



Sergio Lessa é membro do Coletivo Veredas e estudioso da obra de Lukács.

Desde a Ditadura Militar, predomina na esquerda uma concepção reformista que busca aliar reforma e revolução. A ampliação de direitos daria origem a uma espécie de Estado de Bem-estar que, por sua vez, seria também a passagem a um país mais justo e mais igualitário. Foi neste mesmo espírito que se redigiu o Projeto Ético-político do Serviço Social.

A passagem do PT pelo poder foi ao mesmo tempo a realização e a derrota deste projeto. Realização, porque o reformismo petista é o reformismo máximo possível em nosso país. Derrota, porque resultou em uma ainda maior desigualdade, na domesticação do movimento popular e sindical e, ainda, na volta ao poder da extrema direita.

O impacto sobre o Serviço Social foi, como seria devido, enorme e a profissão passa por uma intensa transformação interna.

O livro trata da falência dos fundamentos reformistas da esquerda e de seus impactos sobre o Serviço Social.

As obras do Coletivo Veredas podem ser adquiridas pelo preço de custo, acrescido do frete, em nosso site. Não aceite comprar as nossas publicações com aqueles que querem obter lucro.

vendas no site:
www.coletivoveredas.com

ISBN: 978-65-88704-07-3

A CRISE DA ESQUERDA E DO PROJETO ÉTICO-POLÍTICO DO SERVIÇO SOCIAL

Sergio Lessa



Sergio Lessa - A crise da esquerda e do Projeto Ético-político do Serviço Social



MANIFESTO DE LANÇAMENTO

Atravessamos tempos difíceis! A tendência da crise estrutural vivenciada pelo capital é de agravamento. Consequentemente o que presenciaremos nos próximos anos será um aprofundamento das desumanidades próprias desta ordem social.

A reprodução da sociedade capitalista só é possível, hoje, na medida que extermina milhões de vidas humanas, por fome ou em guerras sem sentido. Além disso, o capital, em crise, encontra meios de expulsar um número enorme de trabalhadores de seus locais de origem afastando-os de seus meios de trabalho e subsistência promovendo, desta maneira, uma das maiores tragédias humanas de nossos tempos. Tudo isso para que estes trabalhadores sirvam como mão de obra barata nos países centrais a fim de garantir os lucros e a manutenção do capitalismo.

Diante desta realidade os trabalhadores começam a se movimentar em várias partes do mundo. Podemos mesmo afirmar que estamos nos aproximando de um período histórico de acirramento e aprofundamento da luta de classes.

Um dos aspectos mais importantes desta luta é o combate ideológico. E é para contribuir neste combate (colocando-se na trincheira ao lado dos trabalhadores) que nasce o Coletivo Veredas.

SERGIO LESSA

**A CRISE DA ESQUERDA E DO PROJETO
ÉTICO-POLÍTICO DO SERVIÇO SOCIAL**





Diagramação: Thayná Omena

Revisão: Sidney Wanderley

Capa: Laura de Bona

Catálogo na Fonte

Departamento de Tratamento Técnico Coletivo Veredas
Bibliotecária responsável: Fernanda Lins de Lima – CRB – 4/1717

L638c Lessa, Sergio.

A crise da esquerda e do projeto ético-político do Serviço Social / Sergio Lessa. – Maceió : Coletivo Veredas, 2020.

236 p.

Bibliografia: p. 227-232

ISBN: 978-65-88704-07-3

1. Serviço Social. 2. Política. 3. Marxismo. 4. Ética. 5. Crise da esquerda. I. Título.

CDU: 364.46+ 172

Este trabalho está licenciado sob uma Licença Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional. Para ver uma cópia desta licença, visite <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>. Esta licença permite cópia (total ou parcial), distribuição, e ainda, que outros remixem, adaptem, e criem a partir deste trabalho, desde que atribuam o devido crédito ao autor(a) pela criação original.

