à sua disposição?

Recuperemos o significado dessas transformações a partir da análise de Ricardo Antunes (2006)<sup>68</sup> que brevemente iremos sumarizar.

O movimento operário, em razão das novas formas de produção, passou por uma dupla crise: uma que atingiu a sua objetividade (materialidade) e outra que atingiu a sua subjetividade.

Do ponto de vista da objetividade (materialidade), os saltos tecnológicos vivenciados pela revolução técnica da década de 1980 (automação, robótica, microeletrônica) fizeram com que o modelo taylorista/fordista deixasse de ser o único padrão produtivo. *Emerge o toyotismo*, um sistema que responde rapidamente às demandas de consumo que são colocadas, já que flexibiliza o processo produtivo e, assim, não opera com grandes estoques. Não se trata mais, portanto, da larga produção em linha de montagem voltada ao consumo massificado. Além disso, este novo sistema produtivo rompe a relação de um homem por máquina (cada operário opera

---

<sup>68</sup> Trata-se, realmente, de uma síntese das idéias do professor Ricardo Antunes, portanto, para aprofundá-las, remeto ao texto: “Dimensões da crise e metamorfoses do mundo do trabalho”, que está na revista Serviço Social e Sociedade, 50, de 1996.

mais que uma máquina – polivalência) e impõe o trabalho em equipe (exige envolvimento do trabalhador), tanto na produção quanto na avaliação da produção, pois são criados os CCQs (Círculos de Controle de Qualidade), nos quais os trabalhadores devem se envolver avaliando a qualidade do que produziram e propondo melhorias ao sistema.

Tais transformações na objetividade (materialidade) do trabalho (do trabalhador) geraram conseqüências quanto à consciência de classe e as estratégias de luta.

Este sistema produtivo faz surgir novas formas de alienação, já que supõe o envolvimento do trabalhador com o processo. Se no padrão taylorista/fordista o trabalhador era um apêndice da máquina, agora ele tem uma falsa impressão de supressão do trabalho alienado. O sistema de déspotas, próprios do controle fabril (tão bem demonstrados no belíssimo filme *Tempos Modernos*), é substituído pelo sistema dos déspotas de si próprio (Antunes, 2001). Opera-se uma manipulação da consciência na qual o trabalhador passa a entender a empresa como a *sua* empresa e a produtividade como a produtividade da *sua* empresa, muito embora ele esteja alienado das duas.

As conseqüências para o sujeito histórico revolucionário são violentas: os sindicatos combativos são transformados em sindicato participativo; o sistema de flexibilização da produção supõe a flexibilização dos direitos trabalhistas; emergem a terceirização e precarização do trabalho; e, por fim, acentua-se a fragmentação da classe trabalhadora.

A outra face dessa crise do mundo do trabalho, é que ela gera conseqüências fundamentais na subjetividade da classe operária, pois essa crise atingiu *a forma de ser* da classe operária. Temos, indubitavelmente, uma crise de consciência de classe, facilmente observável na diminuição da sindicalização, no crescimento da dessindicalização, na diminuição do número de greves e, principalmente, na crise do ideário que se contrapunha à lógica produtiva burguesa: o socialismo.

As conseqüências humanas dessa dupla crise colocam problemas reais de difícil solução para os setores comprometidos com a Emancipação Humana: há uma desproletarização do trabalho fabril (já foi de 40% na década de 1940, foi reduzido para 30% na década de 1950 e chegou ao final do século com 25% da população trabalhadora) que vem articulada com um processo de subproletarização/precarização decorrente da flexibilização e da terceirização (crescem os trabalhos precários, temporários e parciais e de tal maneira que o

subproletariado/precarizado chega a compor de 40 a 50% da força de trabalho dos países avançados).

Por outro lado, cresce o *assalariamento* do setor de serviços (vejamos, por exemplo, o crescimento das empresas de seguro de saúde).

Temos uma classe trabalhadora mais fragmentada, complexificada e heterogênea, pois, entre outras coisas, o operário-massa foi diminuído e, por outro lado, as novas demandas produtivas fazem com que as faixas salariais para os que trabalham variem de tal maneira que, alguns, passam a se integrar harmoniosamente à lógica de sua empresa. O capital cria, ainda, outras estratégias para conter as mobilizações operárias, entre elas, aumenta a contratação de mulheres casadas (supondo que a mulher, pela sua formação histórica, seja menos suscetível ao envolvimento com a luta operária).

Tudo isso vem, ainda, acompanhado da exclusão de jovens e velhos do mundo produtivo. Segundo Hobsbawm (1995), talvez, a situação mais dramática do capitalismo contemporâneo, seja aquela enfrentada pelos jovens, praticamente impedidos de projetar o futuro. Sobre esses, então, os mecanismos de manipulação ideológica devem ser os mais violentos.

Se todas estas transformações no mundo do trabalho já nos colocam novas questões para se pensar o binômio *tempo livre/capitalismo*, suas conseqüências para o chamado mundo da cultura tornam as coisas ainda mais complexas.<sup>69</sup>

Do ponto de vista cultural, portanto, as conseqüências foram: a criação de uma espetacular indústria de entretenimento que dita os padrões de expressão cultural; as modificações nos hábitos, modas e comportamentos ditados a partir dos meios de comunicação de massa (e o principal deles é a televisão); translada-se a lógica do capital para o espaço cultural (produção, divulgação e consumo) que, historicamente, foi um importante espaço de resistência ao capital; assiste-se a um espetacular desenvolvimento de formas culturais socializáveis por meios eletrônicos (televisão, vídeo, multimídia etc.); e se fortalece um movimento ídeo-cultural que se auto-denomina Pós-Modernidade que, entre outras coisas, questiona a razão moderna e

---

<sup>69</sup> Essas transformações que vamos aqui sumarizar já foram tratadas, anteriormente, e representam a elaboração do professor José Paulo Netto (1996), com a qual concordamos. O artigo dele trata de outras questões além das aqui aludidas e, para conhecê-las com maior profundidade remeto ao texto: "Transformações societárias e Serviço Social: notas para uma análise prospectiva da profissão no Brasil". Também está na Revista Serviço Social e Sociedade, 50, 1996.

infirmar a possibilidade de uma compreensão de totalidade e por essa lógica, o mundo não pode mais ser transformado radicalmente (em suas raízes): infirma-se o projeto revolucionário.

Do ponto de vista da razão manipulatória a melhor saída é nos entregarmos aos nossos interesses hedonistas. Eis, aqui, uma outra determinação fundamental para o entendimento do lazer contemporâneo e sua funcionalidade ao capital.

O lazer tem uma relação imediata tanto com a produção como com a reprodução social. A alienação, como sabemos, não está restrita tão-somente ao momento da produção, abrange também a esfera do chamado “tempo livre” no qual ocorre o lazer. Marx<sup>70</sup> sinaliza que “*a produção não se limita a fornecer um objeto material a necessidade, fornece ainda uma necessidade ao objeto material*” (1982, p. 09). Dentro dessa perspectiva, na esfera do lazer o capital cria uma necessidade: a falsa impressão de felicidade.

O lazer reduz-se a um mecanismo de consumo das mercadorias: o consumo dos bens da chamada “indústria do entretenimento”, esta pretende que o sujeito realize atividades como viajar, comer e divertir-se em cinemas, bares e shoppings. O que ocorre, então, é que passamos a entender o lazer como um tempo de liberdade e escolha, como uma alternativa ao trabalho alienado, e, conseqüentemente, não percebemos que o problema fundamental se encontra na esfera da produção. Neste sentido, assevera Chauí (1999):

[...] a sociedade administrada também controla as conquistas proletárias sobre o tempo de descanso, ou chamado “tempo livre”. A indústria cultural, a indústria da moda e do turismo, a indústria do esporte e do lazer estarão estruturadas em conformidade com as exigências do mercado capitalista e são elas que consomem todo o tempo [...]. (p. 48).

No reino das necessidades o lazer opera na criação das falsas necessidades. Sobre isso, Lafargue<sup>71</sup>, depois de Marx, já antecipava essa criação de falsas necessidades e da obsolescência programada das mercadorias como uma das formas para solucionar o problema da superprodução/circulação de mercadorias.

[...] o grande problema da produção capitalista não é mais encontrar produtores e redobrar suas forças, mas descobrir consumidores, excitar seus apetites e neles criar falsas necessidades [...] Em Lyon, em vez de deixar a fibra da seda com sua simplicidade

---

<sup>70</sup> Segundo Marx na Introdução de *Para a Crítica da Economia Política* “A fome é fome, mas se é satisfeita com carne preparada e cozida e se é ingerida com a ajuda de garfo e faca é diferente da fome que é satisfeita devorando a carne crua, destrocada com as mãos, as unhas e os dentes. Não se trata somente do objeto de consumo, mas também o modo de consumo, criado pela produção, tanto em sua forma objetiva como subjetiva” (MARX, 1982 p. 10).

