2. Sobre o materialismo histórico

2.1 O ser humano, a desfetichização e a revolução segundo o materialismo histórico

Karl Marx e Friedrich Engels, em *A Ideologia Alemã*, afirmam que as premissas do materialismo histórico não advêm de bases arbitrárias, mas de bases reais, empiricamente comprováveis, uma vez que elas são justamente os indivíduos reais em ação no interior de suas condições materiais de existência, sejam estas condições as que encontraram estabelecidas, sejam aquelas que eles mesmos criaram. Os autores, então, já nesta obra, constataam que a tarefa do materialismo histórico se constitui como uma “desfetichização”, ou seja, como um desvelamento do conjunto de relações que engendram os indivíduos, as instituições, as ideologias, os diferentes modelos econômicos etc.

As bases do materialismo histórico são empiricamente verificáveis através de duas vias distintas. A primeira consiste na constatação de que a história humana não é possível sem a existência de seres humanos vivos, sendo a sua condição corporal e as condições naturais a primeira realidade encontrada. Mas nisso os seres humanos em nada são diferentes de qualquer outro ser vivo. Então, em que o ser humano se distingue do animal? Segundo os autores, várias respostas são possíveis, como a consciência e a religião por exemplo. Contudo, tanto a consciência quanto a religião só surgem quando o ser humano começa a produzir os seus meios de vida, condição para manutenção de seu estado corporal, o que, indiretamente, significa a produção da vida material humana. A forma como os seres humanos realizam a produção dos seus meios de vida está sob a dependência, em primeiro lugar, da natureza, ou seja, das condições previamente constituídas necessárias à reprodução. A reprodução dos meios necessários à manutenção da existência corporal ou física do ser humano é igualmente um modo de vida determinado.

A forma como os indivíduos manifestam a sua vida reflete muito exatamente aquilo que eles são. O que são coincide portanto com a sua produção, isto é, tanto com aquilo que produzem como com a forma como produzem. Aquilo que os indivíduos são depende portanto das condições materiais da sua produção⁶.

A produção pressupõe indivíduos que se relacionam bem como a forma destas relações é condicionada pela produção. Toda forma de produção, precisamente por se constituir como uma forma, ou seja, como uma organização, necessita de uma estrutura social e modos de se compreender o mundo. Deste modo, esta estrutura nasce da dinâmica do conjunto das relações sociais, porém não resulta daquilo que estes mesmos indivíduos aparentam ser para si ou para os outros, mas sim daquilo que os indivíduos realmente são, isto é, daquilo que realmente produzem materialmente. A produção de visões de mundo (ideologias), de consciência e de representações, também está intimamente ligada à produção material e ao comércio material que se dá entre os indivíduos. Os indivíduos, portanto, são os responsáveis pela produção de idéias, mas apenas enquanto indivíduos reais, em atividade no interior de determinadas condições que são, por sua vez, o resultado do desenvolvimento das suas forças produtivas e do modo pelo qual ocorrem as relações correspondentes à produção. É neste sentido que os autores escrevem que a ideologia (enquanto visão de mundo falseadora da realidade) é uma espécie de *câmara escura*, uma vez que nela os objetos aparecem invertidos, ou seja, a vida material é que surge como um produto da consciência e não a consciência como um produto da vida material. É por este motivo que Marx escreve, no livro *Contribuição à Crítica da Economia Política*: “Não é a consciência dos homens que determina o seu ser; ao contrário, é o seu ser social que determina sua consciência⁷.” No entanto, assim como é preciso dizer que o ser humano, ou a sua consciência, resulta das condições materiais em que vive, é necessário dizer também que é o ser humano, ou os indivíduos reais, que criam as condições materiais em que vivem.

A filosofia moderna revelou uma grande verdade: o homem não nasce jamais em condições que lhe são ‘próprias’, ele é sempre ‘jogado’ no mundo, cuja

⁶ MARX, K., ENGELS, F., *A Ideologia Alemã*, p. 19.

⁷ MARX, K., *Contribuição à Crítica da Economia Política*, p. 45.

autenticidade ou inautenticidade ele tem de comprovar por si mesmo, na luta, ‘na práxis’, no processo da história da própria vida, no curso do qual a realidade possuída é modificada, reproduzida e transformada⁸.

Em outras palavras, ninguém escolhe em que mundo, sociedade, país, classe, etc. vai nascer e, por isso, todo ser humano é o resultado das condições históricas em que nasce e vive. Logo, mesmo a revolta mais profunda contra um mundo que nega aquilo que é essencial a qualquer ser humano, mesmo esta revolta é resultado deste mundo, ou seja, é apenas a negação da negação e, por este motivo, ainda depende daquilo que nega. Mas o que caracteriza a revolta do materialismo histórico é a consciência de que qualquer transformação da realidade social não pode obter êxito se for apenas uma revolta individual, somente se ela se constituir como um movimento social, isto é, revolucionário e não uma revolta individual, por mais heróica que seja. Porém, se, por um lado, uma transformação do mundo não pode ocorrer a partir de uma ação individual, é preciso dizer que, para que esta transformação seja verdadeira, é preciso que as pessoas individualmente estejam convencidas da necessidade desta transformação e que, por isso, já estejam vivendo uma transformação pessoal. Ademais, nenhuma revolução conseguiu êxito transformando apenas as condições econômicas e institucionais de uma sociedade, ainda que estas transformações sejam necessárias, apesar de insuficientes. É necessário transformar os indivíduos no conjunto de suas crenças, desejos e expectativas, isto é, no modo como compreendem e se relacionam com os outros, com o mundo e com a natureza. Che Guevara escreveu que:

Procurarei agora definir o indivíduo, ator desse estranho e apaixonante drama que é a construção do socialismo, em sua dupla existência de ser único e de membro da comunidade. (...) Acho que mais simples é reconhecer sua qualidade como algo não realizado, não acabado. As taras do passado se transferem ao presente na consciência individual, e é preciso fazer um trabalho contínuo para erradicá-las. (...) O processo é duplo; por um lado atua a sociedade com a educação direta e indireta; por outro, o indivíduo se submete a um processo consciente de auto-educação⁹.

⁸ KOSIK, K., *Dialética do Concreto*, p. 75.

⁹ GUEVARA, E., “O socialismo e o Homem em Cuba”. In: *O Socialismo Humanista*, p. 27. É interessante observar a experiência histórica que representa o esforço fracassado do Che, durante o seu mandato de ministro, para superar as taras capitalistas dos indivíduos através do trabalho voluntário e

Assim, o desafio de mudar a sociedade torna-se tão grande quanto o de mudar o próprio indivíduo ou o ser humano, desafio este que deve ser buscado simultaneamente e não sucessivamente a uma transformação econômica e institucional, uma vez que, conforme já foi visto, o ser humano é resultado das condições históricas em que vive. O homem cria a sua história, mas cria sob determinadas condições. Talvez Brecht estivesse pensando nisso quando escreveu: “Eu, que nada mais amo/Do que a insatisfação com o que se pode mudar/ Nada mais detesto/ Do que a insatisfação com o que não se pode mudar¹⁰.” A dificuldade é ter a sabedoria para saber a diferença. Toda tentativa de se mudar o indivíduo antes da sociedade e vice-versa, advogando que antes de se fazer a revolução deve-se educar ou antes de educar se deve fazer a revolução resulta em abstrações segundo o materialismo histórico apresentado neste trabalho, ou seja, resulta da separação do indivíduo de sua dimensão social e a sociedade de sua dimensão individual, visto que esta é composta de indivíduos determinados, postos em relação.

A doutrina materialista que pretende que os homens sejam produtos das circunstâncias e da educação, e que conseqüentemente, homens transformados sejam produtos de outras circunstâncias e de uma educação modificada, esquece que são precisamente os homens que transformam as circunstâncias e que o próprio educador precisa ser educado. É por isso que ela tende inevitavelmente a dividir a sociedade em duas partes, uma das quais está acima da sociedade (por exemplo, Robert Owen) (...) A coincidência da mudança das circunstâncias e da atividade humana ou automudança só pode ser considerada e compreendida racionalmente como práxis *revolucionária*¹¹.

da tentativa de estimular moralmente e não materialmente a produção, ou seja, a superação do indivíduo burguês através de um trabalho não remunerado financeiramente, havendo apenas um estímulo moral, o que está de acordo com a proposta marxista de superação do trabalho assalariado. Para Che, tão importante quanto o trabalho voluntário e o estímulo moral, era a própria dureza da luta revolucionária para superação das taras capitalistas dos indivíduos, ou seja, a guerrilha, neste sentido, também teria uma dimensão pedagógica e não apenas militar, tal como são as guerras capitalistas. O desenvolvimento deste tema seria possível através da análise histórica da ação do Che como ministro, trabalhador voluntário e guerrilheiro através da análise teórica da polêmica entre Che e Charles Bettelheim, o que foi em parte realizado por Michael Löwy no seu livro *O Pensamento de Che Guevara*.

¹⁰ BRECHT, B., *Poemas*, p. 91.

¹¹ MARX, K., “Teses sobre Feuerbach”. In: *A Ideologia Alemã (edição resumida)*, p. 100.

Portanto, para conhecer os seres humanos, o materialismo histórico não parte daquilo que eles pensam, dizem e imaginam e muito menos parte daquilo que o pensamento, a imaginação e a palavra escreve acerca de outrem, pois o materialismo histórico parte da atividade real dos seres humanos, do processo da vida material. Partindo da vida material dos indivíduos, o pensamento, a imaginação e a palavra, tanto daquilo que os homens dizem de si mesmos quanto o que dizem de outros, tornam-se explicáveis a partir da vida material, ainda que pensamento, palavra e imaginação possuam uma história própria, dona de uma relativa autonomia. Em outras palavras, as visões de mundo de uma época não podem ser simplesmente deduzidas das condições históricas, uma vez que possuem uma história que lhes são próprias, ainda que esta história esteja em unidade (e não identidade) com o processo da vida material. Deste modo, visões de mundo e instituições políticas não são simplesmente efeitos da economia, pois ao se estabelecerem podem também produzir efeitos na esfera econômica, desde que também se tornem efetivas, ou seja, que gerem resultados ou produtos materiais.

Cabe à filosofia, então, segundo Marx e Engels, expor conceitualmente a realidade dos indivíduos materiais e socialmente existentes. A filosofia deixa de ser, assim, mera especulação para se tornar também ciência, ou seja, a filosofia enquanto especulação se torna uma das atividades da filosofia do materialismo histórico. Quando Marx e Engels fizeram a crítica desfetichizadora da filosofia, ou seja, quando desvelaram as leis dos processos materiais que constituem o conjunto de relações sociais de uma época, tinham como alvo, sobretudo nos livros *A Sagrada Família* e *A Ideologia Alemã*, a filosofia alemã dos jovens hegelianos (os irmãos Bauer, Max Stirner e Feuerbach). Em outras palavras, o materialismo histórico não pretende a abolição da filosofia, mas a superação da filosofia fetichizada ou idealista, isto é, aquela filosofia que pensa que a história é determinada pela consciência, ou ainda, a filosofia como mera especulação. O que também não quer dizer que não caiba especulação no materialismo histórico, principalmente porque às vezes só é possível especular(formular hipóteses), mas que as especulações não sejam a base da ciência do materialismo histórico para o conhecimento objetivo dos processos materiais. Marx e Engels escrevem:

Onde termina a especulação, isto é, na vida real, é que começa a ciência real, positiva, a expressão da atividade prática, do processo de desenvolvimento prático dos homens. É nesse ponto que termina o fraseado oco sobre a consciência e o saber real passa a ocupar o seu lugar. Ao expor a realidade, a filosofia deixa de ter um meio onde possa existir de forma autônoma. Em vez dela poder-se-á considerar, quando muito, uma síntese dos resultados mais gerais que é possível abstrair do estudo do desenvolvimento histórico dos homens. Estas abstrações, tomadas em si, destacadas da história real não tem qualquer valor. Podem quando muito servir para classificar facilmente a matéria para indicar a sucessão das estratificações particulares. Mas não dão, de forma alguma como a filosofia, uma receita, um esquema segundo o qual se possam acomodar as épocas históricas. Pelo contrário, a dificuldade começa precisamente quando se inicia o estudo e a classificação desta matéria, quer se trate de uma época passada ou do tempo presente¹².

Marx e Engels na *Sagrada Família* resumem de modo preciso e hilariante o procedimento ideológico dos jovens hegelianos e de grande parte da filosofia alemã da época:

Quando, partindo das maçãs, das pêras, dos morangos, das amêndoas reais eu formo para mim mesmo a representação ‘fruta’, quando, seguindo adiante, imagino comigo mesmo a representação abstrata ‘a fruta’, obtida das frutas reais, é algo existente fora de mim e inclusive o verdadeiro ser da pêra, da maçã etc., acabo esclarecendo – em termos *especulativos* – ‘a fruta’ como a ‘substância’ da pêra, da maçã, da amêndoa, etc. Digo, portanto, que o essencial da pêra não é o ser da pêra, o essencial da maçã não é o ser da maçã. Que o essencial dessas coisas não é sua existência real, passível de ser apreciada através dos sentidos, mas sim o ser abstraído por mim delas e a elas atribuído, o ser da minha representação, ou seja, ‘a fruta’. É certo que o meu entendimento finito, baseado nos sentidos, *distingue* uma maçã de uma pêra e na pêra o mesmo que na amêndoa, ou seja, ‘a fruta’. As frutas reais e específicas passam a valer apenas como frutas *aparentes*, cujo ser real é ‘a substância’, ‘a fruta’¹³.

Contudo, o materialismo histórico não pretende obter apenas o conhecimento objetivo desfetichizando a história, esta pretensão é o seu momento teórico. O outro momento é provar na prática o conhecimento conseguido. Marx escreve na segunda tese sobre Feuerbach que a objetividade de uma verdade não é uma questão

¹² MARX, K., ENGELS, F., *A Ideologia Alemã*, p. 27.

¹³ Id., *A Sagrada Família – Crítica da Crítica Crítica: contra Bruno Bauer e consortes*, p. 72.

meramente teórica, mas prática e que se torna escolástica quando isolada da práxis¹⁴. A objetividade de uma verdade, então, é, ao mesmo tempo, teórica e prática, pois teoria e prática devem estar em ação recíproca ou numa unidade dialética. Lukács transcreve uma passagem de uma carta de Engels que é bastante ilustrativa: “The proof of the pudding is in the eating (comer o pudim é a prova de sua existência), diz Engels, exprimindo de forma popular e significativa a essência da segunda tese de Marx sobre Feuerbach¹⁵.”

Mas, a objetividade prática de uma verdade do materialismo histórico ainda tem como pretensão revolucionar o mundo existente, ou seja, transformar radicalmente (pela raiz) a estrutura e as leis (econômicas, culturais e institucionais) que determinam o conjunto das relações sociais. Em outras palavras, o que o materialismo pretende é transformar a história humanizando o mundo. Mas, Mihailo Markovic observa que a humanização do mundo pressupõe um conceito de ser humano. Já foi visto que o ser humano se define segundo a sua produção, mas ao longo da história o ser humano desempenhou muitas formas diferentes de produção. Dizer que o ser humano se define por sua produção, é dizer também que ele é produzido e é produtor de sua história, uma produção que só é possível no conjunto das relações sociais. Portanto, o ser humano é um ser social justamente por ser produtivo e isto não apenas porque deseja viver em comunidade, mas também por serem todas as suas qualidades produtos sociais: idioma, modos de pensar, costumes, gosto, educação, valores etc. O ser humano, precisamente por necessitar produzir para existir, é capaz de analisar fatos, situações ou coisas, extrair conclusões, prever algumas conseqüências para os seus atos, adequar o seu comportamento a fins. Porém, com uma freqüência muitas vezes trágica, estes fins são irracionais, oriundos dos instintos mais básicos, das inclinações mais egoístas, de desejos mais arbitrários e dos interesses mais imediatistas. E mesmo quando os seus fins são racionais, frutos da análise das suas necessidades, das condições e dos meios necessários para a obtenção dos objetivos,

¹⁴ A segunda tese: “A questão de atribuir ao pensamento humano uma verdade objetiva não é uma questão teórica, mas sim prática. É na práxis que o homem precisa provar a verdade, isto é, a realidade e a força, a terrenalidade do seu pensamento. A discussão sobre a realidade ou irrealidade do pensamento – isolado da práxis – é puramente escolástica.” Id., “Teses sobre Feuerbach”. In: *A Ideologia Alemã (edição resumida)*, p. 100.

¹⁵ LUKÁCS, G., *História e Consciência de Classe*, p. 393.

ocorre que os objetivos mais imediatos e a ação real podem fazer com que o ser humano se desvie do fim pretendido. Em outras palavras, o ser humano se constitui como um ser excessivamente antinômico para tornar imediatamente claro o que se pretende dizer quando se fala em humanização do mundo. Markovic escreve:

... é amante da paz e agressivo. Queria ter objetivos em comum com os demais, mas com frequência prefere que o deixem tranqüilo. É muito conservador e rompe com desprazer as tradições, mas, por outro lado, nenhuma forma de vida tomada em conjunto pode satisfazê-lo duradouramente¹⁶.

O ser humano, então, parece viver a sua história entre estes extremos, onde épocas diferentes prevalecem ora um ora outro extremo, ou ainda, algo entre eles. Mas, mesmos estes extremos não se constituem como algo dado ou predeterminado, tendo em vista que são produtos da ação humana. Logo, é preciso resolver o problema acerca de quais elementos constituem a natureza humana, cuja valoração, através da prática humana consciente no presente, pretende realizar um futuro onde os elementos humanos definidos prevaleçam.

Há, então, duas formas diferentes de conceituar o ser humano: uma descritiva e outra valorativa. A descritiva é possível através da análise da história do comportamento do ser humano. O problema do conceito descritivo do ser humano é que, na melhor das hipóteses, ele proporciona apenas um conjunto de enunciados empíricos sobre o homem, conjunto este que acaba por deixar uma série de características humanas que, possivelmente, são tão fundamentais quanto aquelas que pertencem a este conjunto. A forma valorativa de se conceituar o ser humano pretende, por um lado, valorizar certas características humanas sobre outras e, por outro, orientar uma prática comprometida com o caráter humano correspondente, visando, por conseguinte, à realização de um futuro que lhe é correspondente. O conceito valorativo de ser humano pode, então, basear-se nos conhecimentos da prática humana objetiva que provam certas tendências do homem e que permite pensar a realização de um futuro compatível com o conhecimento destas tendências. O problema é o critério para a eleição ou valoração das referidas tendências, uma vez

¹⁶ MARKOVIC, M., *Dialética de la Práxis*, p. 68.

que este critério não pode ser escolhido por meios puramente teóricos ou científicos, posto que está sob a dependência da orientação fundamental que não só a ciência e a teoria tornam possível, mas também por meio do conhecimento das necessidades e interesses. Mas necessidades e interesses de quem? Para onde aponta esta orientação? O critério para determinação de um conceito valorativo de ser humano não consiste, pois, na orientação determinada por interesses privados, individualistas e artificialmente criados, mas sim por interesses e necessidades sociais.