SERGIO LESSA

**A CRISE DA ESQUERDA E DO PROJETO
ÉTICO-POLÍTICO DO SERVIÇO SOCIAL**

1ª Edição
Coletivo Veredas
Maceió 2020

Sumário

Prefácio.....	7
Parte I.....	13
Capítulo I – Ética e política.....	13
Aristóteles e a Ética.....	16
Hegel, o Estado e a ética.....	18
Contradição e harmonia: a ética.....	22
Essência e história.....	27
Agostinho e Tomás.....	29
Iluminismo e essência a-histórica dos seres humanos.....	34
A solução hegeliana.....	40
Marx: essência, continuidade e fenômeno.....	43
Capítulo II – O bem comum em tempos capitalistas.....	57
As novas condições objetivas da reprodução social.....	58
A reprodução do capital.....	59
Os dois modos de enfrentar a superprodução.....	62
O modo comunista de produção.....	66
O bem comum: a ética no capitalismo.....	67
Bem comum e emancipação humana.....	77
Gênero, alienação e mercadoria em <i>O Capital</i>	87
O gênero em Marx e a ética.....	96
Capítulo III – Ética e propriedade privada: o antagonismo dos nossos dias.....	105
Uma passagem da Ontologia de Lukács.....	110
História do complexo da ética.....	114
Parte II.....	119
Capítulo IV – Brasil: uma classe operária peculiar.....	119
O capital monopolista e o imperialismo.....	122

Capítulo V – Brasil: o século 20.....	131
Capítulo VI – Getúlio Vargas: o novo Brasil não tão novo.....	135
Crise estrutural e “desenvolvimentismo” petista.....	141
Capítulo VII – A aliança da “nossa” aristocracia operária com o capital.....	145
As consequências para a classe operária.....	147
Uma democracia “moderna”.....	150
Parte III.....	163
Capítulo VIII – Movimento de Reconceituação e democratização do país.....	163
A concepção revolucionária democrática.....	165
Debray e Guevara.....	168
O equívoco do projeto revolucionário democrático.....	177
A verdadeira face da democracia.....	180
Reprodução do capital e classes sociais.....	188
Por uma plataforma revolucionária comunista, antidemocrática...192	
Capítulo IX – O Projeto Ético-Político do Serviço Social.....	199
A nova configuração das classes.....	201
1993: por “uma sociedade sem classes”.....	207
Os impasses do Projeto Ético-Político do Serviço Social.....	210
“E agora, José?” Nunca o poema de Drummond foi tão atual!....	216
De volta ao Código de 1993.....	220
Bibliografia.....	227

Prefácio

Investigar os impasses e perspectivas do Projeto Ético-Político do Serviço Social, umbilicalmente ligada à crise da esquerda reformista, é uma tarefa urgente. A dissolução histórica da socialidade burguesa se acelera e a busca de uma alternativa ao capital torna-se urgente. Em correspondência a esta urgência, devido ao acirramento das contradições sociais, na esfera ideológica são contrapostas cada vez mais intensamente as posições condizentes com a manutenção da ordem burguesa (o que, em um plano mais diretamente político, em o *18 Brumário*, Marx denominou de Partido da Ordem) e as posições revolucionárias, radicalmente contrárias ao capital. Os campos ideológicos vão se tornando mais nítidos e as contradições entre eles vão se explicitando.

Nesse processo, como sempre na história, as ambiguidades teóricas e ideológicas tendem a serem “resolvidas” ou “encaminhadas” por tomadas de posição no interior do Partido da Ordem. Em consonância, o caráter burguês e contrarrevolucionário do reformismo vai se tornando cada vez mais evidente, tanto porque apenas conduz as potências revolucionárias de derrota a derrota, quanto porque, para justificar a si próprio, tem de fazer da necessidade virtude. Fazer da necessidade uma virtude é o caminho mais rápido para se amoldar ao *Zeitgeist*; *Zeitgeist* que, nas palavras de Irwen Howe

é a “mais traiçoeira das ilusões” (Howe, 1993). Passa-se a produzir uma teoria justificadora de si mesma que é antes propaganda do que ciência ou filosofia. A autocrítica tão necessária ao pensamento revolucionário se torna impossível.

Foi a esta armadilha que nos conduziram as concepções ideológicas e as posições políticas que predominavam no Serviço Social em 1993 e continuam a predominar ainda hoje. Elas se expressaram na redação e posterior interpretação do que seria o Projeto Ético-Político do Serviço Social. Também por isso a discussão de seus impasses ganha importância.

Descrever a evolução ideológica e política do Serviço Social não é tarefa das mais árduas: a trajetória da profissão é clara e o conservadorismo de todos os matizes não deixa de crescer. Como previsto por José Paulo ainda no final do século passado,

no curto prazo (digamos, nos próximos quatro ou cinco anos), o debate mais determinante do campo do Serviço Social será (...) *a seguinte questão: manter, aprofundar e consolidar a atual direção estratégica ou contê-la, modificá-la e revertê-la.* (...) este debate não será conduzido como uma polêmica ideo-política (...) [contudo, certamente] terá um conteúdo nitidamente ideo-político (...) embutido na polêmica teórico-epistemológica e operativa.” (Netto, 1996:117-9)

pela mão da esquerda o conservadorismo tem entrado na profissão pelo hipostasiamento das questões “técnico-operativas” em detrimento do peso e da importância das questões teóricas e ideológicas. O “como” do dia a dia da profissão tende a predominar crescentemente sobre “o porquê” do fazer profissional.