<sup>71</sup> Em sua clássica obra de 1880, *O Direito à Preguiça*.

e flexibilidade naturais, sobrecarregam-na com sais minerais que, aumentando-lhe o peso, tornam-na quebradiça e de pouca utilidade. Todos os nossos produtos são adulterados a fim de facilitar seu escoamento e encurtar sua existência. Nossa época será chamada de a idade da falsificação (p. 83).

Ao que parece, bem antes de Mészáros, Lafargue (e Marx) já haviam sacado a lógica da diminuição da taxa decrescente de utilização de valores de uso.

De acordo com Cunha (1987), atualmente as atividades de lazer, em decorrência das injunções do trabalho e a fragmentação do tempo, têm sido vistas como ações compensatórias às próprias relações de trabalho, recuperando a integridade humana do indivíduo em momentos e situações particulares. Já que o trabalho da forma como se configura não apresenta a possibilidade de emancipação do homem, constrói-se uma falsa impressão de liberdade que pode ser alcançada nos momentos de lazer.

Valquiria Padilha (2000) analisando o tempo livre e a sociedade capitalista, afirma que a felicidade e o bem-estar na sociedade capitalista estão atrelados ao consumo alienado e abstrato de mercadorias, e o lazer não escapa desse processo de mercantilização, apresenta-se como atividade prioritariamente de consumo.

Se Lafargue estivesse vivo, estaria tremendamente decepcionado com o desenrolar da história. O tempo livre não só não desenvolveu as “virtudes da preguiça” como se tornou, por meio do lazer, um importante espaço mercantil. Ao contrário de sua pretensão, o tempo livre tem se tornado cada vez mais funcional ao sistema metabólico do capital.

Apesar de ser reconhecido como um direito social, na era do neoliberalismo, o Estado (que debilmente cumpriu o atendimento desse direito) já não mais se responsabiliza pelo acesso universal a este direito, estimulando-o, aprofundando-o na sua forma mercadoria. Hoje só tem acesso ao divertimento (e a palavra, aqui, é essa mesma, ou seja, sem discutir sequer o conteúdo desse divertimento) quem pode pagar por ele. Mascarenhas (2006).

Segundo Mascarenhas (2006), tendo em vista as condições de lazer contemporâneo, poderíamos construir uma pirâmide social do acesso ao que ele denomina “mercolazer”:

“Na ponta da pirâmide, o que existe para uma pequena parcela da população, está o lazer-mercadoria. Havendo cada vez menos tempo livre e um ritmo de vida cada vez mais acelerado, busca-se justamente o prazer imediato, a compensação concentrada para o estresse provocado pelo dia-a-dia intenso, [...] Daí, que a forma mais avançada que construíram de *mercolazer* foi apelidada de ‘êxtase-lazer’. Trata-se do esporte de aventura, como o body-jump, onde o indivíduo dá vazão à adrenalina de forma bastante rápida. No nível intermediário da pirâmide, uma classe média da população que não tem acesso ao lazer-mercadoria sofisticado, recorre a versões mais baratas de ‘êxtase-lazer’.

Já para a grande maioria da população, o que sobra é o pouco de lazer gratuito, principalmente a televisão. (...) Outra forma de lazer que chega a esta população é o filantrópico, como por exemplo, dentro de políticas sociais voltadas para afastá-la das drogas e da violência”.<sup>72</sup>

No que tange às chamadas praticas corporais, o autor nos apresenta um outro segmento do lazer: o mundo do fitness. Segundo ele, há uma parcela da população que procura a academia como espaço não só para exercícios que lhe permitam suportar o ritmo de vida acelerado, mas também de respostas para frustrações despertadas pelos veículos midiáticos: “A academia opera hoje como uma espécie de fast food das práticas corporais, prometendo respostas rápidas e aquilo que não é capaz de cumprir”. (Mascarenhas, 2006)

Essas empresas trabalham com a lógica da *descartabilidade das práticas corporais*, possuindo capacidade de investimento para lançar sempre uma nova mercadoria (outra prática corporal), sem preocupação com a *fidelidade do cliente* (para utilizar um termo próprio da lógica do business).

Em tempos de neoliberalismo, como vimos, o lazer exprime uma máxima subserviência ao capital, porém, tal subserviência não retira do fenômeno uma sua determinação ontológica que, também, aparece no trabalho: sua estreita ligação com a Emancipação Humana.

---

<sup>72</sup> Em entrevista ao jornal da Unicamp sobre a discussão acerca do mercolazer que compõe a sua tese de doutorado, [http://www.unicamp.br/unicamp/unicamp\\_hoje/ju/marco2006/ju315pag10a.html](http://www.unicamp.br/unicamp/unicamp_hoje/ju/marco2006/ju315pag10a.html). Acesso em: 29/04/07 às 15h25min.

### 3.5.3. O lazer entre a liberdade e a necessidade

Nesse projeto de Emancipação Humana, a que tipo de lazer nós devemos aspirar? Uma resposta apressada poderia nos indicar que seria a recuperação do velho ócio grego.

Fundado num suposto marxiano, Mascarenhas (2006) já demonstrou eloqüentemente a sua impossibilidade, pois não é, parafraseando Marx, a anatomia do macaco que explica a anatomia do homem, mas o contrário.

“Se a exposição dos antecedentes do lazer pode seguir o curso normal da história, sua descoberta não. Neste sentido, examinando as categorias que exprimem suas relações de todas as formas que lhe são anteriores, estejam elas desaparecidas ou em extinção.” (Mascarenhas, 2006, p. 16).

Ao evidenciamos o lazer em contraposição ao trabalho, dando a impressão de um tempo que estamos livres, este falso estado de liberdade nos faz aproximar o ócio ao lazer. A liberdade da necessidade de trabalhar alienadamente constitui o significado que restou do ócio sob uma falsa noção de liberdade. Mascarenhas (2006) denomina que essa alusão ao ócio é a *forma dissimulada* do lazer, que se evidencia como atividade desprendida de utilidade prática; já a *forma caricaturada* do lazer caracteriza-se quando o lazer é pejorativamente tratado como ociosidade, sinônimo de vadiagem. (p. 19).

Na realidade ócio já virou uma abstração, esvaziado de seu conteúdo concreto, apenas subsiste como uma possibilidade que só se faz presente se nos remetermos a formas de sociabilidade que foram superadas. (MARCASSA, 2002).

O que persiste do ócio, diz Mascarenhas (2006):

[...] o ócio continua a existir, certamente não é com a força de outrora. Ao contrário, constitui hoje muito mais um ideal do que propriamente uma realidade. Entretanto, por mais afastados que possamos estar na história de sua concreta e dominante experiência, o ócio continua a exercer a função de preservar valores já alcançados, cultivando a possibilidade de um tempo e espaço em que o tempo possa reconciliar-se consigo e com a natureza, entregando-se integralmente ao desenvolvimento multilateral de suas capacidades físicas e intelectuais. (MASCARENHAS, 2006, p. 20).

Mas por que o Ócio ainda nos fala tão de perto?

“Mas a dificuldade não está em compreender que a arte grega e a epopéia estão ligadas a certas formas de desenvolvimento social. A dificuldade reside no fato de que nos

proporcionam ainda um prazer estético e de term ainda para nós, em certos aspectos, o valor de normas e modelos inacessíveis.” (...)

“Um homem não pode voltar a ser criança sem cair na puerilidade. Mas não acha prazer na inocência da criança e, tendo alcançado um nível superior, não deve aspirar ele próprio a reproduzir a sua verdade? Em todas as épocas, o seu próprio caráter não revive na verdade natural da natureza infantil? Por que então a infância histórica da humanidade, precisamente naquilo em que atingiu seu mais belo florescimento, por que essa etapa para sempre perdida não há de exercer um eterno encanto? Há crianças mal educadas e crianças precoces. Muitos dos povos da Antigüidade pertencem a essa categoria. Crianças normais foram os gregos. O encanto que a sua arte exerce sobre nós não está em contradição com o caráter primitivo da sociedade em que ela se desenvolveu. Pelo contrário, está indissolúvelmente ligado ao fato de as condições sociais insuficientemente maduras em que essa arte nasceu, e somente sob as quais poderia nascer, não poderão retornar jamais.” (Marx, 1982, p.21)

Ao vislumbrarmos a Emancipação Humana acabamos querendo reviver o ócio. Se estamos recusando o retrocesso ao ócio na Antigüidade e queremos construir algo melhor que o lazer, o que seria o novo? A emersão de uma nova forma de lazer (se é essa denominação que ficará) só se efetivará com o fim das barreiras do capital ao trabalho e ao tempo livre.

Retomemos a dialética: tempo de trabalho necessário/tempo disponível, uma vez que não podemos entender a importância do lazer e sua potencialidade, se não compreendermos como o trabalho abstrato, alienado e fetichista se relaciona com o tempo disponível.