Mihailo Markovic observa que estas necessidades estão presentes no humanismo, o que não constitui uma prova nem um argumento contra o conceito valorativo de ser humano. A tradição humanista estabeleceu os valores fundamentais quando se objetiva numa vida ética, ao se pretender um futuro onde haja uma igualdade que não seja apenas legal, mas real, onde todos possam desenvolver livremente a totalidade de suas potencialidades, condição para uma vida feliz, um futuro onde as pessoas exerçam efetivamente a solidariedade e não a competição desvairada que exclui quase todos e coloca os demais sob a espada de Dâmocles da insegurança, enfim, quando se pretende humanizar o mundo é preciso valorizar certas características do ser humano em detrimento de outras, características estas que são necessárias a uma prática efetivamente transformadora da realidade. Com isso, não se pretende afirmar, numa espécie de humanismo ingênuo ou *kitsch*, que o egoísmo, a competitividade, a agressividade, o ódio, a covardia, etc. não se constituam como características humanas, pois o que se tem em vista não é um conceito descritivo do ser humano, mas sim valorativo. Em outras palavras, as referidas características negativas do homem não são menos ou mais humanas do que as positivas, as intermediárias ou as que resultam da mescla de ambas, o ponto não é este, pois quando se pretende transformar o mundo é preciso valorizar características em detrimento de outras, ainda que o conhecimento teórico do ser humano, ou da atividade de seres humanos no conjunto de suas relações, seja necessário à transformação da sociedade ou do mundo. Mas, ainda que tal conhecimento seja necessário, ele não é suficiente quando se pretende transformar o mundo; e para transformar o mundo é preciso estabelecer critérios e valores para esta transformação e estes são a solidariedade, a liberdade e a igualdade. Solidariedade, porque sem

união entre os homens não é possível qualquer transformação; liberdade, porque, conforme será visto, a exploração do homem pelo homem nada mais é do que o reino da heteronomia; e igualdade, porque é inadmissível que seres humanos tenham melhores condições de vida e de desenvolvimento individual do que outros. Portanto, quando Markovic afirma que os aspectos negativos do ser humano não são autênticos, o critério desta afirmação não reside na verdade ou falsidade da humanidade deste ou daquele aspecto, mas sim na possibilidade de um futuro melhor, o que está em questão é o conceito valorativo de ser humano.

Quando também se afirma que o conceito valorativo de ser humano fornece à teoria os valores humanistas necessários a uma humanização do mundo, não se está querendo estabelecer um novo sermão moralista que, na melhor das hipóteses, só fornece aos pedantes mais uma oportunidade para apontar as vicissitudes de sua época e dos outros. Pois o que se pretende não é apenas dizer em nome do que se pretende realizar a transformação do mundo, mas também de se estabelecer os valores que constituem interesses e necessidades se se quiser efetivamente transformar o mundo. Portanto, a solidariedade do proletariado não reside no fato de que esta classe traz a bondade no seu coração, mas sim no fato de que sem solidariedade, sem união, não é possível a esta classe obter qualquer vitória sobre a classe social que a explora; menos a liberdade, ou uma produção autodeterminada ou determinada pelos trabalhadores, é um valor cuja importância não advém de um dever ser abstrato ou supra-sensível, uma vez que para superar a exploração é preciso acabar com uma estrutura social de um regime político, econômico e cultural que torna possível a exploração e, com ela, a heteronomia; por fim, a igualdade é também uma necessidade e um interesse, tendo em vista que é condição para a emancipação dos trabalhadores a realização de uma igualdade econômica (e não apenas formal ou jurídica), abolindo, por via de consequência, todos privilégios. Logo, a liberdade, a solidariedade e a igualdade não são apenas imperativos, mas, sobretudo, necessidades e interesses. A questão é quem na sociedade possui este interesse? E, esta resposta não pode ser dada sem o conhecimento da sociedade, das leis e da estrutura do conjunto das relações sociais. No entanto, a igualdade, a liberdade e a solidariedade não são daquela espécie de necessidade cuja realização é natural, algo como a

necessidade de respirar, comer etc, pois se constituem como necessidades históricas, ou seja, necessidades cuja realização depende da consciência, mais especificamente, da consciência de classe, isto é, da consciência da situação e da tarefa histórica de uma classe. Dito de outra maneira, estas necessidades não se efetivarão automaticamente, visto que são apenas possibilidades objetivas; e para que estas se tornem realidade é preciso uma prática que está em ação recíproca com a teoria, uma prática orientada pela consciência da necessidade.

2.2

O conceito de história, dialética e totalidade segundo o materialismo histórico

Lucien Goldmann, em seu livro *Ciências Humanas e Filosofia*, afirma que todo fato histórico é um fato social assim como todo fato social é um fato histórico. História e sociologia estão intimamente relacionadas no materialismo histórico. Neste sentido, o materialismo histórico abandona a perspectiva de uma sociologia separada da história ou de uma história separada da sociologia, pois abandona qualquer pretensão de se separar em ciências especializadas o saber humano, visto que a sociedade é um totalidade, ou seja, não existem fatos isolados na realidade social. O materialismo histórico abandona, também, qualquer pretensão de soma dos resultados da história, da sociologia e das demais ciências (como economia, antropologia, filosofia etc.), uma vez que ele consiste na síntese das duas posições teóricas, constituindo, por conseguinte, uma ciência concreta dos fatos humanos.

O momento científico do materialismo histórico se define pelo conhecimento rigoroso e preciso possível dos acontecimentos naquilo que estes possuem de particular e específico, ou seja, o materialismo histórico também tem como princípio a *adequacio rei et intellectus*. Contudo, a física moderna pretendeu que a pesquisa científica fosse desinteressada, o que acabou contribuindo para a criação de uma ideologia científicista, ou seja, de uma visão de mundo que acaba mascarando os reais interesses que determinam a atividade científica.

Não há dúvida de que toda pesquisa precisa de liberdade e independência de qualquer fator estranho a ela. Assim como toda pesquisa exige do pesquisador um esforço para submeter a sua ideologia à realidade dos fatos, o que não é o mesmo que dizer que é necessário o abandono de toda e qualquer ideologia, mesmo se isso fosse possível. A erudição também é um fator essencial para qualquer pesquisa conseqüente, pois o conhecimento profundo do objeto estudado e dos objetos correlatos é fundamental à produção de resultados relevantes. A erudição também é de suma importância pois acaba por se tornar um valor social importante.

No entanto, os referidos valores não podem afastar o materialismo histórico do fato de que o pensamento humano em geral e o conhecimento científico em particular possuem como fundamento o conjunto das atividades humanas em relação e a relação destas atividades com o seu meio. Neste sentido, o pensamento humano é um meio para um grupo social e para humanidade inteira, o que fica mais claro nas ciências naturais (físico-químicas) do que nas ciências ditas humanas, uma vez que a necessidade da compreensão da natureza para o seu controle e utilização é muito mais evidente do que o das ciências humanas ou históricas. Mas, esta evidência não significa uma superioridade das ciências naturais em relação às ciências humanas no que se refere ao fato de ser um instrumento para um grupo social ou para a humanidade inteira. Mas, então, em que consiste exatamente a “utilidade” das ciências humanas?

Inicialmente, Lucien Goldmann elimina o argumento de que a história e as demais ciências humanas ensinariam aos seres humanos os erros do passado e, com isso, a agir agora e no futuro de acordo com os fins que os homens se propuseram. Mas, antes de dar os motivos desta afirmação, é preciso tratar do problema dos fundamentos ontológicos e epistemológicos do materialismo histórico. O autor, então, afirma que o fundamento deste problema reside no fato de que os filósofos partem de uma posição cartesiana, ou seja, designam como o problema do “Outro” aquilo que melhor seria designado como um problema do “Nós”:

Ego sum, ego existo, escrevia Descartes pondo em relevo este *Ego* que permanecerá o fundamento de toda filosofia racionalista ou empirista, através das mônadas de Leibniz, a sensação dos empiristas, o eu de Fichte e até mesmo os atributos de Espinosa; fundamento presente ainda em nossos dias quando lemos numa gramática ginasiana, como se fosse óbvia, a afirmação: ‘Eu não tem plural. Nós é eu e tu. Nessa perspectiva, sendo o *Ego* o primeiro dado fundamental, o ponto de partida, o problema das relações entre os homens, *quando se põe*, torna-se naturalmente o problema do ‘Outro’. Os ‘outros’ homens são assimilados à realidade física e sensível. Não são mais do que seres que vejo e ouço, como vejo uma pedra que cai e ouço sua queda. Não é de admirar a constatação que, se há com efeito uma história exterior racionalista ou empirista, não há lugar, no quadro dessas duas perspectivas, para uma *filosofia da história*. É porque para elas o passado é radical e meramente passado, não

possuindo qualquer importância existencial, nem para o presente nem para o futuro¹⁷.

Segundo Goldmann, os “outros” são compreendidos não apenas como aqueles que vejo e ouço, mas como aqueles com os quais ajo em comum, deixando, assim, de serem somente objetos para se tornarem também sujeitos do conhecimento e da ação. O “Nós”, portanto, torna-se a realidade fundamental, uma vez que o ser humano surge do conjunto das relações sociais, ou seja, o ser humano é um ser social precisamente por ser produtivo e, por este motivo, relacional.

O nós ou os indivíduos concretos no conjunto de suas atividades, por conseguinte, tornam-se o fundamento ontológico da história. A pretensão do materialismo histórico é conhecer as atitudes dos seres humanos diante dos valores, da comunidade e do universo. Logo, o valor prático das ciências humanas, ou do materialismo histórico, consiste no fato de tornar possível o conhecimento da ação humana em diferentes condições, na maioria das vezes completamente diferentes da nossa época. Tal fato torna igualmente possível o conhecimento de que os indivíduos, agindo em comum, fazem parte de uma totalidade histórica que os transcende no tempo, sendo eles a continuidade desta totalidade no presente, enquanto outros indivíduos foram no passado e outros continuarão sendo no futuro. O que permite compreender, para a dialética do materialismo histórico, “o passado como etapa e caminho *necessário e válido para a ação comum dos homens numa mesma classe no presente, a fim de realizar uma comunidade autêntica e universal no futuro*”¹⁸. Portanto:

Segue-se daí que o objeto das ciências históricas é constituído *pelas ações humanas de todos os lugares e de todos os tempos*, na medida em que tiveram

¹⁷ GOLDMANN, G. *Ciências Humanas e Filosofia*, p. 21. Não é objeto deste trabalho analisar a pertinência da tese dos autores aqui utilizados em relação aos outros autores, mas é interessante notar que o Eu de Fichte é um Eu transcendental, ou seja, o Eu definidor do ser humano e, por este motivo um Nós. Não é mero acaso que Schiller, utilizando-se como base para compreensão do homem a Doutrina da Ciência de Fichte, escreveu: “Nós somos não porque pensamos, queremos, sentimos; e pensamos, queremos ou sentimos não porque somos. Nós somos porque somos. Nós sentimos, pensamos ou queremos porque além de nós existe algo diverso.” SCHILLER, F. *A Educação Estética do Homem*, p. 63, 64. Em outras palavras, o “Nós” não é uma idéia estranha ao Idealismo Transcendental, ainda que o materialismo histórico a tenha “historicizado”.

¹⁸ GOLDMANN, L., *Ciências Humanas e Filosofia*, p. 22.

ou ainda têm importância ou influência *na existência e na estrutura de um grupo humano e, implicitamente por meio deles, uma importância ou uma influência na existência e na estrutura da comunidade humana presente ou futura*¹⁹.

Deste modo, a dialética do materialismo histórico, segundo Lucien Goldmann, considera um acontecimento histórico apenas aquele que tenha ao menos influenciado minimamente os seres humanos. Assim, todo acontecimento que transcende o âmbito do meramente individual e que tem ou teve influência sobre a sociedade, isto é, tudo que vai além do indivíduo e atinge a vida social, seja em seu aspecto material seja no seu aspecto espiritual-ideológico, são considerados acontecimentos históricos para o materialismo histórico. Logo, para se conhecer uma época é preciso conhecer o seu cotidiano e, com isso, a sua história, ou seja, é preciso conhecer aquilo que se constitui ou se constituiu como a rotina de uma sociedade e não o que caracteriza a rotina de indivíduos excepcionais. Em outras palavras, para conhecer o cotidiano de uma época é preciso tomar conhecimento daquilo que era, ou é, de modo geral, a rotina das pessoas e não de alguns indivíduos excepcionais, sendo as excepcionalidades de casos individuais ou particulares melhor compreendidas se contrastadas e referidas ao que era, ou é, comum em uma determinada época²⁰. Todavia, este cotidiano só se revelará se compreendido a partir do conjunto das relações de indivíduos socialmente produtivos, isto é, a partir da produção material e ideológica dos indivíduos socialmente existentes.

O materialismo histórico, portanto, para desvelar a estrutura e as leis do conjunto de suas relações produtivas que determinam o ser humano não pode se

¹⁹ Ibid., p. 23.

²⁰ Karel Kosik define bem o que é cotidianidade bem como a sua importância: “O que é cotidianidade? A cotidianidade não significa a vida privada em oposição à vida pública. Não é tampouco a chamada vida profana em oposição ao mais nobre mundo oficial: na cotidianidade vive tanto o escrivão como o imperador. Gerações inteiras e milhões de pessoas viveram e vivem na cotidianidade de sua vida como em uma atmosfera *natural* sem que lhes ocorra à mente, nem de longe, a idéia de indagar qual o sentido dessa cotidianidade. (...) A vida cotidiana é antes de tudo *organização*, dia a dia, da vida individual dos homens; a repetição de suas ações vitais é fixada na repetição de cada dia, na distribuição do tempo em cada dia. A vida de cada dia é divisão do tempo e é ritmo em que se escolhe a história individual de cada um. A vida de cada dia tem a sua própria experiência, a própria sabedoria, o próprio horizonte, as próprias previsões, as repetições, mas também os dias feriados. A vida de cada dia não é, assim, entendida como oposição ao que sai da norma, aos feriados, à excepcionalidade ou à História: a hipóstase da vida de cada dia como banalidade em oposição à história, como exceção, já constitui o *resultado* de uma certa mistificação”. KOSIK, K., *Dialética do Concreto*, p. 69.

limitar à produção meramente material, uma vez que o conjunto dos valores de uma época também faz parte da vida social e resulta em efeitos na materialidade da vida social. Desta maneira, a tarefa do materialismo histórico é, em primeiro lugar, fazer um estudo dos móveis, valores e fins que constituem a consciência dos seres humanos de uma época; em segundo lugar, pesquisar os fatores sociais, econômicos e políticos dos acontecimentos; e, em terceiro lugar, procurar compreender as relações entre o fator ideológico e o fator sócio-econômico. A dialética do materialismo histórico é, pelos motivos apresentados, genética, visto que sempre busca a explicação dos fatos humanos na sua história material e na história das doutrinas ou visões de mundo que lhes concernem. É acentuado, assim, o aspecto total da vida social, tendo em vista que sujeito e objeto, vida econômica e vida psíquica, produção material e produção espiritual (ideológica) não se encontram separadas, visto que estão numa unidade dialética. Segundo Georg Lukács:

Suponhamos, pois, mesmo sem admitir, que a investigação contemporânea tenha provado a inexatidão prática de cada afirmação de Marx. Um marxista ‘ortodoxo’ sério poderia reconhecer incondicionalmente todos esses novos resultados, rejeitar todas as teses particulares de Marx, sem, no entanto, ser obrigado, por um único instante, a renunciar à sua ortodoxia marxista. O marxismo ortodoxo não significa, portanto, um reconhecimento sem crítica dos resultados da investigação de Marx, não significa uma ‘fé’ numa ou noutra tese, nem a exegese de um livro ‘sagrado’. Em matéria de marxismo, a ortodoxia se refere antes e exclusivamente ao *método*. Ela implica a convicção científica de que com o marxismo dialético foi encontrado o método de investigação correto, que esse método só pode ser desenvolvido, aperfeiçoado e aprofundado no sentido dos seus fundadores, mas que todas as tentativas para superá-lo ou aperfeiçoá-lo conduziram somente à banalização, a fazer dele um ecletismo – e tinham necessariamente de conduzir a isso²¹.

Ademais, a totalidade da dialética do materialismo histórico é também revolucionária, uma vez que trata da questão da teoria e da prática, prática e teoria estas que possuem como objetivo transformar a sociedade ao buscar localizar na realidade social os potenciais transformadores e, com isso, atuar a partir deste conhecimento. Daniel Bensaïd escreve: “Na história como na economia, já não se trata de calcular trajetórias, mas de localizar um campo de possibilidades efetivas, em

²¹ LUKÁCS, G., *História e Consciência de Classe*, p. 64.

que uma ganhará atualidade com o acontecimento²².” Trata-se, então, de desenvolver a essência prática da teoria a partir da relação desta com o seu objeto. Não se pretende, pois, submeter a teoria à prática nem a prática à teoria, mas colocá-las em ação recíproca, perfazendo uma unidade ou totalidade dialética.

A dialética do materialismo histórico, segundo Lukács, também se caracteriza pela fluidez dos conceitos, tendo em vista que consiste num processo constante de passagem fluida de uma determinação a outra, perfazendo uma superação permanente dos contrários. Deste modo, o nexos causal de um determinismo rígido é substituído pela ação recíproca que, em sua essência, é definida pela relação do sujeito e do objeto no processo histórico. Sem a relação dialética, ou ação recíproca, entre sujeito e objeto, a história se torna metafísica, pois ou o sujeito se torna estranho à objetividade da história ou a objetividade da história se torna impermeável à ação dos sujeitos. Duas conseqüências advêm de uma concepção metafísica da história: a perspectiva puramente contemplativa e a história fetichizada. A primeira se define pela impossibilidade de ação humana na história, uma vez que esta surge desprovida de sujeitos e, neste sentido, qualquer transformação se torna impossível, posto que a história se constitui como uma objetividade pura, fetichizada, ou seja, aparece como resultado do conjunto das relações entre coisas e não do conjunto da relação entre indivíduos socialmente existentes e produtivos²³. Logo, resta ao sujeito apenas uma postura contemplativa da história, tendo em vista que nenhuma ação é possível. Lukács afirma também que estas conseqüências produzem duas posturas diversas do sujeito: a fatalista e a voluntarista. A primeira se caracteriza pela impossibilidade da ação e pela inevitabilidade dos fatos e a segunda por uma ação, na maioria das vezes individual, que pretende transformar a história desconhecendo e desconsiderando o

²² BENSÁID, D., “Trabalhar para a Incerteza”. In *Marxismo, Modernidade e Utopia*, p. 69.