Marx (apud Mandel) diz nos Grundrisse, que “(...) *toda a economia se dissolve em última análise numa economia de tempo...*” (1968:108-9), e isso serve tanto para as sociedades de classe como para as que já regularam coletivamente a sua produção. Não obstante, existe uma diferença na questão da economia de tempo trabalho em relação às medidas dos valores de troca, uma vez que há diferenças quantitativas e qualitativas de um tipo de trabalho para outro, assim, no modo de produção capitalista a equivalência se faz pelo trabalho abstrato.

O problema fundamental da economia de tempo de trabalho é a questão do tempo de trabalho necessário e tempo de trabalho excedente (disponível; supérfluo). Para Marx o desenvolvimento da riqueza se baseia na criação do tempo disponível (trabalho excedente), o qual nas sociedades pré-capitalistas era trocado ou considerado medida de troca (o excedente da produção de valor de uso não consumido era trocado, mas a produção não era orientada para essa lógica).

No entanto, no modo de produção capitalista a existência do tempo de trabalho necessário é condicionada pela criação de tempo de trabalho excedente, gerando, inclusive,

conseqüências como a de criação de um exército de reserva industrial, que, por sua vez, é excedente e garante o aumento do trabalho excedente dos operários empregados, ou seja, contribui para o aumento de mais-valia.

Mas o trabalho excedente gera outra conseqüência, a saber: a fonte de riqueza e de gozo do ponto de vista do desenvolvimento dos indivíduos. Ela fica restrita a uma parte da sociedade, ou seja, o que é fonte de riqueza e de gozo para uns é fonte de trabalho explorado e forçado para outros.

Desse modo, Marx vê no desenvolvimento das forças produtivas as possibilidades do aumento de tempo disponível, todavia, o excedente de tempo que o operário trabalha é o mesmo que o capitalista não trabalha, isto é, o tempo disponível destinado à humanidade conseguido pelas forças produtivas é usurpado pelo capitalista.

Com o desenvolvimento do capital fixo – que não é produzido para uso ou troca imediato, e sim, para os meios de produção – o nível da riqueza social se torna perceptível. Em outras palavras, o capital circulante é a condição para o capital fixo, como o tempo de trabalho necessário é condição para o tempo de trabalho excedente. Quanto mais o capital fixo avança, mais a produção tende a se tornar independente do trabalho humano.

Esta tendência levou Marx a considerar as possibilidades de automação uma promessa imanente para uma humanidade socialista. Todavia, quanto mais a produção imediata da riqueza social se emancipa do tempo de trabalho necessário maior é a apropriação privada do tempo de trabalho excedente (disponível), pois, sem isso, não haveria a valorização do capital (Mandel, 1968, p. 112).

Nessa lógica, Mészáros (2002:672-4) nos alerta para a “(...) *contradição potencialmente mais explosiva do capital*”: o trabalho não só como fator de produção no que diz respeito à força de trabalho, mas também como massa consumidora vital ao ciclo ordinário da reprodução do capital e da geração de mais-valia.

A questão central da contradição é que o capital necessita de uma massa de consumidores sempre crescente, porém, a sua utilização de trabalho vivo com vistas à expansão ilimitada é decrescente.

É interessante e até compreensível que Mészáros, veja possibilidades emancipatórias do ponto de vista do trabalho nessa contradição antagônica, o que confere

também ao tempo disponível relevância, muito embora o tempo disponível (trabalho excedente), daquele que está empregado, seja cada vez mais usurpado.

Por outro lado, há a necessidade, do ponto de vista do capital, de aumentar a taxa de utilização decrescente para maximizar os lucros. Dessa maneira, com a diminuição do tempo de trabalho necessário e aumento do tempo de trabalho excedente, do ponto de vista do trabalho, temos a possibilidade de utilização criativa do tempo disponível (cf. Mézáros, 2002:668).

Porém, do ponto de vista do capital o tempo disponível é visto como possibilidade de expansão, o que traz à tona uma contradição ineliminável, uma vez que com o surgimento do desemprego em massa (taxa de utilização decrescente de trabalho vivo), o consumo fica prejudicado.

Mézáros nos indica acima que no metabolismo social do capital, o lazer e o trabalho são pseudos-contrários, uma vez que o capital tornou o primeiro uma mercadoria que possibilita de forma fetichista a fuga do trabalho alienado (para a alienação em boa parte das atividades de lazer).

Essa sua característica não existiria num mundo de produtores associados, pois o tempo disponível traria possibilidades de auto-desenvolvimento pela apropriação de toda construção histórico-social da humanidade. Nessa lógica, a humanidade seria, pelo trabalho, alavancada, numa constante inter-relação dialética, a patamares mais elevados de desenvolvimento genérico. Desenvolvimento este que, apesar de toda a desumanidade expansionista do capital, demonstra altos níveis de humanidade.

Todavia, nos encontramos ainda na luta por diminuição da jornada de trabalho (sem diminuição de salário) para que a maioria trabalhe, e vale lembrar que esta luta não é nova<sup>73</sup>, porém, muito mais complexa.

---

<sup>73</sup> Marx (apud Antunes, 2001:174) diz que a redução da jornada de trabalho é condição preliminar para a emancipação da vida. Ora, sem tempo disponível como o individuo pode se humanizar, se apropriar da construção histórico-cultural da humanidade. Cabe lembrar a lição dada por Marx: “É somente graças à riqueza objetivamente desenvolvida da essência humana que a riqueza da sensibilidade *humana* subjetiva é em parte cultivada, e é em parte criada, que o ouvido torna-se musical, que o olho percebe a beleza da forma, em resumo, que os *sentidos* tornam-se capazes de gozo humano, tornam-se sentidos que se confirmam como forças essenciais *humanas*. Pois não só os cinco sentidos, como também os chamados sentidos espirituais, os sentidos práticos (vontade, amor, etc.), em uma palavra, o sentido *humano*, a humanidade dos sentidos, constituem-se unicamente mediante o modo de existência do *seu* objeto, mediante a natureza *humanizada*. A *formação* dos cinco sentidos e um trabalho de toda a historia universal ate nossos dias” (1978:12).

Porém, ela recoloca uma questão fundamental aos seres humanos: à sua possibilidade efetiva de emancipação. De se adequarem ao desenvolvimento genérico. Em outras palavras, a luta pelo tempo livre recoloca à todo momento a luta pela Emancipação Humana. Mesmo quando se trata de uma demanda fetichizada como é a do lazer contemporâneo, pois nela está inscrita a relação necessidade/liberdade.

### 3.5.4 Liberdade e necessidade

Conforme Lukács (1978), a oposição entre liberdade e necessidade só vai adquirir sentido quando se atribui um papel ativo à consciência como um poder ontológico efetivo.

O animal é imediatamente um com sua atividade vital. Não se distingue dela. É ela. O homem faz da sua atividade vital mesma um objeto de sua vontade e da sua consciência. Ele tem a atividade vital consciente. Esta não é uma determinidade (*Bestmmtheit*), com a qual ele coincide imediatamente. A atividade vital consciente distingue o homem imediatamente da atividade vital animal [...] Eis porque a sua atividade é livre. (MARX, 2004, p. 84).

A categoria liberdade está circunscrita ao homem, ao ser social, pois quando não há interação entre consciência e mundo objetivo a existência vai se limitar à mera reprodução biológica e, nesse contexto, é impossível falar em liberdade (LUKÁCS, 1979).

Vale lembrar que, segundo Lukács (1979), depois de Marx, o ser social é ontologicamente distinto da natureza, contudo só pode surgir e se desenvolver tendo por base um ser orgânico. Esta distinção só é possível porque a natureza esta submetida à transformação teologicamente orientada.

A vida genérica, tanto no homem quanto no animal, consiste fisicamente, em primeiro lugar, nisto: que o homem (tal qual o animal) vive da natureza inorgânica, e quanto mais universal o homem [é] do que o animal, tanto mais universal é o domínio da natureza inorgânica da qual ele vive. (MARX, 2004, p. 84).

A liberdade se apresenta como uma questão de alternativa, que no trabalho aparece com a relação teleológica – causalidade posta, pois segundo Lukács (1997), o momento de desenvolvimento da liberdade aparece no interior do processo de objetivação, pois toda práxis é uma decisão entre alternativas. “*Todo ato social, portanto, surge de uma decisão entre alternativas acerca de posições teleológicas futuras*”. (LUKÁCS, 1997, p. 19).

Lukács (1996), afirma que o homem é um ser que dá respostas, ao entender, fundado em Marx: (1) que a consciência é um produto tardio do desenvolvimento do ser material e (2) que os homens fazem a sua história, porém em circunstâncias que não são por eles escolhidas<sup>74</sup>. Por esses motivos as decisões teleológicas entre alternativas não podem se desvincular das relações causais postas. Trata-se de:

Um “querer”, portanto, que se consubstancia no fluxo da práxis social como uma decisão alternativa concreta, uma resposta concreta a uma situação concreta. Um “querer” que tem como escopo de sua realização a própria realidade que deseja transformar; um desejo de transformação do real que é tudo menos uma “especulação vazia”. (LESSA, 2002, p. 189).

Por mais que o homem submeta a natureza ao seu domínio, seu intercâmbio com ela permanecerá, pois o homem é natureza (reino da necessidade). Para Marx, portanto, os reinos da liberdade e da necessidade são indissociáveis, pois por mais que o homem tenha o controle sobre a natureza seu esforço vai estar situado no reino das necessidades. Conforme Lukács, a liberdade é o produto da própria atividade humana mesmo sendo a previa-ideação diferente do ente objetivado.

[...] A liberdade neste domínio só pode consistir nisto: o homem social, os produtores associados regulam racionalmente o intercâmbio material com a natureza, controlam-no coletivamente sem deixar que ele seja a força cega que os domina; efetuam-no com menor dispêndio de energias e nas condições mais adequadas e mais condignas com a natureza humana [...] o reino genuíno da liberdade só pode florescer tendo por base o reino da necessidade. Além dele começa o desenvolvimento das forças humanas com um fim em si mesmo, o reino genuíno da liberdade, o qual só pode florescer tendo por base o reino da necessidade. É a condição fundamental desse desenvolvimento humano é a redução da jornada de trabalho. (MARX, 1974, p. 942 apud ANTUNES, 2003, p. 173-174).

Em síntese, o que o lazer recoloca a humanidade pela sua especificidade é a questão da Emancipação Humana. Apesar de toda a desumanidade da sociabilidade contemporânea, o lazer nos remete à possibilidade de uma vida plena de sentido, na qual indivíduo e gênero não aparecerão como contrários.

---

<sup>74</sup> Karl Marx, O 18 de Brumário de Louis Bonaparte.

#### 4. Emancipação Política e Emancipação Humana em tempos neoliberais

Evitando retomadas que possam se tornar excessivamente repetitivas, explicitaremos nossas conclusões de maneira bem objetiva.

Nossa investigação demonstrou que a obra marxiana se constituiu a partir de um objetivo investigativo muito claro: interessava à Marx o desvelamento da ordem burguesa. Tal problema se pôs a ele em 1843 quando, na atividade de jornalista da Gazeta Renana, defrontou-se com um problema da realidade – o decreto de Frederico Guilherme IV que cortava um direito consuetudinário dos catadores de lenha da Alemanha –, em face ao qual teve que tomar posição (por dever de ofício), porém percebeu que a sua formação em filosofia lhe era insuficiente para responder àquela questão. Tomou a posição dos mais fracos, porém, percebeu que deveria conhecer a raiz daquele problema.

Dedicou-se, desde então, a um objeto específico de pesquisa, a ordem burguesa: sua gênese, seu desenvolvimento, a sua consolidação e as suas condições de crise.

Em sua investigação, para apanhar toda a complexidade dessa ordem social, acabou por constituir uma teoria social. Assim, o que Marx nos deixou de herança foi uma **teoria social da ordem burguesa**. Porém, desde o seu incômodo inicial, o objetivo desse entendimento estava atrelado **a uma perspectiva revolucionária**, ou seja, conhecer para apreender as possibilidades de sua superação.

Essa teoria social, uma vez constituída, fornece-nos muito mais que o conhecimento da ordem burguesa, fornece-nos, também, fundamentos teórico-metodológicos para o estudo dos complexos constituintes dessa ordem social. Tais complexos estão articulados entre si por um momento ontológico determinante: o modo de produção material da vida social. Ou seja, estes complexos constituem uma totalidade articulada que tem como momento ontológico determinante a produção – o trabalho.

Esse momento ontológico determinante não significa que todos os complexos constituintes da realidade social sejam a ele redutíveis. Significa, apenas, que ele articula as totalidades constituintes do real. Cada uma dessas totalidades possui particularidades, especificidades, singularidades que, para serem apreendidas, exigem uma relação metodológica de seu investigador na qual o concreto, o real, seja o dado primário de onde se parte.

O investigador, partindo do concreto, apanha suas determinações por meios de abstrações que, sucessivamente, vão se tornando menos abstratas (abstrações mais tênues). O

processo de investigação se encerra com a “viagem” de volta pela qual o pesquisador, por meio das mediações, reproduz em sua cabeça o real. (teoria). Porém, o real é processo, é movimento, porque ele é atravessado por contradições que, na ordem burguesa, trata-se do antagonismo de classes (inclusive nesse antagonismo, é claro, o trabalho). O concreto de onde se partiu e que agora está saturado de determinações, passa a ser concreto pensado: o concreto (o real), que é processual (movimento) foi reproduzido idealmente na mente de seu investigador. Tem-se a teoria e como seu (de Marx) objeto foi a sociedade burguesa, temos uma teoria do social – a reprodução ideal do movimento do real.

Essa teoria social tem validade universal para a ordem burguesa. Temos, aqui, suas possibilidades e limites. Porém, para saturar de determinações a ordem burguesa, Marx acabou por desenvolver um “arsenal de categorias” sobre essa sociedade. Ao mesmo tempo, delineou um método – o qual chamou de o método das sucessivas aproximações ou o método pelo qual se ascende do abstrato ao concreto.

Várias foram as distorções e falsificações pelas quais essa obra passou. Talvez, uma das mais importantes tenha sido aquela operada pelo núcleo central da II Internacional (criada em 1889). Marx, até meados do século XIX, era um autor muito pouco conhecido fora dos ciclos operários. Suas idéias começaram a incidir para além dos círculos operários, apenas, no período da II Internacional. Recordemos que, em torno de 1881, começa a circular o termo marxismo.

O núcleo mais influente da II Internacional concebia o marxismo como uma concepção de mundo composta por: (1) um conjunto de valores próprios do proletariado – um ethos; (2) tal conjunto de valores demandaria um determinado tipo de prática revolucionária – com estratégias e táticas definidas a partir de uma concepção de revolução e transição; (3) fundamentado numa filosofia – o materialismo-dialético – uma chave heurística para a compreensão de todas as sociedades de todos os tempos; (4) e esta filosofia deveria ser aplicada à história, à sociedade – o materialismo-histórico. O marxismo seria, assim, um novo sistema lógico a partir do qual poderia entender todos os fenômenos próprios da sociedade (muito embora, sobre isso, tenha feito sucesso a *dialética da natureza*). Essa foi a leitura marxista dominante nos lugares onde ele teve alguma influência.

Contra essa concepção “religiosa” do marxismo, Lukács contrapôs, em sua luta pela renovação do marxismo, o seu entendimento de que há em Marx uma teoria social da ordem

burguesa. As categorias por Marx descobertas, para Lukács, têm validade no marco histórico do capitalismo, porém ao se empenhar na investigação do ser social na ordem burguesa, acabou construindo uma nova ontologia – a ontologia do ser social. Há determinações do ser que são universais para além da ordem burguesa e Marx as descobriu. Tais determinações estão vinculadas com o trabalho, nosso aspecto distintivo dos animais e fundador do **Mundo dos Homens**: a **objetivação** e a **exteriorização**. O ser social, portanto, tem como seu dado específico (essencial) o trabalho e este envolve, necessariamente: **teleologia** (consciência, pensar à distância), sem a qual o trabalho é impensável; e **liberdade**, pois o ser humano dá respostas, escolhe entre alternativas. Por fim, há um terceiro elemento universal nos limites da ordem burguesa: a **alienação**. Ele é um determinante ontológico da sociabilidade burguesa e, por isso, superável pela superação da ordem social burguesa. Tal alienação consiste em que:

"Na enorme maioria das vezes, a síntese dos atos singulares em tendência histórico-genéricas impulsiona a humanidade para patamares superiores de sociabilidade. Contudo, isso nem sempre ocorre. Em dadas situações históricas, mediações e complexos sociais, mesmo que anteriormente tenham impulsionado o desenvolvimento sócio-genérico, podem passar a exercer um papel inverso, freando ou dificultando o desenvolvimento humano." (Lukács, 1979:54)

O capitalismo, hoje em dia, cumpre este papel. Ele impede o desenvolvimento humano (indivíduo/gênero) na medida em nos impede de sermos tudo aquilo que poderíamos ser. Há uma inadequação do indivíduo ao gênero, que *empobrece* (relembrando *Os Manuscritos de 1844*) aos dois.

Tal compreensão da obra de Marx, além de nos “fornecer às armas” para o enfrentamento com o marxismo “religioso”, também nos prepara para o enfrentamento com a ideologia burguesa contemporânea, responsável – junto com o marxismo “religioso” – pelas distorções e falsificações as quais o pensamento de Marx têm sido submetido. Ambos os enfrentamentos estão na pauta do dia, pois não podemos correr o risco de superarmos a hegemonia burguesa trazendo de volta o “marxismo religioso”, pois ele ainda é muito presente na esquerda mundial.