²³ O fetiche é um conceito de Marx desenvolvido em *O Capital*: “A mercadoria é misteriosa simplesmente por encobrir as características sociais do próprio trabalho dos homens, apresentando-os como características materiais e propriedades sociais inerentes aos produtos do trabalho; por ocultar, portanto, a relação social entre os trabalhos individuais dos produtores e do trabalho total, ao referi-la como relação social existente, à margem deles, entre os produtos do seu próprio trabalho.” MARX, K., *O Capital – Crítica da Economia Política Livro 1 tomo 1*, p. 94. Logo, uma concepção fetichizada da história é aquela que oculta o fato de que a história é produzida pelo conjunto das relações entre indivíduos socialmente existentes e produtivos, surgindo, assim, como uma entidade metafísica, posto que abstraída (separada) da ação dos homens.

conjunto das relações sociais que a define; a história, por conseguinte, surge como um produto da mera vontade.

As categorias, ou os conceitos, da dialética são fluidos também por exprimirem a própria dinâmica contraditória das forças sociais que constituem a história. Logo, a dialética não é apenas um método, pois consiste também na maneira pela qual a história mesma se estrutura, ou seja, no embate dinâmico de forças contraditórias. Contudo, esta dialética não é uma dialética fechada, determinista, passível de uma matematização exata. A dialética do materialismo histórico é aqui compreendida como uma dialética dos possíveis, ou das possibilidades, uma vez que a necessidade histórica da dialética do materialismo histórico compreende que aquilo que deve e pode ser, não o que será necessariamente. Não há, por conseguinte, separação entre possibilidade e necessidade, o que torna toda necessidade relativa. Deste modo, quando se afirma que o passado é uma etapa necessária para o presente, o que se pretende dizer é que uma possibilidade tornada fato no passado determina o presente numa realidade que apenas é uma possibilidade entre outras possibilidades reais, ou seja, para a produção de um fato concorrem inúmeras possibilidades contrárias. Daniel Bensaïd escreve citando Marx:

Desde sua tese sobre a filosofia da natureza em Demócrito e Epicuro, Marx maneja perfeitamente essa dialética: 'O acaso é uma realidade que não tem outro valor senão a possibilidade. Ora, a possibilidade abstrata é precisamente o antípoda da possibilidade real. Esta acha-se encerrada, como o entendimento, dentro de limites precisos; aquela, tal como a imaginação, não conhece limites. A possibilidade real busca demonstrar a necessidade e a realidade de seu objeto; a possibilidade abstrata quase não se preocupa com o objeto que pede explicação, mas com o sujeito que explica. Basta que o objeto seja possível, concebível. O que é possível abstratamente, o que pode ser pensado não constitui para o sujeito pensante nem obstáculo, nem limite, nem estorvo. Pouco importa então que essa possibilidade seja aliás real, pois o interesse não se estende aqui ao objeto como tal. (...) A necessidade aparece com efeito na natureza acabada como necessidade relativa, como determinismo. A necessidade relativa só pode ser deduzida dessa possibilidade real. A possibilidade real é a explicação da necessidade relativa.' A possibilidade inscreve-se nesse jogo do necessário e do contingente, no movimento da necessidade formal à necessidade absoluta, através da necessidade relativa. Ela distingue-se da simples possibilidade formal (ou não-contradição) como da possibilidade abstrata ou geral. Como possibilidade determinada, ela traz em si

uma ‘imperfeição’, da qual resulta que a ‘possibilidade é ao mesmo tempo uma contradição ou uma impossibilidade’²⁴.

Segundo Daniel Bensaïd acaso e necessidade não se excluem, um fato histórico se dá como resultado do embate entre fatos possíveis. Neste sentido, a derrota de Aníbal em Zama, por exemplo, não era necessária, ela se tornou necessária, mas no momento desta batalha histórica a vitória de Cipião não era certa, tornando-se necessária só quando ocorreu efetivamente, ou seja, quando os exércitos cartagineses derrotados bateram em retirada. É possível, então, explicar as causas da vitória romana e da derrota cartaginesa, mas estas eram apenas, durante a batalha, possibilidades objetivas e não necessidades inabaláveis, impossíveis de serem modificadas. Mas se a dialética é o movimento da história e não meramente um método, então o que significa o conceito de totalidade histórica?

Segundo Lukács, a concretude da totalidade dialética do materialismo histórico extrai sua verdade do seu substrato empírico: os antagonismos entre as forças e as relações de produção que caracterizam a sociedade capitalista. Sendo assim, não existem fatos isolados na realidade social, porque todos os fatos estão em relação, ainda que numa relação antagônica ou contraditória. Cabe à teoria marxista, enquanto conhecimento da realidade social que engendra o ser humano, a superação conceitual destas contradições e a compreensão da totalidade dos fatos, mostrando a sua relação e o seu fundamento. Mas como conhecer a realidade se ela é totalidade de todos os fatos? Pois, conforme observa Karel Kosik na *Dialética do Concreto*, se esta totalidade for compreendida como o conjunto de todos os fatos, então é possível sempre acrescentar um novo fato, um fato contíguo ou um fato esquecido aos fatos já estudados, o que torna impossível não só a compreensão da realidade social enquanto uma totalidade antagônica, mas também a afirmação de que a realidade social é uma totalidade, isto devido a finitude humana. No entanto, a totalidade da realidade social não consiste no conjunto de todos os fatos e sim no fato de que a realidade social é um

²⁴ Bensaïd, D., *Marx, o intempestivo*, p. 88/89. Bensaïd cita outro trecho de Marx extraído de sua monografia *Teorias sobre a Mais-Valia*: “Doravante somos obrigados ‘a olhar o imponente espetáculo da evolução da vida como um conjunto de eventos extraordinariamente improváveis, perfeitamente lógicos em retrospectiva e suscetíveis de ser rigorosamente explicados, mas absolutamente impossíveis de prever e inteiramente não reproduzíveis.” Ibid., p. 95.

todo estruturado, dialético, ou seja, cada fato traz em si a totalidade da realidade social, uma vez que:

Cada fato na sua essência ontológica reflete toda realidade; e o significado *objetivo* dos fatos consiste na riqueza e essencialidade com que eles completam e ao mesmo tempo refletem a realidade. *Por esta razão* é possível que um fato deponha mais que outro, ou que o mesmo fato deponha mais, ou menos, dependendo do método e da atitude subjetiva do cientista, isto é, da capacidade do cientista de interrogar os fatos e descobrir o seu conteúdo objetivo²⁵.

Contudo, Kosik observa que duas posturas teóricas podem advir da análise e interpretação dos fatos. A primeira consiste na análise histórica que, ao invés de analisar criticamente os fatos tal como ocorreram ou ocorrem, passa a analisar os fatos tal como eles deveriam ter ocorrido. A segunda postura teórica se traduz na postura acrítica diante dos fatos, o que significa que a teoria passa a narrar acríticamente, não distinguindo o essencial do acessório assim como o sentido objetivo e subjetivo dos fatos. As duas posturas não são a do materialismo histórico.

O conceito de totalidade, ainda, pode ser erroneamente hipostasiado, ou seja, a totalidade ganha primazia em relação às partes que a compõem. Isto ocorre quando o processo histórico é valorizado em detrimento dos fatos ou de suas determinações, ou seja, quando a teoria deixa de estudar a particularidade e especificidade dos fatos para compreender apenas o processo histórico total que tornou possível esta determinação histórica, ou este fato específico. Com isso, a história acaba se tornando uma totalidade em processo desprovido de fatos particulares e específicos, pois “o homem não pode conhecer o contexto do real a não ser arrancando os fatos do contexto, isolando-os e tornando-os relativamente independentes²⁶.” O materialismo histórico possui, então, aquilo que o autor chama de a oscilação dialética, ou seja, ele caminha do contexto da realidade, onde se busca compreender a origem dos fatos no processo histórico, ao contexto dos fatos, isto é, quando os fatos são mediatamente organizados num âmbito teórico depois de terem sido arrancados do seu contexto e vice versa. Kosik exemplifica:

²⁵ KOSIK, K., *Dialética do Concreto*, p. 45.

²⁶ *Ibid.*, p. 48.

Os elementos isolados que historicamente precederam o surgimento do capitalismo – que existiam independentemente dele e que comparados a ele têm uma existência remota (como dinheiro, valor, troca, força de trabalho) – após o surgimento do capital passaram a fazer parte do processo de reprodução do capital e existem como *seus* momentos orgânicos. Assim o capital, à época do capitalismo, se transforma numa estrutura significativa que *determina* o conteúdo interno e o sentido objetivo dos fatores ou elementos, sentido que era diferente na fase pré-capitalista. *A criação da totalidade como estrutura significativa é, portanto, ao mesmo, um processo no qual se cria realmente o conteúdo objetivo e significado de todos os seus fatores e partes*²⁷.

Mas, como esta totalidade surge? Que perspectiva a torna possível? E ainda, por que se diz que esta totalidade é antagonista? Para responder a última questão, resposta esta fundamental para se responder as duas primeiras questões, é preciso voltar à questão do “nós” enquanto fundamento ontológico da história. Já foi visto a importância do “nós” para o materialismo histórico, porém este “nós” será mais um conceito abstrato se não se levar em consideração as contradições sociais. Está claro que na sociedade capitalista todos não vivem nas mesmas condições econômicas, políticas, sociais e culturais, ou seja, não há exatamente um “nós” humano, uma vez que a sociedade capitalista é tão desigual quanto é antagonista. Tal antagonismo surge da cisão originária que a define: os proprietários dos meios de produção, os capitalistas, e aqueles que, por não possuírem os meios de produção, têm de vender a sua força de trabalho, o proletariado. A nossa sociedade, então, é marcada pela contradição, pela luta, a luta de classes, o que torna, em parte, uma abstração o “nós” humano enquanto definidor de uma identidade humana, ou seja, a identidade que constituiria o “nós”, que definiria o ser humano, é em parte tornada falsa pela realidade social hierarquizante e excludente que define o capital. A realidade social capitalista se constitui pela contradição de interesses, tendo em vista que, mesmo se não revolucionários, os interesses do proletariado (como melhores salários, melhores condições de trabalho, maior quantidade de empregos etc.) se traduzem em redução da taxa de lucro. Em outras palavras, numa sociedade onde a maioria trabalha numa atividade desumana para sustentar o luxo e um padrão de vida desmesurado e, por

²⁷ Ibid., p. 50.

isso, trágico (para não dizer assassino) de uma pequena minoria; numa sociedade onde aqueles que não são explorados estão lutando pelo direito à exploração; numa sociedade onde o “desenvolvimento” tecnológico e o econômico tornaram o desemprego crescente; numa sociedade que vive sob o lema que afirma que quem não trabalha não come e isto quando se queima alimentos para se manter os preços num patamar rentável; em suma, numa sociedade deste tipo, o “nós” precisa ser relativizado e compreendido em seu contexto histórico. Contudo, se ainda faz sentido falar em “nós”, é porque todo ser humano é definido pela produção e pelo conjunto de relações que lhes são necessárias. Mas este “nós” se torna falso quando se desconsidera a posição social e os interesses criados pela lógica rentista do capital. Portanto, a totalidade social capitalista é contraditória, uma vez que é marcada pela oposição de suas duas classes fundamentais: a proletária e a capitalista.

Então, a pergunta retorna: que classe cuja perspectiva torna possível a visão da totalidade antagônica da realidade social? A perspectiva da produção, o que, no capital, é o mesmo que dizer a perspectiva do proletariado. Entretanto, antes de se deter sobre a perspectiva do proletariado, é preciso abordar ainda os três principais elementos que estruturam a produção e, conseqüentemente, a vida social. São eles: a vida econômica, a função histórica predominante das classes e a noção de consciência possível.

2.3

Os três principais elementos da vida social, o conceito de ideologia e a perspectiva do proletariado segundo o materialismo histórico

Segundo Lucien Goldmann, a primeira questão que surge, no que diz respeito aos três principais elementos que estruturam a produção e a vida social, é a da primazia ou não do elemento econômico sobre os demais. O autor afirma que a vida econômica possui de fato a sua primazia, mas não de direito, pois o indivíduo socialmente existente não pode ser cortado em camadas, isto é, uma camada econômica, uma camada que diz respeito à classe a que ele pertence e outra que é seu nível de consciência.

O ser humano, como já foi afirmado, se relaciona dialeticamente (agindo e reagindo) com o seu meio econômico, político, ideológico, religioso etc. Deste modo, não há na consciência dos indivíduos compartimentos estanques e separados, formando, salvo exceções, um todo relativamente coerente. Este fato, por si só, já é o suficiente para explicar a primazia do elemento da vida econômica sobre os demais, pois, antes de tudo, o ser humano precisa viver, nutrir-se e vestir-se antes de amar, pensar, crer etc. O domínio econômico pode até ter pouca influência sobre o pensamento, a crença ou o amor de um indivíduo, desde que suas necessidades básicas, como comer, nutrir-se e vestir-se, estejam asseguradas e satisfeitas, uma vez que, estando satisfeitas e asseguradas, os indivíduos podem se dedicar a outras atividades que não estejam ligadas à sobrevivência.

No entanto, a satisfação e a segurança das necessidades básicas dos homens nunca foi, ao longo da história humana, uma realidade para a imensa maioria dos seus indivíduos, o que submete esta imensa maioria à luta constante pela sobrevivência. Logo, a primazia do domínio econômico não se deve a uma escolha teórica arbitrária, mas sim a uma realidade social arbitrária. Tal arbitrariedade se torna ainda mais clara nos dias de hoje, tendo em vista que, pela primeira vez na história da humanidade, o desenvolvimento técnico das forças produtivas permitiria a criação de uma realidade econômica que possibilitaria uma vida social em que a totalidade dos seus indivíduos poderia viver com as suas necessidades básicas satisfeitas. Ademais, o referido

desenvolvimento tecnológico tornaria possível a dedicação de um tempo bastante reduzido à produção dos meios necessários à manutenção da vida. Porém, este mesmo desenvolvimento tecnológico se torna a tecnologia da fome, miséria, exploração e exclusão humanas, justamente por estar submetido às premissas rentistas do capital. É por este motivo que a primazia da vida econômica é uma primazia de fato, porque é através da vida econômica que os indivíduos adquirem, com o trabalho, os rendimentos necessários à sua sobrevivência. Entretanto, esta primazia não é de direito, visto que a realidade social que a determina não pode ser justificada, mas apenas explicada.

Outro elemento estruturante da realidade social capitalista diz respeito às classes. Segundo Goldmann, as classes se definem por sua posição na produção e por sua relação com as demais classes, que estão diretamente ligadas ao terceiro elemento, o fato de que, desde a Antiguidade, as classes sociais constituem as infra-estruturas das ideologias enquanto visões de mundo. O que significa:

*a) Que cada vez que se tratou de encontrar a infra-estrutura dum filosofia, dum corrente literária ou artística, não chegamos a uma geração, nação ou Igreja, a uma profissão ou qualquer outro grupo social, mas a uma classe social e sua relações com a sociedade. (...) b) Que o máximo de consciência possível dum classe social constitui hoje uma visão psicologicamente coerente do mundo que pode exprimir-se no plano religioso, filosófico, literário ou artístico*²⁸.

Cada classe, então, reúne um todo relativamente coerente de valores que lhes são específicos e que dizem respeito à organização social e ao modo como compreende o mundo. Mas, no que se refere ao problema do máximo de consciência possível de classe, é preciso lembrar que o materialismo histórico se define por sua crítica desfetichizadora tanto da produção material quanto da produção espiritual (ideológica). Assim, torna-se necessário ao materialismo histórico a análise do máximo de consciência possível de uma classe em uma referida época, ainda que a análise do nível de consciência possível não seja o objeto deste trabalho. Contudo,

²⁸ GOLDMANN, L. *Ciências Humanas e Filosofia*, p. 87.

não deixa de ser interessante o exemplo que o autor se utiliza para ilustrar o seu conceito de máximo de consciência de classe possível:

Quando em 1917, Lenine, para o escândalo da maioria dos socialistas ocidentais, preconizou a distribuição de terras aos camponeses, o que parece contrário a todo programa socialista, simplesmente levou em conta o fato de que o operário russo necessitava, para a Revolução ter bom êxito, da aliança com o campesinato pobre e os diaristas agrícolas, e de *que a coletivização agrícola ultrapassava a consciência possível* dos camponeses numa sociedade não socialista. Do mesmo modo, o nacionalismo do proletariado dos povos coloniais, o abandono temporário das reivindicações específicas condicionam a colaboração com a burguesia desses países na luta pela independência. Ou ainda, durante a Revolução Francesa, a exigência de igualdade *jurídica* representava o máximo de consciência possível para a burguesia; a compreensão do fato de que a igualdade jurídica é puramente formal e em nada garante a igualdade econômica ultrapassava a consciência possível da burguesia revolucionária²⁹.

Todavia, conforme já foi dito, as classes se definem por sua posição na ordem produtiva (material ou espiritual) de uma sociedade. Deste modo, as características que reúnem seres humanos diversos sob o conceito de classe dependem não só de uma identidade ideológica (o fato de compartilharem uma mesma visão de mundo), mas também de uma identidade econômica, a posição na produção. Conforme também já visto, ainda que muito rapidamente, a realidade social capitalista possui uma cisão originária que é o fundamento das duas principais classes desta realidade social, a saber: os proprietários dos meios de produção, o capitalista, e aqueles que por não possuírem os meios de produção têm de vender a sua força de trabalho aos capitalistas. Mas, a posição na produção determina mecanicamente a ideologia, ou visão de mundo, de alguém?

Para responder a esta pergunta e a pergunta sobre a maneira pela qual a perspectiva do proletariado torna possível a compreensão da totalidade antagônica capitalista, é preciso abordar antes o problema da ideologia.

Michael Löwy, no seu livro *As Aventuras de Karl Marx contra o Barão de Münchhausen*, afirma que o capitalismo, no decorrer de sua história, desenvolve

²⁹ Ibid., p. 99/100.

igualmente as ciências naturais “desideologizadas”. Isto ocorre não apenas devido a uma necessidade de conhecimentos científicos e técnicos do capital e da grande indústria em particular, mas também porque a produção capitalista, em seu modo, funda-se sobre mecanismos diretamente econômicos de extração do excedente (a falsa equivalência entre salário e força de trabalho e a apropriação da mais-valia pelo capitalista), o que cria a necessidade de uma ideologia do tipo econômico-social e político e não de tipo cosmológico-religiosa, como na Idade Média. Quando o capitalismo se torna o modo de produção hegemônico nas principais metrópoles da Europa do fim do século XVIII e início do XIX, a ciência da natureza pôde se emancipar das ideologias religiosas ou éticas do passado, gerando o embate entre a filosofia do iluminismo, na forma do seu modelo científico-natural de objetividade, e o dogmatismo escolástico, isto é, contra o obscurantismo clerical, os preconceitos, o fanatismo religioso e os argumentos de autoridade.