No enfrentamento com as questões contemporâneas, essa compreensão da teoria social de Marx nos possibilita:

1. Perceber que a realidade constitui uma totalidade que pode ser racionalmente apreendida e intencionalmente transformada em sua totalidade, ou seja, pode ser revolucionada pelos homens. Essa constatação, na “batalha das idéias”, permite-nos enfrentar aquelas correntes, de cariz conservador, que afirmam a impossibilidade do conhecimento da totalidade e, assim, infirmam a revolução;
2. Compreender que se trata de uma totalidade processual constituída por complexos que, também, estão em processo (em movimento). Essa apreensão, articulada com a acima aludida, permite-nos verificar a falácia do pensamento neoliberal que opera supondo a sociedade burguesa como eterna, assim, a propriedade seria a nossa “essência natural”. A realidade humana é histórica e processual, portanto, é ontologicamente impossível a sua perenidade, ou seja, com a teoria social de Marx podemos perceber o caráter ahistórico das formulações burguesas;
3. O contato mais estreito com as formulações marxianas demonstrou que não há, em sua obra, qualquer reducionismo. Nenhum complexo constitutivo do real é subsumido a outro complexo. Eles se encontram articulados por aquele momento ontológico determinante – a produção material da vida social – mas possuem certa autonomia. Isso vale para o amor, para a política, para o lazer, enfim, para todos os complexos constituintes do “complexo de complexos”.

Mas a burguesia insiste em querer entender tão-somente o presente como história. Pretende fazer com que o seu ser social seja o ser social universal. Nesse aspecto, a teoria social de Marx, além de nos fornecer um “arsenal de categorias” para o entendimento da ordem burguesa, com está fundada numa perspectiva revolucionária, deixou-nos uma herança para refletirmos sobre as condições de crise da ordem burguesa e traçar as estratégias revolucionárias. Relembremos sua herança:

✓ *A compreensão da relação entre sociedade civil e Estado, na qual, depois de Marx, é possível a percepção que não se tratam de entes separados. O Estado é expressão da sociedade civil e essa, depois de toda a trajetória da crítica da Economia Política, constitui uma totalidade atravessada por contradições de classe, cujo momento ontológico articulador é o da produção material da vida social. As contradições que determinam a sociedade civil também determinam o Estado, porém não sob uma forma de identidade, há que se desvelar, em cada*

*momento histórico, essa relação entre ambos, por meio das mediações. Só assim, poderemos perceber as concretas condições restritas ou ampliadas de participação no poder;*

Ora, essa compreensão nos permite desmistificar a falácia da necessidade do fortalecimento da sociedade civil. A sociedade civil não é um ente abstrato. A concepção contemporânea de sociedade civil é a de que se trata de tudo aquilo que não é estatal.

✓ *A sociedade civil burguesa não é ahistórica, não está acima da história humana, trata-se de uma totalidade que pode ser racionalmente apreendida e intencionalmente modificada. A forma de ser burguesa não é a forma de ser genérico-universal da humanidade;*

✓ *Se o momento ontológico predominante é o da produção material da vida social, assume protagonismo explicativo e revolucionário a categoria trabalho. Assim, na ordem burguesa, de acordo com Marx, aqueles que estão submetidos às funções produtivas na divisão do trabalho; aqueles que estão submetidos ao trabalho alienado – os proletários; constituem a classe social revolucionário dessa fase histórica da humanidade, porém enquanto possibilidade, potencial revolucionário;*

Sobre esse ponto, vale nos determos mais atentamente. Marx identificou com muita clareza o sujeito histórico revolucionário de sua época. As transformações do mundo do trabalho trouxeram uma nova morfologia a ele que fez com que a classe trabalhadora se tornasse muito mais heterogênea. Dois autores marxistas, Carlos Nelson Coutinho e José Paulo Netto, ambos lukacsianos – embora Carlos Nelson tenha mais se empenhado em “fundir” Lukács e Gramsci – assim se posicionaram sobre essa questão do sujeito histórico revolucionário:

“Embora eu continue a considerar o mundo do trabalho como o centro de uma proposta de transformação radical da sociedade, há outros atores políticos importantes que deverão participar deste movimento de transformação. Há os movimentos importantes que, dentro de uma estratégia universalista, farão parte desse novo sujeito revolucionário: os movimentos feministas, dos homossexuais, das minorias raciais etc., que não necessariamente têm um corte de classe, mas que, para terem plenamente realizadas as suas reivindicações, precisam de uma nova ordem social. Devem articular suas demandas particulares com as demandas universais do socialismo e da transformação social”. (Coutinho, 2006, p. 131)

“(…) uma hipótese bastante plausível é aquela segundo a qual, na sociedade burguesa contemporânea, a *classe-dos-que-vivem-do-trabalho* possa engendrar não *um* novo sujeito revolucionário, mas *sujeitos revolucionários*, num processo real de coletivização que demandará a elaboração de novos parâmetros teóricos e analíticos, capazes de sugerirem as suas formas de articulação em *blocos históricos* onde se possa afirmar a

hegemonia de um segmento apto a, nos confrontos de classes, representar sempre o interesse do trabalho na sua totalidade.” (Netto, 1998, p.LXXXII)

Em ambos os autores, encontramos uma ponderação em relação ao mundo do trabalho e é com essa concepção que nós concordamos acerca da identificação do novo sujeito histórico revolucionário. Porém, como ressaltam os autores – e não tratemos, aqui, de suas diferenças, envolvendo outros atores com potencial revolucionário, porém articulados com interesses universais.

✓ *Esse potencial revolucionário dessa classe, em virtude da ideologia, poderá não aflorar caso não se proceda a sua ascensão de classe-em-si em classe-para-si. Nessa tarefa de promover essa “ascensão”, torna-se importante a figura do sujeito coletivo – o partido. Ele é a forma institucional que pode promover a passagem dos interesses particulares para os interesses coletivos;*

“Não acho que os partidos devam ser substituídos pelos movimentos sociais. Na teoria do partido de Lênin, (...) há um núcleo de verdade: o partido encarna o interesse universal de uma classe social. Ele é a forma institucional que permite a passagem do particular para o universal, par o que Lênin chamou de consciência política em contraste com a consciência apenas sindicalista.” (Coutinho, 2006, p.131)

Porém, o que fazer quando estamos frente a um momento de crise de partidos ou ausência deles:

“Um ou vários movimentos sociais tendem a realizar tal função quando algo que tem o nome de partido não a desempenha adequadamente. (...) intelectuais funcionam como partido; um grupo guerrilheiro pode funcionar como partido, um jornal pode funcionar como partido. Nos casos em que há uma crise da forma partido, é não só possível como, às vezes, necessário que os movimentos sociais funcionem como partidos”. (Coutinho, 2006, p.132)

✓ *A superação dessa forma de sociedade civil representa a superação das relações sociais de produção burguesas, portanto, as determinações políticas gestadas nos marcos da ordem burguesa poderão ser meios, mas não fins em si próprios. A Emancipação política é, assim, importantíssima, mas deve estar subsumida a um projeto revolucionário de Emancipação Humana – na qual a socialização do poder será um elemento decisivo.*

“Democracia é algo substantivo, não só no terreno econômico-social, mas no sentido político, pois temos de construir mecanismos que permitam a participação cerscente das massas organizadas na gestão do poder. (...) A socialização do poder tem como pressuposto a socialização da participação política. O fato de conseguirmos o sufrágio

universal, de podermos nos organizar em sindicatos, em partidos, em associações, nesse conjunto que forma a sociedade civil, é o que permite imaginar que, no lugar de uma poder de cima para baixo, cada vez mais se coloquem como efetivos instrumentos de poder, esses organismo constituídos no âmbito da sociedade civil, de baixo para cima.”