Esse modelo, segundo Löwy, de neutralidade livre de juízos de valor ou pressuposições políticas correspondeu a uma reação não somente das ciências da natureza, mas também de todo um modo de pensar, inclusive de pensar a sociedade, como é o caso das ciências sociais, que lutava contra uma ideologia que correspondia a um poder que estava perdendo a sua hegemonia - o cristianismo. A este momento o autor chama de o momento utópico do pensamento burguês, ou seja, um pensamento cujas representações, aspirações ou imagens-desejo (*Wunschbilder*) se orientam na direção da ruptura de uma ordem estabelecida, exercendo, assim, uma função subversiva (*umwälzende Funktion*). Os principais autores do momento utópico do pensamento burguês são Condorcet e Saint-Simon. Contudo, quando a burguesia toma o poder o seu pensamento deixa de ser utópico para se tornar ideológico, isto é, um sistema de representação que visa à estabilização e à reprodução da ordem vigente, sendo Auguste Comte um dos principais autores desta fase³⁰. Em suma, tão

³⁰ É interessante transcrever uma passagem de Löwy onde ele cita Comte, pois ela ilustra bem o conservadorismo de Comte: “Nada ilustra tão brilhantemente o caráter e a pretensão ideológica deste ‘naturalismo positivista’ quanto a sua insistência em salvaguardar ‘as leis naturais que, no sistema de sociabilidade moderno, devem determinar a indispensável concentração das riquezas entre os chefes industriais’. Otimista, Comte parece, por outro lado, convencido de que ‘os proletários reconhecerão, sob o impulso feminino, as vantagens da submissão e de uma digna irresponsabilidade’ graças à doutrina positivista que ‘há de preparar os proletários para respeitarem, e mesmo reforçarem, as leis

logo a burguesia realiza seu interesse, a tomada de poder e a abolição do feudalismo, ela oportunamente deixa de ver a sua própria historicidade e, assim, se naturaliza, transformando as suas leis em leis naturais, como a gravidade e, conseqüentemente, tornando-as insuperáveis, trazendo a aparência de eternidade ao próprio capitalismo³¹.

Nas ciências sociais, as que tiveram como modelo as ciências da natureza, este período ideológico ficou conhecido como positivismo. Três são as premissas do seu modo de estruturação: a primeira consiste em entender a sociedade como sendo regida por leis naturais, o que significa dizer leis invariáveis, independentes da vontade e da ação humanas, fazendo reinar na sociedade uma harmonia natural; a segunda, decorrente da primeira, afirma que a sociedade pode ser epistemologicamente assimilada pela natureza, ou seja, ela pode ser estudada através dos métodos e processos empregados pelas ciências da natureza; por fim, a terceira premissa afirma que as ciências da sociedade, do mesmo modo que as da natureza, devem apenas observar e explicar o nexos causal dos fenômenos sociais, de forma objetiva, neutra, livre de julgamentos de valor ou de ideologias, descartando de antemão as pré-noções e os pré-conceitos. Auguste Comte escreve:

Vemos, pelo que procede, que o caráter fundamental da filosofia positiva é tomar todos os fenômenos como sujeitos a *leis* naturais invariáveis, cuja descoberta precisa e cuja redução ao menor número possível constituem o objetivo de todos os nossos esforços, considerando como absolutamente inacessível e vazia de sentido para nós a investigação das chamadas *causas*, sejam primeiras, sejam finais. (...) Pretendemos somente analisar com exatidão as circunstâncias de sua produção e vinculá-las umas às outras, mediante relações normais de sucessão e de similitude³².

É por este motivo que Comte pode postular:

naturais da concentração do poder e da riqueza...” LÖWY, M., *As Aventuras de Karl Marx contra o Barão Münchhausen*, p. 24.

³¹ Michael Löwy escreve: “Numa passagem bem conhecida da **Miséria da Filosofia**, Marx constata que a burguesia tinha proclamado com razão que as instituições da feudalidade eram históricas, ultrapassadas, arcaicas; enquanto essa mesma burguesia se obstina em apresentar as instituições da ordem capitalista como naturais e eternas. ‘Assim, houve história, mas não há mais’, acrescenta ironicamente Marx. A burguesia tinha percebido e denunciado o caráter histórico e transitório do sistema feudal; é somente o proletariado que é capaz de perceber e denunciar a historicidade do sistema burguês.” Id., *Método Dialético e Teoria Política*, p. 30-31.

³² COMTE, A. “Curso de Filosofia Positiva”. In: *Os Pensadores*, p. 7.

Já agora que o espírito humano fundou a física celeste; a física terrestre, quer mecânica, quer química; a física orgânica, seja vegetal, seja animal, resta-lhe, para terminar o sistema das ciências de observação, fundar a *física social*. (...) As concepções, que tentarei apresentar a respeito do estudo dos fenômenos sociais e de que espero fazer com que este discurso já deixe entrever o germe, não poderiam pretender dar imediatamente à física social o mesmo grau de perfeição que possuem os ramos anteriores da filosofia natural, o que seria evidentemente quimérico, porquanto estas já apresentam entre elas, a esse propósito, extremas desigualdades, aliás, inevitáveis. Mas serão destinadas a imprimir a essa última classe de nossos conhecimentos o caráter positivo que todas as outras já tomaram³³.

A naturalização operada pelo positivismo faz com que os autores desta escola assimilem a realidade social à realidade orgânica corporal, considerando como patologias todo comportamento que ponha em risco a ordem social. Émile Durkheim fornece um exemplo:

Chamaremos normais os fatos que apresentam as formas mais gerais e daremos aos outros o nome de mórbidos ou patológicos. Se concordarmos em chamar tipo médio o ser esquemático que constituiríamos ao reunir num mesmo todo, numa espécie de individualidade abstrata, os caracteres mais freqüentes na espécie com suas formas mais freqüentes, poderemos dizer que o tipo normal se confunde com o tipo médio e que todo desvio em relação a este padrão da saúde é um fenômeno mórbido. É verdade que o tipo médio e que todo desvio em relação a esse padrão da saúde não poderia ser determinado com a mesma clareza que um tipo individual, já que seus atributos constitutivos não são absolutamente fixados, mas são suscetíveis de variar. Todavia o que não se pode pôr em dúvida é que ele possa ser constituído, já que é a matéria imediata da ciência; pois ele se confunde com o tipo genérico. O que a fisiologia estuda são as funções do organismo médio, e com o sociólogo não é diferente³⁴.

Também fica claro neste trecho de Durkheim a quantificação dos indivíduos através do conceito de tipo médio, organismo médio e individualidade abstrata, quantificação esta tão cara ao capitalismo, uma vez que permite colocar qualquer realidade numa relação de medida, cujo padrão ou critério é sempre abstrato.

³³ Ibid., p. 9.

³⁴ DURKHEIM, E., *As Regras do Método Sociológico*, p. 58.

No entanto, Löwy não usa o conceito de ideologia apenas nessa acepção³⁵, de sistema de representações que visam à reprodução e à estabilização da ordem vigente, mas também no sentido de ideologia total ou visão social de mundo (*Weltanschauung*), definida por ele como “um conjunto orgânico, articulado e estruturado de valores, representações, idéias e orientações cognitivas, internamente unificado por uma *perspectiva* determinada, por um certo *ponto de vista* socialmente condicionado³⁶.” O termo social no conceito de visão social de mundo busca frisar dois aspectos: o primeiro trata de uma visão de mundo social, ou seja, um conjunto relativamente coerente de idéias sobre o homem, a sociedade, a história e a sua relação com a natureza; já o segundo aspecto frisa que esta visão está associada a certas *posições sociais*, ou ainda, aos interesses e à situação de certos grupos ou classes sociais. Portanto, uma visão social de mundo pode se constituir tanto utopicamente, apontando para uma ruptura com o *status quo*, quanto ideologicamente, reprodutora da ordem vigente, ou combinar, ao mesmo tempo, elementos utópicos e ideológicos, como, por exemplo, o Iluminismo, ou ainda, ser em uma determinada época utópica revolucionária e num momento posterior ideológica conservadora, como é o caso do positivismo.

A separação entre juízos de fato e de valor e, por via de consequência, a pretensão positivista de estabelecer uma ciência “neutra” da sociedade, nos moldes das ciências da natureza, revela-se impossível, uma vez que a simples escolha de um objeto ou de um traço da sociedade a ser explicado entre uma miríade de objetos possíveis já implica um valor, uma valorização³⁷. Em outras palavras, é preciso que

³⁵ Terry Eagleton lista algumas das definições do termo ideologia, dando um exemplo de sua polissemia: “a) o processo de produção de significados, signos e valores na vida social; b) um corpo de idéias característico de um determinado grupo ou classe social; c) idéias que ajudam a legitimar um poder político dominante; d) idéias falsas que ajudam a legitimar um poder político dominante; e) comunicação sistematicamente distorcida; f) aquilo que confere certa posição a um sujeito; g) formas de pensamento motivadas por interesses sociais; h) pensamento de identidade; i) ilusão socialmente necessária; j) a conjuntura de discurso e poder; k) o veículo pelo qual atores sociais conscientes entendem o seu mundo; l) conjunto de crenças entre a realidade lingüística e a realidade fenomenal; n) oclusão semiótica.” EAGLETON, T., *Ideologia*, p. 15.

³⁶ LÖWY, M., *As Aventuras de Karl Marx contra o Barão de Münchhausen*, p. 13.

³⁷ Paul Feyerabend escreve no seu *Contra o Método*: “É possível, naturalmente, simplificar o meio em que o cientista atua, através da simplificação de seus principais fatores. Afinal de contas, a história da ciência não consiste apenas de fatos e de conclusões retiradas dos fatos. Contém, a par disso, idéias, interpretações de fatos, problemas criados por interpretações conflitantes, erros, e assim por diante. Análise mais profunda mostra que a ciência não conhece ‘fatos nus’, pois os fatos de que tomamos

algo seja valorado para ser explicado. Deste modo, o cientista social está sempre no âmbito dos valores, valores estes que são, por sua vez, determinados pelas condições históricas da sociedade e, por este motivo, pelos valores de uma classe ou de um grupo social determinado. É por este motivo que Max Weber afirma que:

Não existe qualquer análise científica ‘objetiva’ da vida cultural, ou das ‘manifestações sociais’, que seja *independente* de determinadas perspectivas especiais e parciais, graças às quais estas manifestações possam ser, explícita ou implicitamente, consciente ou inconscientemente, selecionadas, para se tornarem o objeto da investigação, ou analisadas e organizadas relativamente ao exposto³⁸.

Todavia, o interessante, no que diz respeito à posição de Max Weber, é que logo depois de ele escrever esta passagem, ele escreve em seguida:

A (...) norma fundamental da imparcialidade científica é que (...) se deve indicar ao leitor (e portanto antes de tudo a si próprio), onde e quando acaba de falar o cientista que reflete, e onde e quando começa a exprimir-se o homem dotado de vontade, quando os argumentos se dirigem ao entendimento e quando ao sentimento. O misturar constante da discussão científica dos fatos e do raciocínio axiológico constitui uma das características mais difundidas, mas também mais perniciosas, nos trabalhos da nossa especialidade³⁹.

Max Weber, então, afirma ao mesmo tempo, ser impossível uma posição para a ciência social que independa de valores, mas que esta posição deve ser isolada da metodologia, ou seja, o cientista parte de valores para em seguida assumir uma posição neutra em relação ao objeto valorado posto em questão. Lukács escreve: “no próprio problema estão dados tanto a solução como o caminho para a solução⁴⁰.” Neste sentido, os objetos valorados ou postos em questão influenciam toda pesquisa

conhecimento já são vistos sob certo ângulo, sendo, em consequência, essencialmente ideativos. Se assim é, a história da ciência será tão complexa ou caótica, permeada de enganos e diversificada quanto o sejam as idéias que encerra; e essas idéias, por sua vez, serão tão complexas, caóticas, permeadas de enganos e diversificadas quanto as mentes dos que as inventaram. Inversamente, uma pequena lavagem cerebral muito fará no sentido de tornar a história da ciência mais insípida, mais simples, mais uniforme, mais ‘objetiva’ e mais facilmente acessível ao tratamento por meio de regras imutáveis.” FEYERABEND, P. *Contra o Método*, p. 20-21.

³⁸ WEBER, M., *Ensaio sobre a Teoria das Ciências Sociais*, p. 29

³⁹ *Ibid.*, p. 13.

⁴⁰ LUKÁCS, G. *História e Consciência de Classe*, p. 524.

ou, dito de outra maneira, que o tipo de resposta já é predeterminado pela própria formulação das questões e, para tanto, Löwy cita dois exemplos. O primeiro, extraído de Durkheim, coloca a questão: por que certos órgãos do corpo social são privilegiados? Aqui vemos como pressuposto a sociedade como um corpo possuidor de órgãos privilegiados, ou seja, a sociedade é naturalizada na forma de um corpo dono de órgãos privilegiados, a burguesia por exemplo. O segundo exemplo é extraído de Lukács, cuja questão é: que classe social cuja consciência possível pode romper o véu da reificação? Neste caso, a sociedade não é mais entendida como um produto da natureza, mas sim como um produto da ação humana e, por este motivo, possuidor de história, podendo, por isso, ser alterado; além disso, a própria perspectiva da questão é alterada, uma vez que é o proletariado a classe portadora deste potencial transformador, na medida em que sabemos, pela leitura de *História e Consciência de Classe*, que a classe cuja consciência possível pode romper o véu da reificação é o proletariado. Em suma, a posição advogada por Max Weber acaba por retomar a separação positivista entre juízo de fato e juízo de valor ao pretender uma metodologia neutra, livre de valores. Logo, é impossível estabelecer em termos absolutos uma *cesura ou corte epistemológico* radical, para usar o termo de Althusser-Bachelard, entre ciência social e ideologia, esta compreendida como visão social de mundo, tendo em vista que o objeto valorado ou posto em questão determina a metodologia a ser adotada.

No entanto, apesar do fato de tanto a neutralidade metodológica weberiana quanto a neutralidade científica positivista serem impossíveis, isto não quer dizer que ela não possa ser pretendida filosoficamente como um ideal regulador que impõe ao pesquisador a tarefa infinita de realizá-lo. Mas Agnes Heller observa:

O valor ou os valores que guiam a teoria podem decorrer de duas fontes. Em primeiro lugar, o cientista pode ligar-se aos valores presentes em sua vida e consciência cotidiana, mas que são experimentados de modo irrefletido, quase como se fossem ‘naturais’. Nesse caso, na elaboração de uma teoria, ele será guiado pelo sistema de preconceitos do seu tempo e da sua classe social. O cientista social, na maioria dos casos, é pouco consciente disso. Aliás, chega mesmo a afirmar que seu método é axiologicamente neutro (*wertfrei*), já que não se deixa guiar por um sistema de valores constituído por uma filosofia qualquer. Sabemos, porém, que não existe uma consciência ‘vazia’, nem mesmo

depois de ter sido posto em operação o espanto filosófico (*thaumazein*), colocando-se ao mundo ‘perguntas infantis’. Sem isso, porém, todos os prejuízos são simplesmente ‘transferidos’ para a teoria, para nela assumir a máscara da ‘quase-obviedade’. Quando Max Weber exigia que a teoria da sociedade fosse axiologicamente neutra (*Wertfreiheit*), atacava em suas polêmicas – com boas razões – essa ‘transposição de valores irrefletida, cotidiana. A neutralidade axiológica não representa, contudo, a alternativa realista a uma ciência guiada pelo sistema de valores do pensamento cotidiano irrefletido. E não só porque essa neutralidade é *inalcançável*: em filosofia, o inalcançável pode valer ainda como princípio regulador. A afirmação da impossibilidade, portanto, não vale – do ponto de vista filosófico – como argumento contra Max Weber. Decisivo, ao contrário, é o fato de que ela não só é impossível, mas também *não-desejável*. A alternativa desejável, segundo nossa concepção, é a recepção do sistema de valores ou da hierarquia de valores de uma filosofia e sua aplicação consciente e autoconsciente na criação de uma teoria⁴¹.

Mas, que valor, ou que perspectiva, estaria no cume hierárquico desta hierarquia de valores apontada por Agnes Heller? Se nada há no âmbito das ciências sociais que não esteja determinado por valores, ou visões sociais de mundo (ideologias) que, por sua vez, têm sua origem nas classes sociais, então é pertinente ainda chamar a ciência social de ciência? Não seria, então, cada classe e cada grupo social dono de uma perspectiva tão válida quanto qualquer outra? Não seria a tarefa do cientista social colecionar perspectivas para se ter uma teoria acerca da realidade social? Não estaria esta posição fornecendo ao relativismo o verniz da ciência? E, por fim, com esta posição, não estaríamos condenando a ciência social a um ecletismo banal? Löwy, no livro *Método Dialético e Teoria Política*, afirma que para o relativismo conseqüente (ele se refere a Wilhelm Dilthey) não há verdade objetiva,

⁴¹HELLER, A., *Filosofia Radical*, p. 49-50. Fichte define a tarefa infinita e o ideal regulador da seguinte maneira: “Submeter a si tudo que é desprovido de razão, dominá-lo livremente e segundo a sua própria lei, é o derradeiro fim último do homem; fim último que é totalmente inacessível e deve permanecer eternamente inacessível, se o homem não houver de deixar de ser homem e tornar-se Deus. O conceito de homem implica que o seu postremo fito é inatingível, que o seu caminho para o mesmo deve ser infinito. Por conseguinte, o destino do homem não é atingir semelhante meta. Mas ele pode e deve aproximar-se sempre mais deste fito e, por isso, *acercar-se indefinidamente desta meta* constitui a sua verdadeira vocação como *homem*, isto é, como ser racional finito, sensível mas livre. Se agora à plena consonância consigo mesmo se der o nome de perfeição, no sentido mais elevado da palavra, como certamente se pode denominar; então a *perfeição* é a meta suprema e inacessível do homem; mas o *aperfeiçoamento até ao infinito* é a sua vocação. Ele está aí para se tornar sempre moralmente melhor, e tornar tudo melhor, à sua volta, do ponto do vista *sensível*, e se ele se olhar na sociedade, também *moralmente* melhor, tornando-se deste modo a si mesmo cada vez mais feliz.” FICHTE, J. G., *Lições sobre a Vocação do Sábio seguido de Reivindicação da Liberdade de Pensamento*, p. 27-28.

mas várias verdades - a do proletariado, a da burguesia, a dos conservadores, a dos revolucionários -, sendo cada uma delas igualmente verdadeira ou falsa⁴². Em suma, a ciência social cai, assim, numa noite onde todos os gatos são pardos, como escrevia Hegel. Deste modo, a Revolução Francesa, por exemplo, não teria uma história verdadeira e objetiva, mas diferentes histórias, sendo todas válidas – a história contra-revolucionária, a história liberal, a jacobina, a socialista – não importando se elas se refutam ou não, se os argumentos e provas são suficientes ou não. Michael Löwy, então, escreve: “A (história da Revolução Francesa) de Joseph de Maistre, explicando 1789 pelo castigo divino dos franceses culpados de pecados abomináveis, seria tão boa (ou tão má) quanto à de Jaurés, interpretando os acontecimentos em termos de lutas de classe...”⁴³. Sendo, portanto, esta posição absurda, uma vez que considera duas posições opostas como verdadeiras, então é preciso admitir que algumas perspectivas permitem uma aproximação relativamente maior da verdade objetiva do que outras. Mas logo surge a pergunta: que perspectiva está mais relativamente próxima da verdade objetiva? E mais: a que classe pertence tal perspectiva?