✓ *A Emancipação Humana é a constituição do “reino da liberdade”, porém que não supõe a extinção do “reino da necessidade”, aliás, pressupõe. Essa máxima é válida não só para a produção, mas, também, para a reprodução social, porém vale destacar o momento ontológico primário: o trabalho é a eterna relação homem-natureza.*

✓ *Para esse processo de Emancipação Humana, que supõe a revolução, não há “uma receita universal”. As estratégias e táticas dependem da arguta análise das circunstâncias (os limites e possibilidades delas) – análise de conjuntura – empreendida pelos sujeitos históricos revolucionários envolvidos com esse projeto<sup>75</sup>. Assim, mostra-se sem sentido a disjuntiva reforma ou revolução, na inspiração marxiana seria mais correta a formulação **reforma e revolução**:*

“A sociealdemocracia, portanto, foi pouco reformista. É aqui que entra a minha idéia (que, de resto, não é minha, é do André Gorz no final dos anos 60, quando ele ainda era marxista) do reformismo revolucionário. Devemos lutar por reformas que entrem em contradição com a lógica do capital e possam levar à sua superação. Isso tem a ver com a configuração das sociedades ocidentais, complexas, que nos impõem uma estratégia de guerra de posição. Numa guerra de posição ganha-se e perde-se, há espaços que são ocupados e depois reconquistados pelo adversário de classe. Vivemos um período no qual a esquerda tem sofrido derrotas políticas importantes, mas isso não nos deve afastar da idéia de que a estratégia possível ainda é a da guerra de posições e, portanto, do reformismo revolucionário.” (pp. 126-127)

O raciocínio de Carlos Nelson é muito eloqüente, porém há uma diferença para com o nosso: reforma e revolução, a depender das análises concretas de situações concretas. Por hora, tendo em vista a hegemonia neoliberal e as perdas a que temos sido submetidos, avançar nas reformas é um passo fundamental – diríamos até que, em face do contexto histórico, a questão mais imediata é lutar contra a “contra-reforma” (Behring, 2002)

✓ *Por fim, a trajetória intelectual de Marx, constitutiva de sua teoria social, demonstra-nos que a democracia sempre lhe foi um “valor” caro. Vários são os momentos, no*

---

<sup>75</sup> E, nessa tarefa, vale ressaltar enfaticamente, deve-se proceder com a dúvida e não com a convicção, portanto fazendo uso, inclusive, das elaborações “sinceras”, rigorosas, dos pensadores comprometidos com a burguesia.

*âmbito desse complexo que é a política, nos quais Marx afirma a necessidade da democracia como caminho para o comunismo. Em nossa leitura, inclusive, para Marx a democracia concreta somente seria possível no comunismo, no qual existiria a igualdade de fato pela supressão das relações sócias de produção fundadas no estatuto jurídico da propriedade privada. Sobre essa relação entre a democracia e o comunismo, é conhecida a obra de Carlos Nelson que defende a democracia como um valor universal. Tendo em vista a polêmica gerada pela obra, Coutinho, em uma entrevista, assim respondeu:*

“Em nenhum momento proponho lá substituir o socialismo pela democracia. Coloco a democracia como o caminho do socialismo. Nunca separei democracia de socialismo e nem reduzi a democracia ao liberalismo. A democracia que nós, socialistas, queremos construir tem instituições que não fazem parte do arcabouço teórico do liberalismo nem da realidade dos regimes liberais.

(...) “o que é universal não são as formas concretas que a democracia assume institucionalmente em dado momento, mas o processo pelo qual a política se socializa e, progressivamente, põe novas formas de socialização do poder. Entendo democratização, no limite, como algo que implica a plena socialização do poder – o que aliás, é um momento fundamental da concepção marxiana do socialismo. Não apenas socialização da propriedade, mas do poder. Exatamente aquilo que o chamado ‘socialismo real’ não fez. E, por isso, aliás, fracassou.” (Coutinho, 2006, p.133)

Concordamos com Coutinho sobre a importância da democracia tanto no caminho ao socialismo quanto situação existencial.

Feitas estas observações sobre a obra de Marx e seu legado para a prática revolucionária, cabe finalizar abordando o lazer e a sua possibilidade como tema de direito social.

Em nosso trabalho, procuramos demonstrar como tanto a política social quanto o lazer são ininteligíveis sem a sua necessária articulação com o modo de produção material da vida social na ordem burguesa.

Esperamos ter demonstrado suficientemente às suas relações com o mundo do trabalho e, tendo em vista a especificidade da formação social burguesa, este (como força de trabalho) como o elemento valorizador do capital. Assim, nessa ordem social há uma luta pelo tempo de trabalho. Eis a razão da luta histórica dos trabalhadores pela redução da jornada de trabalho.

O lazer foi constituído a partir das conquista operárias como uma estratégia da burguesia para controlar o tempo livre dos trabalhadores, já que cabe a ele preencher com

atividades lúdicas esse tempo livre. Na contemporaneidade, ele se tornou mais que isso, passou a ser “mercolazer”.

Nosso estudo procurou demonstrar que para o entendimento do lazer, as categorias trabalho e tempo livre são fundamentais, porém, apesar de toda a sua funcionalidade ao sistema, o lazer carrega em si a “chama revolucionária”, tal qual o trabalho. Em outras palavras, numa época de tanta fetichização e desrealização, o lazer repõe – mesmo às consciências reificadas – à questão da “felicidade” e da “liberdade”. Em outras palavras a questão da Emancipação Humana.

Em tempos de cortes de direito, de desumanização generalizada, de crise das alternativas à ordem burguesa enfim, em tempos neoliberais, em que o “principal ataque é a defesa”, a luta pela manutenção, e na medida do possível, a ampliação dos direitos sociais, o lazer deve ocupar um lugar de destaque na pauta do projeto reformista e revolucionário, pois suas determinações incidem tanto na produção quanto na reprodução social. Tendo em vista o apreendido com a teoria social de Marx, as políticas de atendimento desse direito devem não só torna-lo acessível, mas atentar para o conteúdo dessas atividades: elas devem em seu conteúdo serem respostas efetivas à cultura de massa, ao imperialismo cultural, ao resgate da cultura popular-nacional (em seu sentido Gramsciano), enfim, devem estar articuladas com um projeto histórico revolucionário, pois o lazer como vimos, não tem uma essência espontânea que por si só emancipa.

E, hoje em dia, a luta pelo tempo livre, tendo em vista as mudanças no mundo do trabalho, deveria ocupar um lugar de destaque:

“(…)mas, hoje, uma nova redução da jornada de trabalho é uma reforma muito importante, que se choca intensamente com a lógica do capital e pode até mesmo levar à sua superação. Ocorreu no interior do capitalismo um aumento da produtividade do trabalho de tal monta que hoje é possível reduzir drasticamente a jornada de trabalho, mantendo-se e até aumentando os atuais níveis de produção. Mas isso não acontece; em vez de uma redução da jornada de trabalho, temos um aumento do desemprego, mais uma manifestação da contradição entre as forças produtivas atuais e as relações de produção capitalistas. Essa contradição, uma velha lei formulada por Marx, que parecia meio abstrata, manifesta-se muito concretamente hoje no chamado desemprego estrutural. O único modo de resolver este problema em favor do interesse coletivo é a redução da jornada de trabalho, com o que todos poderiam trabalhar e trabalhar bem menos. Redução que, aliás, é para Marx o pressuposto do comunismo. A redução da jornada de trabalho nos liga a um processo de transformação global da sociedade, inclusive à fundação de um novo tipo de sociabilidade, baseado não mais na produtividade do trabalho visando ao lucro individual, mas no desenvolvimento da criatividade humana que poderá ser desenvolvida no tempo livre possibilitado pela

redução da jornada de trabalho. Essa redução, assim, é claramente uma reforma revolucionária.” (Coutinho, 2006, pp. 127-128)

Finalizamos, lembrando que a teoria social de Marx tem validade enquanto houver capitalismo. E, já que nos encontramos, ainda (e infelizmente) sob as relações burguesas de produção, o entendimento dessa ordem social convoca Marx ao debate, mas, apesar de ser o mais importante debatedor, faz-se necessário atualizá-lo, corrigi-lo, mediar suas formulações com as circunstâncias concretas. Lembremos do princípio do revisionismo. Mas, como nos lembra Lukács, o “substrato do método é a perspectiva revolucionária”.

Assim, enquanto houver capitalismo, o comunismo estará na pauta do dia e ele “não é um estado ideal, mas a mudança real do estado atual”. Façamos o comunismo mudando o estado atual/real do lazer – este fenômeno determinado ontologicamente pelo trabalho, pelo tempo livre e pela Emancipação Humana.

## Referências

- ANDERSON, P. Um balanço do neoliberalismo. In: GENTILI, P. **O pós-neoliberalismo**. São Paulo: Cortez, Autores Associados, 1995.
- ANTUNES, R. **O caracol e sua concha**: ensaios sobre a nova morfologia do trabalho. São Paulo: Boitempo, 2005.
- \_\_\_\_\_. **Os sentidos do trabalho**: ensaio sobre a afirmação e a negação do trabalho. 5.ed. São Paulo: Boitempo Editorial, 2001.
- \_\_\_\_\_. R. Dimensões da crise e as metamorfoses no mundo do trabalho. **Serviço Social & Sociedade**, São Paulo, ano XVII, n. 50, Cortez, p. 78-86, abril 1996.
- \_\_\_\_\_. **Adeus ao trabalho?** Ensaio sobre as metamorfoses e a centralidade do mundo do trabalho. São Paulo: Cortez, 1995.
- ANTUNES, R. & RÊGO, W. L. **Lukács**: um Galileu no século XX. São Paulo: Boitempo, 1996.
- BEHRING, E. R. e BOSCHETTI, I. **Política social**: fundamentos e história. São Paulo: Cortez, 2006.
- BEHRING, E. R. **Política Social no capitalismo tardio**. 2 ed. São Paulo: Cortez Ed., 2002.
- BERMAN, M. **Tudo que é sólido desmancha no ar**: a aventura da modernidade. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. pp.15-35, 85-125.
- BRAZ, M. e NETTO, J.P. **Economia política**: uma introdução crítica. 3ed. São Paulo: Cortez, 2007.
- BRECHT, B. Vida de Galileu. In: \_\_\_\_\_. **Teatro Completo**. 2ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991. (12 v), v. 6. p 51-170
- CASTELLANI FILHO, L. Lazer e Qualidade de vida. In: MARCELLINO, N. C. (org.). **Políticas públicas setoriais de lazer**: o papel das prefeituras. Campinas: Autores Associados, 1996. p 7-21.
- CHÂTELET, F. **A Filosofia e a história de 1770 a 1880**. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.
- CHAUÍ, M. Introdução. In: LAFARGUE, P. **O direito à preguiça**. São Paulo: Hucitec, 1999.
- CONNOR, S. **Cultura pós-moderna**: introdução às teorias do contemporâneo. 2ed. São Paulo: Edições Loyola, 1993. (Temas de atualidade, 1). p.11-56, 163-198.
- CORBISIER, R. **Hegel**: textos escolhidos. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1981.