Lukács, em seu livro *História e Consciência de Classe*, afirma que o proletariado é um produto da sociedade capitalista assim como a própria burguesia, o que significa dizer que ambas as classes compartilham não apenas a mesma realidade imediata, mas também a reificação ou alienação. Mas Marx e Engels observam que:

A classe possuinte e a classe do proletariado representam a mesma auto-alienação humana. Mas a primeira das classes se sente bem e aprovada nessa auto-alienação, sabe que a alienação é *seu próprio poder* e nela possui a *aparência* de uma existência humana; a segunda, por sua vez, sente-se aniquilada nessa alienação, vislumbra nela a sua impotência e a realidade de uma existência desumana. Ela é, para fazer uso de uma expressão de Hegel, no interior da abjeção, a *revolta* contra essa abjeção, uma revolta que se vê impulsionada necessariamente pela contradição entre sua *natureza* humana e

⁴² É importante notar que este trabalho não participa da posição de Paul Feyerabend, ainda que citado noutra oportunidade, uma vez que o autor defende uma posição relativista. “O conhecimento (...) não é uma série de teorias coerentes, a convergir para uma doutrina ideal; não é um gradual aproximar-se da verdade. É, antes, um *oceano de alternativas mutuamente incompatíveis (e, talvez, até mesmo incomensuráveis)*, onde cada teoria singular, cada conto de fadas, cada mito que seja parte do todo força as demais partes a manterem articulação maior, fazendo com todas que concorram, através desse processo de competição, para o desenvolvimento de nossa ciência. FEYERABEND, P., *Contra o Método*, p. 40-41. Os motivos desta discordância serão esclarecidos ao longo do trabalho.

⁴³ LÖWY, M., *Método Dialético e Teoria Política*, p. 30.

sua situação de vida, que é a negação franca e aberta, resoluto e ampla dessa mesma natureza⁴⁴.

Assim, a realidade social é a mesma tanto para a burguesia quanto para o proletariado. Contudo, isto não quer dizer que as duas classes compreendam conceitualmente esta realidade da mesma maneira, ou seja, a superação conceitual do imediatismo empírico não é a mesma nas perspectivas inauguradas pelas duas classes. Ao contrário do pensamento burguês que, para a superação teórica do pensamento medieval, precisava tão somente partir de uma posição sem pressupostos, pelo menos no que se refere a sua tendência fundamental, visto que a transformação econômica já tinha se efetuado, bastando apenas a sua implementação político-institucional e ideológica, a posição teórica inaugurada pela perspectiva do proletariado tem o interesse pelo conhecimento da totalidade histórica do conjunto das relações sociais que determinaram e determinam o conjunto das relações sociais no presente. Dito de outra maneira, o proletariado, para se emancipar efetivamente, precisa abolir toda forma de exploração capitalista, toda forma de controle heterônomo da produção, seja material ou espiritual e, para tanto, tem a necessidade do conhecimento objetivo da totalidade histórica. É por este motivo que Marx reafirma o caráter engajado de sua obra no posfácio da segunda edição de *O Capital*: "...se esta crítica representa a voz de uma classe, só pode ser a da classe cuja missão histórica é derrubar o modo de produção capitalista e a abolir, finalmente, todas as classes: o proletariado⁴⁵." Marx reafirma uma posição que para ele já está clara desde a sua *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*:

Na formação de uma classe que tenha *cadeias radicais*, de uma classe na sociedade civil que não seja uma classe da sociedade civil, de um estamento que seja a dissolução de todos os estamentos, de uma esfera que possua caráter universal porque os seus sofrimentos são universais e que não exige uma *reparação particular* porque o mal que lhe é feito não é um *mal particular*, mas um *mal em geral*, que já não possa exigir um título *histórico*, mas apenas o título *humano*; de uma esfera que não se oponha a conseqüências particulares, mas que se oponha totalmente aos pressupostos do sistema político (...); por fim, de uma esfera que não pode emancipar-se a si mesma nem se emancipar de

⁴⁴ MARX, K, ENGELS, E. *A Sagrada Família*, p. 48.

⁴⁵ MARX, K. *O Capital vol 1 tomo I*, p. 25

todas as outras da sociedade sem emancipá-las a todas – o que é, em suma, a *perda total* da humanidade, portanto, só pode redimir-se a si mesma por uma *redenção total* do homem. A dissolução da sociedade, como classe particular, é o *proletariado*⁴⁶.

Portanto, para superar teoricamente o imediatismo empírico da realidade social capitalista, o proletariado precisa, já na teoria, “historicizar” esta realidade, mostrando que ela não é eterna nem é determinada por leis naturais eternas (tal como pretendia, por exemplo, o positivismo). A perspectiva da totalidade histórica não pode ser alcançada através da perspectiva burguesa, uma vez que o imediatismo da realidade social capitalista com suas categorias abstratas (quantificação do trabalho, tempo de trabalho abstrato, homem médio, consumidor médio etc.) se constitui como um interesse do próprio capitalista. Daí a dificuldade para realizar a superação teórica deste imediatismo, pois é de seu interesse a manutenção desta realidade em seu aspecto material e espiritual. Este é também o fundamento da tendência de se isolar fatos sociais que caracteriza as ciências burguesas, separando-os, com isso, da totalidade do conjunto das relações sociais, o que, entre outras conseqüências, a fetichização da história e a separação do saber humano em ciências particulares talvez sejam as mais evidentes. Deste modo, se separa filosofia, sociologia, antropologia, história, economia, direito, administração de empresas etc. em ciências ou disciplinas que pouco têm contato entre si e, ainda, muitas vezes, tornam-se refratárias aos

⁴⁶ Id., *Crítica à Filosofia do Direito de Hegel*, p. 156. Com estas citações, a do posfácio de *O Capital* e da *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* não se pretende afirmar que o conjunto da obra de Marx se configura como um todo que se desenvolveu linearmente, mas apenas enfatizar o que há de continuidade na temática de Marx ao longo de sua produção teórica. É claro que não há apenas continuidade, posto que as descontinuidades são muitas, uma delas, por exemplo, é a perspectiva ainda idealista de compreender os intelectuais (ou o espírito) como elemento ativo e as massas como um elemento passivo: “As revoluções precisam de um elemento passivo, de uma base *material*. A teoria só se realiza num povo na medida em que é a realização das suas necessidades.” Idem, p. 152. Posição esta que vai mudar radicalmente ao longo de sua obra conforme pode ser compreendido através da leitura da própria obra de Marx e da leitura da tese de doutorado de Michael Löwy *A teoria da Revolução no jovem Marx*. Logo, este trabalho não divide a obra de Marx em momentos completamente distintos, a juventude e a maturidade, tal como compreende Louis Althusser em sua obra *A Favor de Marx*. “Essa ‘cesura epistemológica’ divide assim o pensamento de Marx em dois grandes períodos essenciais: o período ainda ‘ideológico’, anterior a cesura de 1845, e o período ‘científico’, posterior à cesura de 1845. Esse segundo período pode, ele próprio ser dividido em dois momentos, o momento da maturação teórica e o momento da maturidade teórica de Marx.” ALTHUSSER, L., *A Favor de Marx*, p. 24. É por este motivo que o referido autor pode dizer que: “As teses de Marx (...) não são mais que algumas frases (...) e, portanto, (...) fórmulas e *conceitos necessariamente desequilibrados e equívocos*.” Ibid., p. 24.

trabalhos multidisciplinares, isto para não falar de trabalhos de cunho materialista histórico.

No entanto, é importante observar que os resultados teóricos da perspectiva do proletariado podem ser assumidos pela perspectiva teórica burguesa para uma implementação mais eficaz de uma teoria e de uma prática que torne possível a manutenção da realidade social capitalista. Um exemplo disto foi a obra de Keynes, leitor e grande estudioso de Karl Marx. Contudo, mesmo a suposta dialética burguesa só se torna possível através da perspectiva do proletariado, uma vez que a perspectiva burguesa, abandonada a si mesma, já não apresenta um argumento teórico eficaz contra a posição do materialismo histórico. Todavia, mesmo esta suposta dialética burguesa não apresenta qualquer possibilidade de transcendência histórica ou teórica, ou seja, o “novo”, enquanto possibilidade de um futuro que não apenas repetição do passado, se torna apenas o invólucro do mesmo, o mesmo da exploração do homem pelo homem, da exploração trágica da natureza, da exclusão social e da alienação.

Outro limite da perspectiva burguesa é a necessidade de se ocultar os aspectos negativos da manutenção de uma sociedade capitalista e dos seus pressupostos – desenvolvimento de forças produtivas e de tecnologias que têm como premissa a rentabilidade e não o ser humano. Este ocultamento ideológico operado pela perspectiva burguesa ocorre em virtude do fato de que é ela a beneficiada pela lógica capitalista. Assim, por mais que a burguesia também sofra com a alienação, este sofrimento é “compensado” pelos benefícios proporcionados apenas aos abençoados pelo deus Capital. Lukács escreve:

A dupla manifestação provém, obviamente, do fato de que, para o trabalhador, o período de trabalho não é apenas a forma objetiva da sua mercadoria vendida, da sua força de trabalho (sob essa forma, a troca de equivalente, ou seja, a relação quantitativa também é um problema para ele), mas, ao mesmo tempo, a forma que determina sua existência como sujeito, como homem⁴⁷.

O proletariado, por conseguinte, vive a sua existência, tanto subjetiva quanto objetiva, sob a lei da mercadoria, ou seja, sob a alienação ou reificação. Ao contrário do burguês que é beneficiado pela realidade capitalista, o proletariado não o é segundo

⁴⁷ LUKÁCS, G., *História e Consciência de Classe*, p. 339.

Marx, Engels e Lukács. Deste modo, é através da perspectiva do proletariado que a visibilidade da exploração capitalista torna-se evidente, realidade esta que a perspectiva burguesa precisa ocultar ideologicamente para tornar possível a sua manutenção enquanto classe dominante e privilegiada. Será visto mais adiante que esta realidade se modificou em relação à época de Marx, Engels e Lukács, uma vez que os trabalhadores se tornaram consumidores e donos de direitos, mas isto se esclarecerá nos capítulos posteriores.

Entretantes, a história do século XX tem sido uma fonte quase inesgotável de fatos que, no mínimo, relativizam o caráter revolucionário do proletariado. O que se depreende das revoluções proletárias do século XX, sobretudo da Revolução Russa, é que o proletariado parece “esquecer” sua tarefa histórica quando assume o poder ou quando consegue ganhar o suficiente para comprar uma geladeira.

Não é objeto deste trabalho analisar as condições históricas materiais e ideológicas, os “erros” e os “assassinatos em massa” das supostas revoluções proletárias. Contudo, István Mészáros, em sua obra *Para Além do Capital*, afirma que o capital é caracterizado, sobretudo, como um controle exterior do trabalho ou da produção. Foi um erro teórico e prático considerar que o capital poderia ser superado se apenas se “estatizasse” os meios de produção pelo proletariado vitorioso. No entanto, o que define o capital, segundo o autor, é o fato de ele ser um controle externo do trabalho, ou da produção, e que o simples fato de este controle ser privado ou estatal não abole o controle externo nem a heteronomia alienante que o caracteriza. A estatização dos meios de produção só poderia ser compreendida como efetivamente emancipadora se fosse uma mediação ou etapa para uma real socialização dos meios de produção. É por este motivo que Mihailo Markovic, teórico da antiga Iugoslávia, defendia a autogestão e, com ela, fazia a crítica da burocratização totalitária do seu país durante o governo de Tito:

Corresponde à Iugoslávia o mérito de haver descoberto a idéia de autogestão e de ter começado – sozinha – a aplicá-la. Contudo, lamentavelmente, não se deduz disto que a burocracia se tenha reduzido a uma força social sem importância. Ao contrário, a autogestão – em que pese a relevância que se lhe atribuiu publicamente na teoria oficial – todavia não foi desenvolvida ao nível que poderia sê-lo. Constantemente é freada e entorpecida por elementos

burocráticos; sua base material é contudo débil e – o mais essencial – não é, no entanto, considerada uma instituição que exista ao lado do Estado: no momento abarca apenas os órgãos locais do poder social. Isto significa que não chegamos a plena autogestão e que esta ainda não foi cabalmente compreendida. Explicá-la em todo seu sentido significa explicar os pressupostos filosóficos e políticos sobre os quais se sustenta os conceitos de alienação política e burocrática⁴⁸.

O capital é definido por Mészáros, então, como “*uma forma incontrolável de controle sociometabólico*”⁴⁹.” Deixando de lado a análise dos demais termos da definição e se atendo apenas ao controle, o capital se caracteriza, portanto, por ser um controle externo da produção ou do trabalho. Neste sentido de capital, é possível o autor afirmar que o capital pode sobreviver à abolição do capitalismo, ou seja, pode sobreviver à abolição da manifestação privada do controle externo da produção. O que aconteceu na Revolução Russa, por exemplo, foi a abolição do capitalismo e não do capital, havendo, com isso, apenas uma modificação no seu controle, tendo em vista que realizado pelo Estado e não mais por capitalistas privados. Não se pretende afirmar que o capitalismo privado não possa coexistir com aspectos do capitalismo estatal - o Brasil, até pouco tempo atrás, tinha a sua economia dominada predominantemente pelas empresas estatais -, o que o autor pretende mostrar, ao contrário do que foi apregoado pela imprensa⁵⁰, que a queda da União Soviética significou o fim de qualquer alternativa ao capitalismo, que o fim do socialismo soviético significou apenas que o capitalismo soviético, assim como o capital, não pode sobreviver às suas contradições. Por conseguinte, a consciência da insustentabilidade do capital e o fim de uma de suas formas permite, segundo o autor, manter a esperança numa transformação estrutural radical. Mészáros escreve: “...mesmo quando o capital sai vitorioso nessas lutas, os antagonismos não podem ser eliminados – apesar de todo arsenal de racionalização acionado pela ideologia dominante no interesse de tal resultado – precisamente porque são estruturais”⁵¹.

No entanto, o que a história do século XX mostrou é que a perspectiva revolucionária do proletariado não é o único horizonte possível de visibilidade da

⁴⁸ MARKOVIC, M., *Dialética de la Praxis*, p. 80.

⁴⁹ MÉSZÁROS, I., *Para Além do Capital*, p. 96.

⁵⁰ István Mészáros escreve: “Margareth Thatcher ganhou o apelido de TINA – a sigla de *There Is No Alternative* – por negar com monótona regularidade a possibilidade de alternativas.” Idem, p. 40

⁵¹ Ibid., p. 106.

realidade social. Portanto, segundo Michael Löwy em *As Aventuras de Karl Marx contra o Barão Munchhausen*, esta perspectiva inaugura somente um horizonte possível de visibilidade, ou seja, o cunho revolucionário desta perspectiva só se torna objetivamente possível se o proletariado tiver efetivamente o interesse por sua emancipação. Michael Löwy escreve:

Comparamos várias vezes o cientista social ao pintor de uma paisagem. Ora, esta pintura depende em primeiro lugar do que o artista pode *ver*, isto é, do *observatório* de onde ele se acha situado. A metáfora topológica (que se encontra em Rosa Luxemburgo e em certas passagens de Mannheim) nos parece a mais apta para dar conta do alcance da *Standortgebundenheit* e seus limites. Mais um ‘mirante’ ou um ‘observatório’ (isto é, um ponto de vista de classe) é elevado, mais ele permite ampliar o horizonte e perceber a paisagem em toda sua extensão; as cadeias de montanhas, os vales, os rios não conhecidos dos observatórios inferiores. Evidentemente, nos limites determinados por seu horizonte de visibilidade, os mirantes mais baixos permitem ver uma parte da paisagem. Em nossa hipótese, o observatório mais alto é o ponto de vista do proletariado (...); os mirantes situados em níveis inferiores correspondem aos pontos de vista das outras classes ou frações de classes, que se distinguem não somente pelas diferenças de altura mas também às vezes pelas diversidades de posições sobre uma mesma plataforma: a mesma paisagem pode ser assim percebida sob ângulos distintos e complementares (...). Existe, enfim, uma parte da paisagem que é visível de todas as alturas: é a ‘zona de consenso’ entre os diversos pontos de vista, geralmente limitado ao nível mais imediato, mais ‘terra-a-terra’ do conhecimento (a Bastilha caiu no dia 14 de julho de 1789) etc. Esta metáfora nos parece (de forma imaginária) que: a) não existe visão de paisagem que não esteja situada em um observatório determinado; b) a síntese ou a média exata entre os níveis superiores e inferiores não representa em nada um ponto de vista privilegiado ; c) os limites estruturais do horizonte não dependem da boa ou má vontade do observador, mas da altura e da posição em que se encontra; d) o pintor pode passar de um mirante a outro (‘livre flutuação’), mas seu horizonte de visibilidade dependerá sempre da posição em que ele se encontra em tal ou qual momento; e) o observador situado no nível superior pode dar conta tantos dos limites como das visões verdadeiras dos níveis inferiores; f) o mirante não oferece senão a possibilidade objetiva de uma visão determinada⁵².