- COUTINHO, C. N. **O estruturalismo e a miséria da razão**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1972.
- \_\_\_\_\_. **Marxismo e política**: a dualidade de poderes e outros ensaios. São Paulo: Cortez, 1994.
- \_\_\_\_\_. **Intervenções**: o marxismo na batalha das idéias. São Paulo: Cortez, 2006.
- \_\_\_\_\_. **Contra a corrente**: ensaios sobre democracia e socialismo. São Paulo: Cortez, 2000.
- \_\_\_\_\_. Gramsci e as ciências Sociais. **Serviço Social e Sociedade**, São Paulo, ano XI, n. 34, Cortez ed., p. 21-40, dez 1990.
- \_\_\_\_\_. Lukács, a ontologia e a política. In: **Lukács**: um Galileu no século XX. São Paulo: Boitempo, 1996. p. 16-26
- COUTO, Berenice R. **O direito social e a assistência social na sociedade brasileira**: uma equação possível? São Paulo: Cortez, 2004.
- CROSSMAN, R.H. **Biografia do Estado moderno**. São Paulo: Ciências Humanas, 1980.
- CUNHA, N. **A felicidade imaginada**. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- EAGLETON, T. **As ilusões do pós-modernismo**. Trad. Elisabeth Barbosa. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- \_\_\_\_\_. De onde vêm os pós-modernistas? In: WOOD, E. M. e FOSTER, J. B. **Em defesa da história**: marxismo e pós-modernismo. Rio de Janeiro: Jorge Zahar ed., 1999. pp. 23-32
- ENGELS, F. **Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã**. In: MARX, K. e ENGELS, F. *Obras Escolhidas* (3v). Lisboa: Avante, 1983.
- EVANGELISTA, J. E. **Crise do marxismo e irracionalismo pós-moderno**. São Paulo: Cortez, 1992.
- \_\_\_\_\_. Elementos para uma crítica da cultura pós-moderna. **Novos Rumos**, São Paulo, ano XVI, n. 34, Instituto Astrogildo Pereira, p. 29-40, abril/maio/junho 2001.
- FALEIROS, V.P. **O que é política social?** 5ed. São Paulo: Brasiliense, 1991.
- FREDERICO, C. **O jovem Marx** (1843/1844: as origens da ontologia do ser social). São Paulo: Cortez, 1995.
- \_\_\_\_\_. **Lukács**: um clássico do século XX. São Paulo: Moderna, 1997.
- GIANFALDONI, M. H. T. A. e MICHELETTO, N. As possibilidades da Razão: Immanuel Kant. In: Andery, M. A. *et alli*. **Para compreender a ciência**: uma perspectiva histórica. 4 ed. São Paulo: Educa, 1992.

- HARVEY, D. **A condição pós-moderna: uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural**. 2 ed. São Paulo: Edições Loyola, 1993.
- HABERMAS, J. Modernidad: um projecto incompleto. In: CASULLO, N. **El debate Modernidad/Posmodernidad**. Buenos Aires: El Cielo por Asalto, 1995. pp.131-144.
- HELLER, A., **O Homem do Renascimento**. Portugal, Lisboa: Editorial Presença, s/d.
- HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do Espírito**. Rio de Janeiro: Vozes, 1992.
- HOBBSAWN, E. **Era dos extremos: o breve século XX: 1914-1991**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- \_\_\_\_\_. **A Era do Capital (1848-1875)**. 4 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.
- HOLZ, H.H.; KOFLER, L.; e ABENDROTH, W. **Conversando com Lukács**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1969.
- HUBERMAN. **História da Riqueza do Homem**. 19 ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.
- HUME, D. **Investigação sobre o entendimento humano**. In: Hume São Paulo: Abril Cultural, 1973. Coleção *Os Pensadores*, XVIII.
- IANNI, O. Apresentação. In: MARX, K. **O 18 Brumário e Cartas a Kugelmann**. 6ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.
- JAMESON, F. **Pós-modernismo: a lógica cultural do capitalismo tardio**. Trad. Maria Elisa Cevasco. São Paulo: Ática, 1996. (Temas, 41). p.5-90, 171-284, 302-413.
- KANT, I. **Crítica da Razão Pura**. In: Kant. São Paulo: Abril cultural: 1972. Col. (Os Pensadores)
- KOFLER, L., ABENDROTH, W. & HOLZ, H.H. **Conversando com Lukács**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1969
- KONDER, L. **Lukács**. Porto Alegre: L&PM, 1980.
- \_\_\_\_\_. **Marx: vida e obra**. São Paulo: Brasiliense, 1983.
- KOSIK, K. **Dialética do Concreto**. 5 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989
- KURZ, R. **O colapso da modernização: da derrocada do socialismo de caserna à crise da economia mundial**. São Paulo: Paz e Terra, 1992.
- LAFARGUE, P. **O direito à preguiça**. São Paulo: Hucitec, 1999.
- LESSA, S. **A ontologia de Lukács**. Maceió: Edufal, 1997.
- \_\_\_\_\_. **Trabalho e ser social**. Maceió: UFC/Edufal, 1997.
- \_\_\_\_\_. **Mundo dos Homens: trabalho e ser social**. São Paulo: Boitempo, 2002.

- LESSA, S. Centralidade Ontológica do Trabalho em Lukács. **Serviço Social e Sociedade** n° 52, São Paulo, Cortez Ed., 1996 (pp. 7-22).
- \_\_\_\_\_. Lukács: direito e política. In: PINASSI, M. O., LESSA, S. (Orgs.). **Lukács e a atualidade do marxismo**. São Paulo: Boitempo, 2002.
- \_\_\_\_\_. Lukács: por que uma ontologia no século XX. In: **A obra teórica de Marx: atualidade, problemas e interpretações**. São Paulo: Xamã, 2000. p. 159-170.
- \_\_\_\_\_. **Crítica marxista**, São Paulo, 20, Editora Revan, p. 70-89, abril 2005.
- LOSURDO, D. **Democracia e bonapartismo: triunfo e decadência do sufrágio universal**. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ; São Paulo: Editora da UNESP, 2004.
- LÖWY, M. **As Aventuras de Karl Marx contra o Barão de Münchhausen: marxismo e positivismo na sociologia do conhecimento**. São Paulo: Busca Vida, 1987.
- \_\_\_\_\_. **A teoria da revolução no jovem Marx**. Rio de Janeiro: Vozes, 2002.
- LYOTARD, J. F. **O pós-modernismo explicado às crianças: correspondência 1982-1985**. 2 ed. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1993.
- \_\_\_\_\_. **O pós-moderno**. Trad. Ricardo Corrêa Barbosa. 4.ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1993.
- LUKÁCS, G. **O Jovem Marx e outros escritos de filosofia**. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2007.
- \_\_\_\_\_. **Ontologia do ser social: a falsa e a verdadeira ontologia de Hegel**. São Paulo: Ciências Humanas, 1979.
- \_\_\_\_\_. **Ontologia do ser social: os princípios ontológicos fundamentais de Marx**. São Paulo: Ciências Humanas, 1979.
- \_\_\_\_\_. As bases ontológicas do pensamento e da atividade humana. In: **Ontologia social, formação profissional e política**. Revista do NEAM – Núcleo de Estudos e Aprofundamento Marxista, São Paulo, Programa de Estudos Pós-Graduados em Serviço Social da PUC/SP, pp. 8-44, maio de 1997.
- \_\_\_\_\_. **El asalto a la razon: la trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler**. Barcelona: Grijalbo, 1976.
- \_\_\_\_\_. **História e consciência de classe: estudos de dialética marxista**. Porto: Escorpião, 1989.
- MANDEL, Ernest. **A formação do pensamento econômico de Karl Marx: de 1843 até a redação de O Capital**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1968.
- MARCELLINO, N.C. **Lazer e educação**. 7ed. Campinas, SP: Papirus, 2000.