De todas as análises de Löwy da “metáfora topológica” este trabalho só não pode concordar com a b), uma vez que aquilo que foi aqui designado como oscilação dialética, movimento dialético que vai dos fatos ao processo histórico e do processo

⁵² LÖWY, M., *As Aventuras de Karl Marx contra o Barão de Munchhausen*, p. 212.

histórico aos fatos, perfazendo, com isso, a totalidade histórica, pode ser compreendido como o trânsito teórico entre os níveis superiores e os níveis inferiores da referida metáfora. Logo, a perspectiva burguesa, por exemplo, em sua análise de fatos isolados pode chegar a resultados muitas vezes não perceptíveis à visão proletária de mundo. Contudo, isto não significa a defesa de um ecletismo teórico banal, pois a afirmação da possibilidade de ganhos teóricos a partir da visão burguesa de mundo significa aqui que eles serão subsumidos a partir da perspectiva do proletariado. Então, para fazer uso da “metáfora topológica”, um teórico do materialismo histórico que queira realmente conhecer a realidade social precisa descer do cume de sua perspectiva e analisar a realidade social ao nível do chão, aprender com ela, quando possível, e defender a sua posição em outro âmbito. No entanto, a viabilidade desta postura só pode ser confirmada se este teórico não só tiver apreendido a visão da totalidade, mas também tiver feito dela a sua visão de mundo. Conforme já foi dito, o teórico do materialismo histórico tem de manter a sua fidelidade ao fenômeno e, com isso, abrir mão de qualquer imprecisão ou erro de sua perspectiva ou de sua visão de mundo. Em suma, um teórico conseqüente do materialismo histórico só se torna conseqüente se estiver aberto à outras perspectivas e provar no embate teórico a sustentabilidade da sua, visto que esta sustentabilidade não se dá *a priori*. Mas, esta postura é a defendida em toda obra de Michael Löwy e é por este motivo que este trabalho acredita que o autor ao utilizar o termo síntese na letra b) e escrever “ou média”, na verdade estava se referindo a uma posição relativista e eclética e não a uma posição dialética, em assim sendo nada há mais a se dizer. A honestidade teórica é compreendida neste trabalho como a afirmação da possibilidade de que o outro pode estar certo e de que esta honestidade exige simultaneamente a coragem de abrir mão de sua posição se a sua imprecisão ou completa inadequação for provada. Estar aberto a outras visões de mundo não é, então, um imperativo do materialismo histórico, mas uma necessidade. Marx foi o exemplo desta postura, pois foi buscar na economia política e na filosofia alemã boa parte dos seus conceitos (o conceito de alienação é um deles, extraído dos sistemas de Hegel e de Feuerbach), mas isto não significou uma simples concordância, mas sim uma leitura crítica que colocou os conceitos mais tradicionais da filosofia (o conceito

de dialética, por exemplo) e da economia política (mais-valia e lei da oferta e procura) sob outra perspectiva, a do proletariado. Uma das grandezas de Marx foi saber identificar quando alguns economistas políticos e filósofos não passavam de ideólogos vulgares do capital ou metafísicos vulgares. Para tanto, basta ver o respeito com que ele trata Feuerbach e Hegel na *Sagrada Família* e na *Ideologia Alemã* e o modo devastador como ele aborda as filosofias de Max Stirner e dos irmãos Bauer nos mesmos livros. O mesmo pode ser dito em relação ao seu respeito teórico por Adam Smith e David Ricardo, tão diferente do achincalhe teórico a que submete Malthus.

Outra consequência que pode ser extraída das revoluções proletárias e da realidade hodierna é a da efetividade do conceito de autonomia relativa de Lucien Goldmann. Segundo o autor, as classes podem ser a infra-estrutura das ideologias (visões de mundo), mas o fato de alguém pertencer a uma classe não significa que esta pessoa vá adotar mecanicamente a visão de mundo de sua classe. Isto se dá porque as ideologias guardam uma necessidade imanente de coerência interna que, muitas vezes, pode fazê-las concordar ou discordar de ideologias anteriores ou contemporâneas que, por sua vez, têm uma outra classe como a sua infra-estrutura. Deste modo, a história das ideologias guarda uma relativa autonomia em relação à história material, mas esta relatividade está no fato de que, mesmo quando alguém adota uma ideologia que pertenceu a uma outra classe no passado, mesmo assim, esta ideologia teve como infra-estrutura uma classe e, no presente, acaba por se adequar à ideologia de uma classe social contemporânea, tendo em vista que ideologia neutra é um oxímoro. Outro fator importante, defendido por este trabalho, para a autonomia relativa das ideologias no que se refere à sua infra-estrutura, diz respeito à história pessoal de cada um, uma vez que cada um vive, viveu e viverá a totalidade dos fatos no interior de suas experiências e de sua história pessoal, e estas podem conduzir as pessoas a posições contrárias à sua classe de origem. Lukács e Marcuse são exemplos, pois pertenceram à classe burguesa e nem por isso deixaram de se opor ao capital.

Por fim, falta abordar a condição do trabalhador no capital, ou seja, falta abordar o problema da alienação tal como desenvolvido por Marx em sua obra,

sobretudo nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* e n' *O Capital*. A análise desta tese do conceito de alienação de Karl Marx se limitará apenas a estes livros, uma vez que a compreensão destes conceitos na obra do autor não é o objeto deste trabalho, mas sim a compreensão da alienação hodierna. Entretanto, é impossível compreender a alienação contemporânea sem compreender minimamente este conceito tal como foi desenvolvido pelo autor alemão. A razão disto está não apenas na necessidade de rigor acadêmico, mas também no fato de que a realidade histórica do capital e, com ele, a da alienação do proletariado, persiste, apesar de toda apologia ideológica (falseadora da realidade) que decreta, na melhor das hipóteses, a obra de Marx à condição de artigo de museu. A sua obra é hoje, sem dúvida, um clássico do pensamento humano, o que não era verdade no início do século XX, mas um clássico que deixou, conforme Lukács constatou, o método para se compreender a realidade social capitalista, ou seja, a dialética do materialismo histórico e, como se não bastasse, algumas das melhores categorias para a compreensão da condição do trabalhador e do ser humano sob a lógica do capital. Portanto, apesar de todas as transformações sofridas pelo capital ao longo do século XX, os seus fundamentos continuam os mesmos. Cabe observar que a sua incrível capacidade de transformação e adaptação advém justamente de sua instabilidade, o que, por sua vez, é, ao mesmo tempo, a sua força e a sua fraqueza, visto que, para utilizar uma imagem de István Mészáros: “*o capitalismo funciona exatamente por ser instável, assim como um caça é muito mais ágil por causa de sua instabilidade*⁵³.”

⁵³ MÉSZÁROS, I., *Para Além do Capital*, p. 32.

2.4 O conceito de alienação segundo o materialismo histórico

István Mészáros, em seu livro *Teoria da Alienação em Marx*, afirma que os *Manuscritos de Paris*, ou os *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, configuram-se na obra de Marx como um sistema *in statu nascendi*, uma vez que é por meio deles que Marx começa a explorar o alcance de sua idéia sintetizadora, a de trabalho alienado. Segundo Mészáros, o conceito de alienação do trabalho é o ponto arquimediano de Marx para pensar o problema da transcendência ou superação da auto-alienação do trabalho em todas as esferas da atividade humana. Mas, Mészáros observa também que o termo alienação, na língua alemã, não possui a unidade que tem em inglês (e em português), idioma em que é escrito o seu livro, pois em alemão são utilizadas três palavras para designar o termo: *Entäusserung*, *Entfremdung* e *Veräusserung*:

Em alemão, as palavras *Entäusserung*, *Entfremdung* e *Veräusserung* são usadas para significar ‘alienação’ ou ‘estranhamento’. *Entäusserung* e *Entfremdung* são usadas com muito mais freqüência por Marx do que *Veräusserung*, que é, como Marx define, ‘die Práxis der Entäusserung’ (a prática da alienação) (Marx-Engels, *Werk*, [doravante abreviado MEWE], v.1, p. 376), ou, em outro trecho, ‘Tat der Entäusserung (o ato da alienação) MEWE, v. supl. I, p. 531). Assim, *Veräusserung* é o ato de traduzir na prática (na forma da venda de alguma coisa) o princípio da *Entäusserung*. No uso que Marx faz do termo, ‘*Veräusserung*’ pode ser intercambiado com *Entäusserung* quando um ‘ato’ ou uma ‘prática’ específica são referidos. (Ver MEWE, v. 26, Parte I, p. 7-8, sobre a doutrina de sir James Stewart concernente ao ‘lucro sobre a alienação’. Alienação, nesse contexto, é apresentada por Marx tanto como *Veräusserung* quanto como *Entäusserung*.) Tanto *Entäusserung* como *Entfremdung* têm uma tríplice função conceitual: (1) referindo-se a um princípio geral; (2) expressando um determinado estado de coisas; e (3) designando um processo que engendra esse estado. Quando a ênfase recai sobre a ‘externalização’ ou ‘objetivação’, Marx usa o termo *Entäusserung* (ou termos como *Vergegenständlichung*), ao passo que *Entfremdung* é usado quando a intenção do autor é ressaltar o fato de que o homem está encontrando oposição por parte de um poder hostil, criado por ele mesmo, de modo que ele frustra seu próprio propósito⁵⁴.

⁵⁴ MÉSZÁROS, I., *Teoria da Alienação de Marx*, pag. 19-20.

O tradutor brasileiro dos *Manuscrítos Econômico-Filosóficos*, Jesus Ranieri, optou por conservar esta falta de unidade, procurando, para tanto, traduzir do alemão os diferentes usos que o termo possui. Portanto, este trabalho optou por respeitar a escolha do tradutor brasileiro no que se refere à compreensão do conceito de alienação na referida obra de Karl Marx, porque, com isso, acredita-se obter um maior rigor. Mas, no que tange à questão desta tese, pensar os elementos de uma teoria contemporânea da alienação, a ênfase será dada ao sentido de estranhamento e de reificação, ou coisificação, do trabalhador, entendendo a reificação como uma parte da alienação.

Esclarecidos estes pontos, torna-se possível compreender o conceito de alienação tal como desenvolvido por Marx em seus manuscritos. Segundo o autor, a economia política (chamada na época de Marx de economia nacional) tem a propriedade privada como perspectiva e, com isso, a perspectiva do capital. Logo, a propriedade privada é compreendida pela economia política como um fato dado e acabado que, como uma lei da natureza, não pode ser alterado pela ação humana, o que significa que a origem da propriedade privada fica sem explicação. Quando, por exemplo, a economia política busca entender a relação entre salário e lucro, o seu interesse é apenas o do capitalista e, com isso, o problema da origem da propriedade privada dos meios de produção fica sem explicação. Os únicos fatos que o economista político procura entender são a ganância e a guerra entre os gananciosos, ou seja, a concorrência.

Contudo, Marx parte do presente e neste a pobreza do trabalhador cresce na medida em que produz mais riqueza, ele se torna uma mercadoria cada vez mais barata na medida em que produz mais mercadoria, uma vez que o trabalho não produz apenas coisas, mas produz também a si mesmo, conforme foi visto anteriormente. Fica clara, assim, desde já, a perspectiva assumida por Marx: a do trabalhador ou a do proletariado.

No presente, então, o trabalhador tem no produto do seu trabalho um ser estranho, dotado de um poder independente daquele que o produziu. Quanto mais esforço gasta objetivando o seu trabalho num objeto estranho e independente dele, mais poderoso se torna o mundo objetivo enquanto que mais fraco se torna o seu

produtor, pois o ser humano é definido, segundo Marx e o materialismo histórico, através de sua produção real. Portanto, se ele não realiza a sua produção em um objeto, ou produto, autêntico, que não guarda qualquer relação com ele (com suas afinidades, desejos, necessidades etc.), então ele não realiza a si mesmo e, por conseguinte, produz um mundo que lhe surge como refratário à sua ação. Mas por que o ser humano não se realiza na produção? Por que a produção e, com ela, o mundo objetivo se tornaram estranhos, e até hostis, em relação àqueles que os produzem?

Para responder a esta pergunta, Marx começa a investigar o problema da objetivação, ou seja, a produção do trabalhador. Segundo ele, a natureza é a condição de possibilidade da produção, na medida em que esta se define enquanto transformação da natureza, ou seja, o ser humano não produz matéria, ele apenas transforma a matéria oriunda da natureza. A natureza, então, fornece os meios de vida para o ser humano, pois não só lhe fornece as condições necessárias à manutenção de sua subsistência física, mas também por ser a fonte de matéria-prima para realização do seu trabalho. O trabalhador vive, com isso, numa dupla servidão, pois enquanto sujeito físico ele precisa trabalhar a natureza para se manter e, por outro lado, ele só se mantém como trabalhador se se mantiver enquanto sujeito físico. O estranhamento, ou a alienação, surge quando se perde a relação imediata entre o trabalho, ou a produção, e o seu produto, ou ainda, quando a força de trabalho não se relaciona com a personalidade do trabalhador.

Entretanto, o estranhamento, ou a alienação, não advém apenas da objetivação do trabalho, mas também do próprio ato de objetivar ou de produzir, ou seja, a própria produção, independente dos seus produtos, já é ela mesma estranha e, por isso, alienante. Não é apenas o mundo objetivo que se torna estranho, mas o que o produz, ou ainda, o mundo da produção e do trabalho já é estranho. O produto, então, se torna o ato final de um processo de produção alienante e alienado, estranho ao trabalhador.

O estranhamento ou alienação consiste, então, num trabalho que é externo ao trabalhador, posto que não pertence ao seu ser e, por este motivo, o produtor não se afirma nele. Logo, o trabalhador se sente infeliz, pois suas energias espirituais e

físicas não podem ser desenvolvidas num trabalho onde tanto o seu processo quanto o seu resultado lhe são estranho. O trabalho passa a ser um instrumento de tortura e não de realização do trabalhador. É interessante observar, neste momento, a origem da palavra trabalho em línguas como alemão, latim e, com esta, francês, espanhol e português:

Na maior parte das línguas européias, o conceito de ‘trabalho’ refere-se originariamente apenas à atividade do homem sem autodeterminação, do indivíduo dependente, do servo ou escravo. No espaço lingüístico alemão, ‘Arbeit’ significava o trabalho servil de uma criança órfã ou abandonada e, por isso, caída na servidão. No latim, ‘laborare’ significava algo como ‘cambaleiar sob uma carga pesada’, e em sentido geral designava o sofrimento e o vexame do escravo. As palavras românicas ‘trabalho’, ‘travail’, ‘trabajo’, etc., derivam do latim ‘tripalium’, uma espécie de jugo utilizado para torturar e castigar escravos e outros indivíduos destituídos de liberdade⁵⁵.

Os trabalhadores, portanto, só estão próximos a si mesmos quando se encontram fora do trabalho, uma vez que o seu trabalho não é fruto de sua vontade, mas determinado pela obrigação, antes de tudo, de se manter vivo, de subsistir enquanto ser vivo. Na melhor das hipóteses o trabalhador só se sente bem em suas atividades fora do trabalho, ou seja, quando come, bebe e procria, ou seja, o ser humano só se sente bem enquanto animal e não enquanto aquilo que o define: a sua produção.

Marx aponta, ainda, uma terceira determinação do trabalho alienado ou estranhado. Segundo o autor, ainda se utilizando de uma terminologia de Ludwig Feuerbach, o ser humano é um ser genérico enquanto produtor teórico e prático do seu gênero, ou seja, quando se coloca em relação consigo mesmo e com o seu gênero (a humanidade), o que só é possível pela produção (trabalho). Assim, o ser humano só se torna humano quando exerce o seu ser universal, ou seja, a sua liberdade. O ser genérico do ser humano é determinado por se constituir como um ser relacional ou social, Marcuse escreve:

A determinação do homem como ‘ser genérico’ provocou enorme confusão na pesquisa sobre o pensamento de Marx. (...) O homem é um ‘ser genérico’, isto

⁵⁵ KRISIS, Grupo., *Manifesto Contra o Trabalho*, p. 43.

é, um ser que tem o gênero (tanto o seu próprio como o dos outros seres) como seu objeto. O gênero de um ser é aquilo que é este ser segundo a sua ‘raiz’ e ‘origem’, o ‘princípio’ comum a todas as determinações especiais de ser do seu ser: o universal que se mantém como o mesmo em todas as particularidades – essência universal desse ser. Se o homem faz seu objeto o ‘gênero’ de todo ser, a essência universal de todo ser pode tornar-se objetiva para ele: ele pode tomar cada ser como aquilo que é segundo a sua essência. E por isso mesmo ele pode *relacionar-se* livremente com todo ser: ele não está limitado pela determinação factual momentânea do ser e por sua relação direta com essa determinação; pelo contrário, ele pode tomar o ser como ele é em sua essência, acima de qualquer determinação direta factual; ele pode reconhecer e aprender as *possibilidades* que existem em cada ser; ele pode esgotar, transformar, construir, dirigir (‘produzir’) todo ser segundo essa ‘medida’ imanente (...). O *trabalho* como ‘atividade vital’ especificamente humana se baseia nesse ‘ser genérico’ do homem: o trabalho pressupõe o poder relacionar-se com o ‘universal’ dos objetos e com as possibilidades neles imanentes. E o poder relacionar-se com o *próprio* gênero se baseia na liberdade especificamente humana: a auto-realização, ‘autoprodução’ do homem⁵⁶.

Neste sentido, a humanidade do homem se define como a possibilidade do relacionamento deste com a essência das coisas, ou seja, com o ser de possibilidades que vão além da determinação factual e direta das coisas, o que igualmente lhe permite desenvolver o seu próprio ser genérico, isto é, as suas próprias possibilidades, ou ainda, a sua liberdade. Contudo, o trabalho é alienado, a sua produção é estranha ao seu ser genérico, uma vez que impossibilita o relacionamento não só com a essência das coisas, mas também com a própria essência do ser humano ou do trabalhador. Deste modo, na melhor das hipóteses, desenvolve uma ou algumas de suas possibilidades, tendo em vista que não pode se relacionar essencialmente com as coisas, consigo mesmo e com outros que lhe cercam ou que trabalham junto com ele.

⁵⁶ MARCUSE, H., *Idéias para uma Teoria Crítica*, p. 22-23. Ludwig Feuerbach escreve: “Mas qual é esta diferença essencial entre o homem e o animal? A resposta mais simples e mais comum, também a mais popular a esta pergunta é: a consciência – mas consciência no sentido rigoroso; porque consciência no sentido de sentimento de si próprio, de capacidade de discernimento sensorial, de percepção e mesmo de juízo das coisas exteriores conforme determinadas características sensoriais, tal tipo de consciência não pode ser negada aos animais. Consciência no sentido rigoroso existe somente quando, para um ser, é objeto o seu gênero, a sua quiddidade.” FEUERBACH, L., *A Essência do Cristianismo*, p. 43. A alienação, segundo Feuerbach, consiste em: “Abstrair significa pôr a *essência* da natureza *fora da natureza*, a *essência* do homem *fora do homem*, a *essência* do pensamento *fora do ato de pensar*. Ao fundar todo seu sistema nestes atos de abstração, a filosofia hegeliana *alienou o homem de si mesmo*. Sem dúvida, identifica de novo o que separa; mas apenas de um modo que comporta de novo a *separação e a mediação*. À filosofia hegeliana falta a *unidade imediata*, a *certeza imediata*, a *verdade imediata*.” Id., *Princípios da Filosofia do Futuro*, p. 22.

Numa relação não estranha, não alienada, inversamente, o ser humano pode exercer em sua atividade produtiva as suas potencialidades livremente num conjunto de relações sociais que igualmente possibilitam desenvolver as suas possibilidades, visto que composta por indivíduos que estão também se desenvolvendo. Talvez um exemplo esclareça: imagine um trabalhador livre (não alienado) diante de uma pedra de mármore, sendo livre o trabalhador, esta pedra não é apenas uma pedra, não está reduzida à sua condição factual de pedra, pois ele pode vislumbrar na pedra a sua possibilidade de devir Davi, Afrodite, Ares, ou ainda, um leão, um templo, um altar etc., uma vez que é livre para vislumbrar nela as suas possibilidades. Ademais, para transformar o mármore em algum personagem bíblico, deus, animal ou artefato sagrado ele terá de transformar a sua sensibilidade e a sua imaginação, ou seja, terá de se transformar em um escultor. Inversamente, se for um trabalhador alienado só poderá se relacionar com a pedra, na melhor das hipóteses, numa única ou em algumas possibilidades, aquelas exigidas pelo mercado, pelo seu patrão, pelo seu cliente, pois se assim não fizer, isto é, se não se submeter, a manutenção de sua sobrevivência estará ameaçada. Caso ele se submeta, estará realizando apenas uma ou algumas de suas possibilidades, atrofiando, deformando e fragmentando, portanto, o seu ser genérico. O trabalho alienado, ou estranhado, então, opõe essência e existência, ou seja, opõe a possibilidade de o ser humano desenvolver a totalidade de suas potencialidades, isto é, a sua humanidade, ou ainda, o seu ser genérico à sua existência, ou seja, ao fato de que tem que preservar as condições que permitem a ele viver ou existir enquanto ser vivo. O ser humano, no trabalho alienado, deixa de se relacionar humanamente com as coisas, consigo mesmo e, conseqüentemente, com o outro e, por este motivo, se torna um estranho para si, para o mundo e para sociedade. O ser humano, assim, está submetido à luta pela sobrevivência, reduzindo-se, conseqüentemente, à condição de animal.

Mas isto não é tudo. O trabalho alienado ou estranhado engendra, ainda, um elemento estranho à produção e, por este motivo, estranho ao seu ser genérico, tendo em vista que a relação do trabalhador com o seu trabalho engendra a relação capitalista, isto é, do senhor do trabalho, ou o proprietário da produção. A propriedade privada, segundo Marx, é conseqüência necessária do trabalho alienado,

da relação externa do ser humano com a sua essência, pois exterior ao seu ser genérico. Mas o que é uma relação capitalista? Uma relação capitalista é, antes de tudo, uma relação essencialmente desprovida de proporção, de medida e, por isso mesmo, trágica. A sua desmesura ocorre porque o capitalista é o dono da produção, tanto no que diz respeito aos meios necessários à produção, os meios de produção, quanto no que se refere ao resultado da produção. Logo, o capitalista é dono do produto e dos meios de produção, separando, assim, o trabalhador daquilo que é necessário à sua produção bem como daquilo que dela é resultado, o que o reduz à mera força de trabalho, ou seja, a simples capacidade de produzir. O trabalhador é separado, por via de consequência, de sua essência compreendida não só como o seu ser genérico, conforme se lê nos referidos manuscritos, mas também como produção, conforme se lê na *Ideologia Alemã*. No trabalho alienado, o ser humano se torna um ser abstrato, visto que é separado daquilo que o define. Mas o que significa ser reduzido à mera força de trabalho? Significa que ele é compreendido pelo capitalista como uma capacidade de produzir X numa quantidade de tempo Y. E é justamente a sua força de trabalho que o trabalhador tem de vender para os donos dos meios de produção, os capitalistas. O trabalhador, assim, é reduzido à condição de mercadoria, a mesma condição a que são reduzidas as coisas que ele produz. E, também como as coisas que produz, está reduzido à lei da oferta e procura, ou seja, o trabalhador ainda precisa lutar para conseguir vender a mercadoria que é a sua força de trabalho, uma vez que a oferta desta é sempre maior do que a procura, o que torna o seu trabalho sempre uma mercadoria barata⁵⁷. Marx, então, define o capital como trabalho acumulado, isto é, capital é acúmulo de trabalho. Desta maneira, é possível afirmar que o capital se configura como um controle externo da produção, ou seja, como um controle heterônomo daquilo que define o ser humano, a produção. No capital, o trabalhador (proletariado) vive mais intensamente a alienação, o que significa dizer que o que lhe define enquanto ser humano é também aquilo que lhe é mais intensamente estranho e hostil. Logo, um dos maiores desafios da câmara escura da

⁵⁷ Marx escreve: “A economia nacional considera o trabalho abstratamente como uma coisa; o trabalho é uma mercadoria: se o preço é alto, a mercadoria é muito procurada; se é baixo, [a mercadoria] é muito oferecida; como mercadoria, o trabalho deve baixar cada vez mais de preço: o que força a isso é em parte a concorrência entre capitalista e trabalhador, em parte a concorrência entre trabalhadores.” MARX, K., *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, p. 35.

ideologia capitalista, que tudo inverte, consiste em fazer da história humana, produzida por homens, uma história natural, imutável e impermeável à ação humana, bem como fazer da heteronomia alienante da produção capitalista a própria autonomia emancipadora do trabalho.

Na alienação, ou no estranhamento, o trabalho deixa de ser um fim em si mesmo para se tornar apenas um meio para obtenção da subsistência, ou seja, para obtenção do salário que, por sua vez, é pago pelo produto deste mesmo trabalho. A elevação dos salários, portanto, “nada seria além de um melhor *assalariamento do escravo* e não teria conquistado nem ao trabalhador nem ao trabalho a sua dignidade e determinação⁵⁸.” O objetivo do materialismo histórico, conseqüentemente, não é a elevação dos salários, uma vez que ela não abole o controle heterônomo da produção e, conseqüentemente, o estranhamento na produção. Uma elevação salarial não passa de uma melhora no nível da escravidão salarial ou da alienação do trabalhador. O objetivo do materialismo histórico, então, é a abolição da alienação e, com isso, do trabalho assalariado, o que consiste também na auto-abolição do proletariado enquanto classe dependente da venda de sua força de trabalho por um salário⁵⁹. É por este motivo que Marx e Engels vão escrever n’*A Sagrada Família*:

Se o proletariado vence, nem por isso se converte, de modo nenhum, no lado absoluto da sociedade, pois ele vence de fato apenas quando supra-sume a si mesmo e à sua antítese. Aí sim tanto proletariado quanto a sua antítese condicionante, a propriedade privada, terão desaparecidos⁶⁰.

O salário bem como a propriedade privada são conseqüências imediatas do trabalho estranhado ou alienado. O trabalhador não conseguirá se emancipar de uma sociedade calcada na propriedade privada, na servidão salarial e na sua alienação se emancipar apenas a si mesmo, pois para que sua emancipação seja real ele deve abolir a causa da exploração humana, ou seja, ele tem de superar o capital. Deste modo, o

⁵⁸ Ibid., p. 88.

⁵⁹ Friedrich Engels, logo na primeira nota do *Manifesto Comunista*, define a burguesia e o proletariado como: “*Por burguesia entende-se a classe de capitalistas modernos, proprietários dos meios de produção social que empregam o trabalho assalariado. Por proletariado, a classe dos assalariados modernos que, não tendo meios próprios de produção, são obrigados a vender sua força de trabalho para sobreviver.*” MARX, K., ENGELS, F., *Manifesto Comunista*, p. 66.

⁶⁰ Id., *A Sagrada Família*, p. 48-49.

proletariado é a classe universal e a última classe, posto que a emancipação do ser humano de toda opressão é necessária ao proletariado, isto se esta classe quiser realmente se emancipar.

É importante ressaltar, ainda que esta observação não esteja nos manuscritos de Marx, que a luta de um proletariado efetivamente revolucionário não consiste apenas numa luta por uma elevação nos salários, mas sim pela abolição do trabalho assalariado, porém isto não é o mesmo que dizer a luta por melhores salários, mais garantias e direitos não seja legítima. O que diferencia a luta que o materialismo histórico propugna de uma luta social-democrata, por exemplo, é que enquanto aquele compreende as referidas melhorias como mediação para a abolição da ordem salarial, esta compreende a luta por melhores salários, garantias, direitos etc., como a meta final de sua luta, o que não elimina o trabalho alienado, tendo em vista que preserva o controle heterônomo da produção. Uma das grandes dificuldades do materialismo histórico consiste justamente no fato de que a luta pela abolição da ordem salarial não pode ser separada da luta por melhores salários sem se tornar abstrata, ou meramente utópica. Em outras palavras, a luta do materialismo histórico deixa de ser revolucionária quando se torna realista, ou seja, quando se reduz a uma atitude que busca tão somente adequar as suas pretensões às premissas de uma realidade capitalista e, por via de conseqüência, se reconciliando com esta. Logo, o materialismo histórico para ser efetivamente revolucionário deve se tornar a superação destes contrários (o da luta utopista, que não leva em consideração a luta por melhores salários e mais direitos, e o da realista, que só leva em consideração esta luta), postulando, assim, a emancipação do trabalhador da ordem salarial através de uma incessante luta por mais direitos, mais garantias, por melhorias nas condições de trabalho e por melhores salários, num crescente que tem como meta final a impossibilidade de o capital poder cumprir tais exigências sem também se abolir. Em suma, a luta consiste na inviabilização do capital enquanto ordem econômica. Entretanto, a social-democracia que caracterizou o fordismo depois de 1929 conseguiu acomodar boa parte do proletariado em sua rede de direitos, garantias, melhorias salariais etc., mas esta realidade está sendo superada historicamente pelo toyotismo ou pela acumulação flexível, isto é, pela abolição dos ganhos obtidos pela

social-democracia. Não é fruto do mero acaso que Sarkozy, durante a sua campanha eleitoral, não cansou de pedir aos franceses que esquecessem de 68, o que significa o mesmo que dizer aos trabalhadores franceses que esqueçam os ganhos obtidos com estas lutas. Portanto, as atuais condições históricas se tornam novamente explosivas, pois historicamente o capital não tem mais como custear a social-democracia. Resta saber se o proletariado está ou estará preparado para este desafio, preparo este que não deve ser medido tão somente pelas derrotas ou vitórias desta classe, mas sim pelo grau de consciência de classe adquirido, ou seja, pelo grau de consciência que o proletariado atingiu tanto da sua situação histórica quanto da sua tarefa histórica - a superação do capital e, conseqüentemente, da ordem salarial. Esta questão será retomada mais adiante no trabalho.

Terminado este breve comentário, torna-se possível voltar ao tema da alienação. Marx, nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, diferencia o lucro, ou o ganho do capital, do salário do trabalhador. O primeiro, o lucro, é regulado pelos fundos aplicados, isto é, pela quantidade de dinheiro investido no empreendimento, pelo resultado de suas negociações com outros capitalistas e pela boa ou má sorte não só destas negociações, mas também da venda das mercadorias. O lucro é regulado igualmente pelo lucro, ou ganho, com os salários pagos aos trabalhadores. Parece que Marx ainda não dominava o conceito de mais-valia neste momento de sua obra, mas sobre este conceito é possível dizer, ainda que brevemente, que ele é caracterizado pela desproporção entre aquilo que o trabalhador produz e aquilo que o capitalista efetivamente paga por esta produção. Por exemplo, se um trabalhador produziu dez mil reais de mercadorias ao longo de um dia do seu trabalho, o capitalista pagará somente uma pequena parte deste montante, digamos quinhentos reais, sendo o trabalho não pago, aquele que produziu nove mil e quinhentos reais em mercadorias, justamente base reguladora do lucro para o capitalista e, por este motivo, designado como sobretrabalho. Nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, Marx chama esta desproporção de lucro com os salários. Mais tarde, com o avanço dos seus estudos em economia política, ele chamará de mais-valia. No entanto, Marx observa que o salário não é determinado apenas pela lei da oferta e da procura, visto que é determinante

para o seu cálculo a consideração daquilo que apenas torna possível a sobrevivência do trabalhador:

O preço do trabalho, portanto, também é igual ao custo de produção dessa mercadoria. Mas o custo de produção do trabalho consiste exatamente na quantidade de meios de subsistência necessários para manter sua capacidade de trabalho e para impedir a extinção da classe operária. Portanto, o operário não receberá por seu trabalho mais do que o necessário para esse fim; o preço do trabalho, ou o salário, será portanto o mínimo estritamente necessário à subsistência⁶¹.

Contudo, lucro, salário, propriedade privada etc., tudo isso é produzido pelo trabalho alienado, ou seja, pela ação humana alienada. Assim, Marx define o comunismo como a apropriação efetiva pelo trabalhador da sua essência humana, do seu ser genérico, ou ainda, nos termos da *Ideologia Alemão*, de sua produção. A força de trabalho e personalidade do trabalhador se tornam uma unidade bem como a sua existência e a sua essência, a sua liberdade e a sua necessidade. O comunismo, para Marx, é a luta prática e teórica pelo fim de uma sociedade onde: “A prostituição é somente uma expressão *particular* da prostituição universal do *trabalhador* e, posto que a prostituição é uma relação na qual entra não só o prostituído, mas também o prostituidor – cuja infâmia é ainda maior – assim caí também o capitalista nessa designação⁶².” O ser humano, com o comunismo, tem a possibilidade de se libertar da bestialidade a que o capital o submete quando condiciona a manutenção de sua existência à venda de sua força de trabalho. Superado o controle externo e heterônomo da produção, superado o capital, o trabalhador pode deixar de compreender a sociedade como fonte de estranhamento, tornando-se ela, ao contrário, o lugar e a condição para a realização de sua humanidade, ou seja, do seu ser genérico. Todavia, Marx observa que o indivíduo é sempre um ser social, isto é, mesmo quando a sociedade lhe é estranha e hostil, mesmo assim, esta sociedade é resultado, produto, de sua ação, de sua atividade, pois, conforme já foi visto, uma sociedade estranha é produzida por uma atividade igualmente estranha, mas, ainda

⁶¹ Id., *Manifesto do Partido Comunista*, p. 105. Será visto mais adiante que esta realidade muda significativamente depois da crise de 1929, uma vez que o aumento dos salários e, com isso, o desenvolvimento de uma sociedade de consumo serão as soluções encontradas pelo fordismo para se superar a crise de superprodução de 29.

⁶² MARX, K., *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, p. 107.

assim, produzida por seres humanos, mais especificamente, por trabalhadores. Marx escreve:

Assim como a *propriedade privada* é apenas a expressão sensível de que o homem se torna simultaneamente *objetivo* para si e simultaneamente se torna antes um objeto estranho e não humano (*unmenschlich*), que sua externalização (*Entwirklichung*), uma efetividade *estranha*, assim a supra-sunção positiva da propriedade privada, ou seja, a apropriação *sensível* da essência e da vida humanas, do ser humano objetivo, da *obra* humana para e pelo homem, não pode ser apreendida apenas no sentido da fruição *imediate*, unilateral, não somente no sentido da *posse*. O homem se apropria da essência omnilateral de uma maneira omnilateral, portanto como homem total. Cada uma das suas relações *humanas* com o mundo, ver, ouvir, cheirar, degustar, sentir, pensar, intuir, perceber, querer, ser ativo, amar, enfim todos os órgãos que são imediatamente em sua forma como órgãos comunitários, (...) são no seu comportamento *objetivo* ou no seu *comportamento para com o objeto* a apropriação do mesmo, a apropriação da efetividade *humana*; seu comportamento para com o objeto é o *acionamento da efetividade humana* (por isso ela é precisamente tão múltiplice (*vielfach*) quanto múltiplas são as *determinações essenciais e atividades* humanas), *eficiência* humana e *sofrimento* humano, pois o sofrimento, humanamente apreendido, é uma autofruição do ser humano⁶³.

Mas esta superação do capital pelo comunismo só é possível através da superação da propriedade privada, ou seja, com a socialização dos meios de produção⁶⁴. Apenas com a superação de uma sociedade fundada na propriedade privada é que se torna possível ao ser humano apropriar-se dos seus sentidos, uma vez que a formação dos cinco sentidos resulta, ela mesma, da história, ou seja, da história de sua produção. Submetido às necessidades mais primitivas, reduzido à bestialidade de ter que lutar para ter o direito de ser explorado, pois só assim pode obter os meios necessários à manutenção de sua existência, o ser humano se torna uma caricatura, para não dizer uma deformação, de si mesmo, tornando-se um esboço precário de

⁶³ Ibid., p. 108.

⁶⁴ Marx e Engels escrevem: “Assim, se o capital é transformado em propriedade comum pertencente a todos os membros da sociedade, não é uma propriedade pessoal que se transforma em propriedade social. Transforma-se apenas o caráter social da propriedade. Ela perde seu caráter de classe. (...) De modo algum pretendemos abolir essa apropriação pessoal dos produtos do trabalho necessários à reprodução da vida imediata, apropriação essa que não deixa nenhum lucro líquido (*Reinertrag*) capaz de conferir poder sobre o trabalho alheio. Queremos apenas abolir o caráter miserável dessa apropriação, que faz com que o operário viva unicamente para aumentar o capital e só viva na medida em que o exige o interesse da classe dominante.” MARX, K., ENGELS, F. *Manifesto do Partido Comunista*, p. 81.

suas potencialidades. Mas, por outro lado, numa sociedade efetivamente livre, onde a produção é autodeterminada, estas mesmas potencialidades podem ser liberadas e, assim, o ser humano pode se relacionar livremente consigo mesmo, com o outro, com a sociedade e com a natureza, visto que agora pode exercer e desenvolver, também livremente, as suas potencialidades, uma vez que livre da mesquinha quantificadora da lógica heterônoma do capital. Schiller, ainda dentro dos limites do Idealismo Transcendental, já escrevia:

Eternamente acorrentado a um pequeno fragmento do todo, o homem só pode formar-se enquanto fragmento; ouvindo eternamente o mesmo ruído da roda que ele aciona, não desenvolve a harmonia de seu ser e, em lugar de imprimir a humanidade em sua natureza, torna-se mera reprodução de sua ocupação, de sua ciência. Mesmo esta participação parca e fragmentária, porém, que une ainda membros isolados ao todo, não depende de formas que eles dão espontaneamente (pois como se poderia confiar à sua liberdade a um mecanismo tão artificial e avesso à luz?), mas é-lhes prescrita com severidade escrupulosa num formulário ao qual se mantém preso o livre conhecimento. A letra morta substitui o entendimento vivo, a memória bem treinada é guia mais seguro que o gênio e a sensibilidade⁶⁵.

Schiller contrapunha a esta situação, de impressionante semelhança à condição do trabalhador alienado tal como descrita por Marx, aquilo que seria uma cultura estética:

Quanto mais facetada se cultiva a receptividade, quanto mais móvel é, quanto mais superfície oferece aos fenômenos, tanto mais liberdade ganha sua razão, tanto mais mundo o homem *concebe*, tanto mais forma cria fora de si. Sua cultura consistirá, pois, no seguinte; primeiro: proporcionar à faculdade receptiva os mais multifacetados contatos com o mundo e levar ao máximo a passividade do sentimento; segundo: conquistar para a faculdade determinante a máxima independência com relação à receptiva e ativar ao extremo a atividade da razão. Quando as duas qualidades se unificam, o homem conjuga a máxima plenitude de existência à máxima independência e liberdade, abarcando o mundo em lugar de nele perder-se e submetendo a infinita multiplicidade dos fenômenos à unidade de sua razão⁶⁶.