- MARCUSE, H. **Razão e Revolução**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.
- MARX, K. **Manuscritos econômico-filosóficos**. São Paulo: Boitempo, 2004.
- \_\_\_\_\_. Trabalho estranhado (extrato). **Idéias**: revista do IFCH, Campinas, SP, Ano 9, n.10, p.455-472, 2003.
- \_\_\_\_\_. Terceiro manuscrito. In: **Manuscritos econômico-filosóficos e outros escritos**. São Paulo: Abril Cultural, 1974. (Os Pensadores) p. 7-54.
- \_\_\_\_\_. **O 18 Brumário e Cartas a Kugelmann**. 6ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.
- \_\_\_\_\_. **Crítica da filosofia do direito de Hegel**. São Paulo: Boitempo, 2005.
- MARX, K. Mensagem inaugural da Associação Internacional dos Trabalhadores. In: MARX, K. e ENGELS, F. **Obras escolhidas** (3v.) Lisboa: Avante, 1983. Tomo II.
- \_\_\_\_\_. **Liberdade de imprensa**. Porto Alegre: L&PM, 2006.
- \_\_\_\_\_. **A burguesia e a contra-revolução**. São Paulo: Ensaio, 1987.
- \_\_\_\_\_. **Prefácio** [à Crítica da economia política] In: \_\_\_\_\_. **Para a crítica a economia política** [e outros escritos]. São Paulo: Abril Cultural, 1982. (Os economistas)
- \_\_\_\_\_. **Introdução** [à Crítica da economia política] In: \_\_\_\_\_. **Para a crítica a economia política** [e outros escritos]. São Paulo: Abril Cultural, 1982a. (Os economistas)
- \_\_\_\_\_. **O Capital**: crítica da economia política. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Os economistas)
- \_\_\_\_\_. **A miséria da filosofia**. 2 ed. São Paulo: Global, 1989.
- MARX, K. & ENGELS, F. **Manifesto Comunista**. São Paulo: Boitempo, 1998.
- \_\_\_\_\_. **Manifesto do Partido Comunista**. Prólogo de José Paulo Netto. São Paulo: Cortez, 1998.
- \_\_\_\_\_. **A Ideologia Alemã (Feurbach)**. 11 ed. São Paulo: Hucitec, 1999.
- \_\_\_\_\_. **A Sagrada família ou a crítica da crítica crítica**: contra Bruno Bauer e seus consortes. São Paulo: Boitempo, 2003.
- MASCARENHAS, F. Lazer como prática de liberdade. Goiânia: Editora da UFG, 2003.
- \_\_\_\_\_. Em busca do ócio perdido: idealismo, panacéia e predição histórica à sombra do lazer. In: PADILHA, V. (org.) **Dialética do lazer**. São Paulo: Cortez, 2006.
- \_\_\_\_\_. **Entre o ócio e o negócio**: teses acerca da anatomia do lazer. Tese de doutorado. Campinas: Faculdade de Educação Física da UNICAMP, 2005.

- MÉSZÁROS, I. **Para além do capital: rumo a uma teoria da transição.** São Paulo: Boitempo, 2002.
- \_\_\_\_\_. **O desafio e o fardo do tempo histórico.** São Paulo: Boitempo, 2007.
- \_\_\_\_\_. **O poder da ideologia.** Trad. Magda Lopes. São Paulo: Ensaio, 1996.
- MONTAÑO, C. **O terceiro setor e a questão social: crítica ao padrão emergente de intervenção social.** São Paulo: Cortez, 2002.
- MOTA, C. G. **História Moderna e Contemporânea.** São Paulo: Moderna, 1986.
- NETTO, J.P. (org.) **Lukács: sociologia.** São Paulo: Ática, 1981 (Grandes Cientistas Sociais, 20)
- \_\_\_\_\_. **Crise do socialismo e ofensiva neoliberal.** São Paulo: Cortez, 1993.
- \_\_\_\_\_. **Marxismo impenitente: contribuição à história das idéias marxistas.** São Paulo: Cortez, 2004.
- NETTO, J.P. **Prólogo: elementos para uma leitura crítica do Manifesto Comunista.** In: MARX, K. e ENGELS, F. Manifesto do partido comunista. São Paulo: Cortez, 1998.
- \_\_\_\_\_. Notas sobre democracia e transição socialista. In: **Democracia e transição socialista: escritos de teoria e política.** Belo Horizonte: Oficina de Livros, 1990.
- \_\_\_\_\_. O Marx de Sousa Santos – uma nota polêmica. **Praia Vermelha: estudos de política e teoria social,** Rio de Janeiro, v.1, n.1, p.123-143, primeiro semestre 1997.
- \_\_\_\_\_. Transformações societárias e Serviço Social – notas para uma análise prospectiva da profissão no Brasil. **Serviço Social & Sociedade,** São Paulo, ano XVII, n. 50, Cortez, p. 87-132, abril 1996.
- \_\_\_\_\_. **Lukács: um guerreiro sem repouso.** São Paulo: brasiliense, 1983.
- NOSELLA, P. Trabalho e educação in: GOMES, C.M. (Org.) **Trabalho de Conhecimento.** 2 ed., São Paulo: Cortez, 1989.
- PADILHA, V. Tempo livre e capitalismo: um par imperfeito. Campinas, SP: Alínea, 2000.
- PEIXOTO, M. G. **A questão política na pós-modernidade: a questão da democracia.** São Paulo: Educ/Fapesp, 1998.
- PEREIRA, M. E. M.; GIOIA, S. C. Do feudalismo ao capitalismo: uma longa transição. In: ANDERY, M. A. et. al. **Para compreender a ciência: uma perspectiva histórica.** 4.ed. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo; São Paulo: EDUC, 1992. p.157-174.
- ROUANET, S. P. **Mal-estar na modernidade: ensaios.** São Paulo: Companhia das Letras, 1993. pp.9-45, 96-119, 120-184.

- ROUSSEAU, J. J. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**. In: Rousseau São Paulo: Abril Cultural, 1973. Coleção (*Os Pensadores*), XXIV.
- RUBANO, D. R.; MOROZ, M. Alterações na sociedade, efervescência nas idéias: A França do século XVIII. In: ANDERY, M. A. et. al. **Para compreender a ciência: uma perspectiva histórica**. 4.ed. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo; São Paulo: EDUC, 1992. p.331-346.
- SADER, E., GENTILI, P. (orgs.). **Pós-neoliberalismo: as políticas sociais e o estado democrático**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995.
- SANTOS, B. de S. **Introdução a uma ciência pós-moderna**. Rio de Janeiro: Graal, 1989.
- \_\_\_\_\_. **Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade**. Porto: Edições Afrontamento, 1994.
- SANTOS, J. F. dos. **O que é pós-moderno**. 11.ed. São Paulo: Brasiliense, 1993. (Primeiros passos, 165).
- SAVIOLI, M. R.; ZANOTTO, M. de L. B. O real é edificado pela razão: Gerog Wilhelm Friedrich Hegel. In: ANDERY, M. A. et. al. **Para compreender a ciência: uma perspectiva histórica**. 4.ed. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo; São Paulo: EDUC, 1992. pp. 369-377.
- SEVERINO, A. J. **Filosofia**. São Paulo: Cortez, 1993.
- SOKAL, A. BRICMONT, J. **Imposturas Intelectuais: o abuso da ciência pelos filósofos pós-modernos**. São Paulo: Brasiliense, 1997.
- TERTULIAN, N. Uma apresentação à Ontologia do ser social, de Lukács. **Crítica Marxista**, São Paulo, Vol. I, 3, Brasiliense, p. 54-69, 1996.
- TEXIER, J. **Revolução e democracia em Marx e Engels**. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2005.
- TONET, I. **Democracia ou liberdade?** Maceió: EDUFAL, 2004.
- VAZQUEZ, A. S. **Filosofia da Práxis**. 4 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.
- VIEIRA, E. A. **Poder político e resistência cultural**. Campinas: Autores Associados, 1998.
- \_\_\_\_\_. **Democracia e política social**. São Paulo: Cortez, Autores Associados, 1992.
- V.V.A.A. **Liberalismo e socialismo: velhos e novos paradigmas**. São Paulo: Editora da UNESP, 1995.
- WELMOWICKI, J. **Cidadania ou classe? O movimento operário da década de 80**. São Paulo: Sundermann, 2004.

WOOD, E. M. O que é agenda “pós-moderna”? In: WOOD, E. M. e FOSTER, J. B. **Em defesa da história:** marxismo e pós-modernismo. Rio de Janeiro: Jorge Zahar ed., 1999. pp. 7-22

\_\_\_\_\_. **Democracia contra capitalismo:** a renovação do materialismo histórico. São Paulo: Boitempo, 2003.