⁶⁵ SCHILLER, F. *A Educação Estética do Homem*, p. 41.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 72-73.

É lógico que Schiller ainda está adstrito à concepção idealista de subjetividade e de objetividade, ainda que ele a compreenda como atividade pulsional⁶⁷. É lógico também que Schiller pretendia realizar a sua cultura estética através de uma educação estética⁶⁸, o que, conforme já visto, é típico do pensamento burguês, uma vez que separa realidade objetiva e realidade subjetiva, educação do homem e transformação social. Ademais, não deixa claro, em nenhum momento, o problema da organização de tal educação, ainda que esta fosse apenas no âmbito pedagógico⁶⁹. Contudo, Schiller percebeu com uma clareza espantosa alguns dos principais traços da

⁶⁷ Schiller escreve: “O impulso sensível torna contingente a nossa índole formal, e o impulso formal torna contingente nossa índole material, à medida que aquele nos constringe fisicamente, e este, moralmente; ou seja, é contingente se nossa felicidade concorda com a nossa perfeição, ou esta com aquela. O impulso lúdico, portanto, no qual ambas atuam juntas, tornará contingentes tanto a nossa índole formal quanto a material, tanto nossa perfeição quanto nossa felicidade; justamente porque a contingência também desaparece com a necessidade, ele suprime a contingência nas duas, levando forma à matéria, e realidade à forma. Na mesma medida em que toma às sensações e aos afetos a influência dinâmica, ele os harmoniza com as idéias da razão, e na medida em que despe as leis da razão de seu constringimento moral, ele as compatibiliza com o interesse dos sentidos.” Ibid., p. 79. É interessante observar o quanto Marx, na época dos manuscritos, ainda se utilizava de uma terminologia do idealismo, ainda que num uso materialista histórico: “O *homem* é imediatamente *ser natural*. Como *ser natural*, e como *ser natural vivo*, está, por um lado, munido de *forças naturais*, de *forças vitais*, é um *ser natural ativo*; estas forças existem nele como possibilidades e capacidades, corpóreo, sensível, objetivo, ele é um *ser* que *sofre*, dependente e limitado, assim como o animal e a planta, isto é, os *objetos* de suas pulsões existem fora dele, como *objetos* independentes dele. Mas esses objetos são *objetos* de seu *carecimento* (*Bedürfnis*), *objetos* essenciais, indispensáveis para atuação e confirmação de suas *forças essenciais*. Que o homem é um *ser corpóreo*, dotado de forças naturais, vivo, efetivo, objetivo, sensível significa que ele tem objetos *efetivos*, *sensíveis* como objeto do seu ser, de sua manifestação de vida (*Lebensäußerung*), ou que ele pode somente *manifestar* (*äussern*) sua vida em objetos sensíveis efetivos (*wirkliche sinnliche Gegenstände*). É idêntico: *ser* (*sein*) sentido, ou ser objeto mesmo, natureza, sentido para um terceiro. A *fome* é uma *carência* natural; ela necessita, por conseguinte, de uma *natureza* fora de si, de um *objeto* fora de si, para se satisfazer, para se saciar. A fome é a carência confessada de meu corpo por um *objeto* existente (*seienden*) fora dele, indispensável à sua integração e exteriorização essencial. O sol é o *objeto* da planta, um objeto para ela imprescindível, confirmador de sua vida, assim como a planta é objeto do sol, enquanto *exteriorização* da força evocadora de vida do sol, da força essencial *objetiva* do sol.” MARX, K., *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, p. 127.

⁶⁸ Schiller afirma que: “A formação da sensibilidade é, portanto, a necessidade mais premente da época, não apenas porque ela vem a ser um meio de tornar o conhecimento melhorado eficaz para a vida, mas também porque desperta para própria melhora do conhecimento.” SCHILLER, F., *Educação Estética do Homem*, p. 51.

⁶⁹ Lukács chama atenção ao problema da organização: “Evidentemente, o ‘erro’ pode residir na teoria, no estabelecimento do objetivo ou mesmo no conhecimento da situação. Não obstante, apenas uma formulação do problema orientada para questão da organização possibilita criticar efetivamente a teoria do ponto de vista da práxis. Quando a teoria é diretamente justaposta a uma ação sem que fique claro como é concebido seu efeito sobre esta, portanto, sem esclarecer a ligação entre ambas em termos de organização, a própria teoria só pode ser criticada em relação às suas contradições teóricas imanentes.” LUKÁCS, G., *História e Consciência de Classes*, p. 532.

alienação, sendo impressionante a semelhança da seguinte passagem de Marx com a pretensão schilleriana de se educar esteticamente o ser humano:

(...) assim como a música desperta primeiramente o sentido musical do homem, assim como para o ouvido não musical a mais bela música não tem *nenhum* sentido, é nenhum objeto, porque o meu objeto só pode ser a confirmação de uma das minhas forças essenciais, portanto só pode ser para mim da maneira como a minha força essencial é para si como capacidade subjetiva, porque o sentido de um objeto para mim (só tem sentido para um sentido que lhe corresponda) vai precisamente tão longe quanto o *meu* sentido, por causa disso é que os *sentidos* do homem social são sentidos *outros* que não os do não social; é apenas pela riqueza objetivamente desdobrada da essência humana que a riqueza da sensibilidade *humana* subjetiva, que um ouvido musical, um olho para a beleza da forma, em suma as fruições humanas todas se tornam *sentidos* capazes, sentidos que se confirmam como forças essenciais humanas, em parte recém cultivados, em parte recém engendrados. Pois não só os cinco sentidos, mas também os assim chamados sentidos espirituais, os sentidos práticos (vontade, amor etc.), numa palavra o sentido *humano*, a humanidade dos sentidos, vem a ser primeiramente pela existência do *seu* objeto, pela natureza *humanizada*⁷⁰.

Portanto, quando Marx pensava na transformação da sociedade, na superação da ordem capitalista, ou ainda, na abolição do controle heterônomo do trabalho, ele estava pensando igualmente na própria transformação do ser humano, uma vez que este é determinado pela história e a história, por sua vez, é determinada pela produção humana, o que significa dizer que ela é determinada pela atividade de indivíduos socialmente existentes e pela atividade passada de indivíduos que também existiram e produziram em sociedade. Mais uma vez a transformação da sociedade tem de ser simultânea à transformação do ser humano; a educação do ser humano não pode vir antes ou depois de uma transformação da sociedade, pois tem de ser simultânea, na medida em que não há separação entre ser humano e história, por estranha (alienada) e hostil que esta seja. Conseqüentemente, não há possibilidade de se cultivar, na

⁷⁰ MARX, K., *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, p. 110. Adorno também escreve sobre esta temática: "(...) aquilo que caracteriza propriamente a consciência é o pensar em relação à realidade, ao conteúdo – a relação entre as formas e estruturas de pensamento do sujeito e aquilo que este não é. Este sentido mais profundo de consciência ou faculdade de pensar não é apenas o desenvolvimento lógico formal, mas ele corresponde literalmente à capacidade de fazer experiências. Eu diria que pensar é o mesmo que fazer experiências intelectuais. Nesta medida e nos termos que procuramos expor, a educação para a experiência é idêntica à educação para a emancipação." ADORNO, T. W., *Educação e Emancipação*, p. 151.

melhor das hipóteses, uma humanidade estética submetida à lógica selvagem da alienação.

Resta, agora, compreender a alienação sob a luz das categorias desenvolvidas em *O Capital*, ainda que este conceito, bem como toda terminologia idealista, tenha sido abandonada pelo autor. Contudo, este abandono terminológico não se traduz num abandono daquilo que se refere ao conteúdo destes conceitos. Por conseguinte, este trabalho acredita que o conceito de alienação é um dos conceitos centrais da obra de Marx, a sua idéia sintetizadora, como bem observou István Mészáros. Mas, a análise de *O Capital* limitar-se-á a pensar a alienação na perspectiva das categorias desenvolvidas nesta obra, ou seja, este trabalho limitar-se-á aos conceitos que interessam ao seu desenvolvimento.

No livro I volume 1 de *O Capital*, Marx se detém sobre o “como” a força de trabalho pode ser quantificada, isto é, o autor se detém sobre a base de cálculo necessária à quantificação da força de trabalho, pois só assim a força de trabalho pode se tornar mercadoria e, conseqüentemente, possuir um preço, o salário. Segundo ele, esta quantificação encontra sua base de cálculo na categoria de trabalho humano abstrato:

O corpo da mercadoria que serve de equivalente passa sempre por encarnação de trabalho humano abstrato e é sempre o produto de um determinado trabalho útil, concreto. Esse trabalho concreto torna-se, portanto, expressão de trabalho humano abstrato. Considera o casaco, por exemplo, simples corporificação do trabalho humano abstrato, e o trabalho do alfaiate, nele realmente aplicado, apenas a forma em que se realizou o trabalho humano abstrato. Na expressão de valor do linho, a utilidade do trabalho do alfaiate não consiste em que ele faça um casaco, hábitos ou até monges, mas em que produza um corpo que denota valor, massa de trabalho, portanto, que absolutamente não se distingue do trabalho objetivado no valor do linho. Para ser esse espelho de valor, o trabalho do alfaiate tem de refletir, apenas, a propriedade abstrata de ser trabalho humano⁷¹.

Mas por que o conceito é designado como trabalho humano abstrato?

⁷¹ MARX, K., *O Capital Livro 1 tomo 1*, p. 80.

É que, nas eventuais e flutuantes proporções de troca dos produtos desses trabalhos particulares, impõe-se o tempo de trabalho necessário à produção, que é a lei natural reguladora, que não leva em conta pessoas, como a lei da gravidade, por exemplo, quando uma casa desmorona. A determinação da quantidade do valor pelo tempo do trabalho é, por isso, um segredo oculto sob os movimentos visíveis dos valores relativos das mercadorias. Sua descoberta destrói a aparência de casualidade que reveste a determinação das quantidades de valor dos produtos do trabalho, mas não suprime a forma material dessa determinação⁷².

Mas este tempo de trabalho não leva em consideração os trabalhos particulares de cada trabalhador, uma vez que a sua medida é o *homem médio*, ou seja, o quanto de tempo os homens em geral, ou na média, precisam para produzir uma quantidade X de valores de uso. É precisamente esta redução que possibilita a troca de uma mesa por cinco vestidos, tendo em vista que o tempo de trabalho, ou o trabalho humano abstrato, utilizado para a produção de cinco vestidos é igual ao tempo de trabalho para a produção de uma mesa. Assim, o trabalho do costureiro e o do carpinteiro podem ser identificados, quantificados e trocados, mesmo sendo completamente diferentes.

No entanto, o trabalho hoje é assalariado, o que significa dizer que o trabalho é trocado por dinheiro que, na época de Marx, ainda possuía o seu lastro no ouro. Ao se trocar trabalho por dinheiro, ou por um título referente a uma determinada quantidade de ouro, o que na verdade está se trocando é trabalho por outra mercadoria, o ouro, isto porque em sua origem o tempo de trabalho necessário para se extrair, para usar o exemplo de Marx, duas onças de ouro era o mesmo para se produzir um casaco. É importante notar que o ouro e o dinheiro se tornaram um tipo de mercadoria que pode ser trocada por qualquer outra, assumindo, assim, a capacidade de reduzir toda diversidade concreta a sua forma. O trabalho assalariado, por conseguinte, é a força de trabalho tornada mercadoria trocada, ou remunerada, por outra mercadoria, o dinheiro que, por sua vez, é também produzido pelo trabalho.

Cabe observar que a troca de mercadorias e a troca de força de trabalho por dinheiro são elas mesmas relações sociais, uma vez que o comércio e o trabalho assalariado são relações entre diferentes produtores de valor de troca e compradores

⁷² Ibid., p. 97.

destes valores. Este conjunto de relações produtivas pressupõe, então, uma sociedade que se estrutura e se organiza econômica e politicamente para possibilitar estas relações, visto que o valor das mercadorias só pode ser expresso pela totalidade das relações sociais. Tal fato ocorre, porque o valor de qualquer mercadoria só adquire expressão geral se todas as outras mercadorias exprimem seu valor através do mesmo equivalente, o dinheiro.

A mercadoria e especialmente o dinheiro, portanto, ocultam, sob a forma da igualdade dos produtos do trabalho e da própria igualdade dos trabalhos particulares, a medida do trabalho humano, o tempo de trabalho e o trabalho humano abstrato; e, por fim, sob a forma da relação entre os produtos do trabalho, as relações entre produtores, nas quais se afirma o caráter social do trabalho. Marx chamou este ocultamento, conforme já foi visto, de fetiche da mercadoria. A mercadoria, deste modo, oculta não apenas o trabalho necessário à produção de valores de uso, mas também as relações sociais necessárias a sua própria existência, o que faz, no fim de todo este processo, com que a própria história surja como um produto da relação entre coisas e não como resultado da ação humana. Em suma, a história é fetichizada e, conseqüentemente, conforme também já foi visto, é tarefa do materialismo histórico a sua desfetichização, ou seja, o descobrimento da base social e histórica, compreendida na totalidade do conjunto de suas relações sociais, das instituições que lhes são decorrentes e igualmente reprodutoras, das ideologias enquanto visões de mundo falseadoras ou não, das classes que se constituem como origem destas ideologias e, por fim, da compreensão do nível de consciência possível de classe.

Esta quantificação da força de trabalho através das categorias de tempo de trabalho e de trabalho humano abstrato se constitui também como a base de cálculo para uma produção sempre mais rápida, mais intensa e, por isso, mais desumana, uma vez que não está sob premissas humanas, mas sim rentistas. O objetivo desta intensificação na velocidade da produção reside na necessidade de o capital aumentar a taxa de extração de mais-valia, o que pode ser obtido de duas maneiras. A primeira, a mais-valia absoluta, se dá pelo aumento do valor total produzido por cada trabalhador sem, contudo, modificar o montante de trabalho necessário, ou seja, aquele trabalho necessário à produção de uma quantidade X de valores de uso, ou

seja, sem aumento do trabalho abstrato. A mais-valia absoluta é possível, sobretudo, graças ao aumento da jornada de trabalho. Esta forma de extração de mais-valia sofreu e sofre intensa resistência não só por parte do proletariado, mas também, em alguns casos, de alguns capitalistas individuais. Quando este limite é ativado, resta ao capital a segunda maneira de extração de mais-valia, ou seja, a mais-valia relativa que, para aumentar o valor total da produção, mantém a jornada de trabalho, diminuindo o tempo de trabalho necessário e, com isso, o valor da força de trabalho. A mais-valia relativa pode ser obtida de duas formas: reduzindo a quantidade de valores de uso consumidos pelo trabalhador, o que também ocorre na mais-valia absoluta, gerando, com isso, grande resistência por parte do proletariado; ou reduzindo a quantidade de tempo necessário à produção de valores. Esta segunda forma de mais-valia relativa é a que caracteriza o capitalismo mais dinâmico, uma vez que consiste na incessante introdução de novas tecnologias na produção e, conforme será visto, na constante inovação das técnicas de gestão e extração de trabalho ou de mais-valia. É importante observar que a mais-valia relativa não decorre de um processo consciente dos capitalistas individuais, mas da lógica inerente a que estão submetidos os próprios capitalistas individuais: a luta constante pela sobrevivência no interior da concorrência. Assim, aqueles que não se adaptam às novas necessidades oriundas da lógica capitalista acabam perecendo, enquanto que aqueles que se adaptam permanecem e, assim, disseminam a forma pela qual obteve a sua sobrevivência econômica.

Portanto, o trabalhador desprovido dos meios de produção e, por este motivo, tendo de produzir um produto estranho à sua personalidade, caso contrário não pode obter o dinheiro necessário à manutenção de sua existência, é o mesmo trabalhador que ainda tem a sua força de trabalho quantificada pela medida do trabalho humano abstrato, ou seja, aquele tempo necessário ao homem médio para a produção de uma quantidade X de valores de uso. A alienação, por conseguinte, decorre não apenas do fato de ser o trabalhador obrigado a vender a sua força de trabalho e, com isso, a trabalhar numa atividade estranha e hostil, mas também pelo simples fato de ter a sua força de trabalho quantificada quando reduzida a uma média que não passa de uma abstração, abstração esta, é importante frisar, tornada real pela

dinâmica do controle heterônomo da produção que caracteriza o capital. Esta quantificação se torna ainda mais trágica quando determinada pela necessidade incessante de aumento do ritmo da produção, o que é obtido, principalmente, pela utilização em larga escala de novas tecnologias introduzidas constantemente no mundo do trabalho. Tal tragédia não reside apenas na degradação do ser humano submetido ao controle heterônomo capitalista, mas também no fato de que o opõe à tecnologia, ou seja, os avanços tecnológicos, ao mesmo tempo, degradam aqueles que têm a sorte de serem explorados e excluem aqueles que se tornaram supérfluos à produção e à exploração. Talvez seja possível pensar que o ódio que resulta desta lógica perversa seja aquele que caracteriza a barbárie tal como definida por Adorno:

Entendo por barbárie algo muito simples, ou seja, que, estando a civilização no mais alto desenvolvimento tecnológico, as pessoas se encontrem atrasadas de um modo peculiarmente disforme em relação à própria civilização – não apenas por não terem em sua arrasadora maioria experimentado a formação nos termos correspondentes ao conceito de civilização, mas também por se encontrarem tomadas por uma agressividade primitiva, um ódio primitivo ou, na terminologia culta, um impulso de destruição, que contribui para aumentar ainda mais o perigo de que toda esta civilização venha a explodir, aliás uma tendência imanente que a caracteriza⁷³.

No próximo capítulo serão abordados os dois principais modos de acumulação que caracterizaram o século XX - o modo de acumulação rígido, o fordista, e o modo de acumulação flexível, o toyotista - bem como os temas que lhes são correlatos, tais como o compromisso fordista, a perspectiva do proletariado (se ainda faz sentido ou não se falar nela) e a desregulamentação dos direitos do trabalho. Mas, o objetivo deste capítulo consiste, antes de tudo, em compreender a alienação contemporânea do trabalhador. Portanto, a questão que subjaz a todo o próximo capítulo é, sobretudo, a da passagem de uma alienação rígida para uma alienação flexível no que se refere às transformações no mundo do trabalho, o que é condição de possibilidade para se pensar nos elementos que constituem aquilo que poderia ser uma teoria contemporânea da alienação.

⁷³ ADORNO, T. W., *Educação e Emancipação*, p. 155.