Hoje, não passa de pura constatação ontológica, pura constatação da realidade, que a prática da enorme maioria dos profissionais do Serviço Social não vai além da aplicação direta e mecânica de políticas, baixadas de cima para baixo, pelas diversas instâncias estatais ou empresas privadas. Nossa organização local e nacional, que declarou no Congresso da Virada nosso propósito de servir à luta política e ideológica contra o capital, é cada vez mais uma organização centrada em questões operativas e corporativas a serviço do capital. Por esta via, nosso Projeto Ético-Político, que postula a luta contra a sociedade de classes e a superação da exploração do ser humano pelo ser humano, hoje tem de se expressar em uma prática profissional cotidiana em que esta luta não tem lugar.

Correspondentemente, a organização local e nacional do Serviço Social mudou seu caráter. No Congresso da Virada de 1979, tratava-se de uma “virada” contra o tecnocratismo, em favor de uma

tomada de posição a favor dos trabalhadores e contra o capital. Esta virada não seria possível sem a participação da maior quantidade de assistentes sociais possível, e a organização de então refletia essa necessidade. Hoje, opera-se uma “virada” oposta. Para uma prática exterior à luta de classes, cada vez mais integrada e subserviente ao Estado, resta um novo tecnocratismo que constata a existência da miséria, mas não se volta contra os seus fundamentos. Para essa prática tecnocrática, meramente operativa, incapaz de questionar os fundamentos do Estado e da exploração dos trabalhadores e operários, a organização necessária deve deixar de ser política e ideológica para ser corporativa e operativa. Entre o Congresso da Virada, de 1979, e o CBAS de 2019, o percurso do Serviço Social exhibe este desenvolvimento com nitidez.

Nada mais natural, nesta evolução, que as instâncias decisivas da categoria, seus congressos e encontros nacionais, sejam entregues a empresas de turismo. No passado, nossa miséria material enquanto profissão fazia com que os congressos e encontros nacionais fossem acessíveis a todos. Hoje, com nossa profissão integrada ao Estado e tecnocratizada, nossos encontros nacionais foram privatizados, e participar deles custa uma fortuna que pouquíssimos assistentes sociais podem pagar. Uma aristocracia dos assistentes sociais passou a conduzir a profissão. Os dirigentes do passado, nossos representantes, converteram-se em aristocratas que falam em nome da categoria, mas a excluem dos encontros e congressos nacionais.

Chegamos, assim, ao nosso presente: uma profissão que foi fortemente crítica do capital e do neoliberalismo se amoldou ao neoliberalismo em sua última versão, tida por “progressista” ou “desenvolvimentista”, principalmente sob os governos do PT. Uma profissão cujo projeto político requeria a organização e a mobilização de toda a categoria deu origem a uma aristocracia que se distancia crescentemente do conjunto do corpo dos profissionais. O tecnicismo tende a ganhar um peso crescente na vida profissional.

A análise crítica dos impasses do Projeto Ético-Político do Serviço Social, contudo, não pode ser compreendida apenas e tão somente na esfera da profissão ou no plano teórico. Esta evolução da profissão está intimamente articulada e pertence, como parte ao todo, à crise mais geral da esquerda no país (compreendendo aqui por esquerda todas aquelas posições que se pretendem de esquerda). Esta crise da esquerda tem, por sua vez, suas bases na evolução do país, no desenvolvimento de suas classes sociais. Ocupa lugar de grande destaque o surgimento e o desenvolvimento de uma aristocracia operária que, predominantemente através do PT e da CUT,

chegou ao poder em etapas que se completaram com a eleição de Lula em 2002, em aliança com o capital. Não menos importante foi o desenvolvimento de uma burguesia “moderna” e “democrática” que compreende as potencialidades de uma aliança com esta aristocracia e tira dela todas as vantagens de que é capaz.

Se não compreendermos as linhas mais gerais desta evolução, se não delinear-mos, ao menos em seu contorno mais bruto, as suas conseqüências ideológicas, não é possível esclarecer por que as posições politicistas e eleitoreiras tornaram-se predominantes na esquerda. Por sua vez, apenas no interior desse quadro mais geral torna-se compreensível tanto o porquê de o Projeto Ético-Político do Serviço Social ter as suas características mais marcantes, quanto as razões de seus maiores méritos serem o fundamento de seus maiores impasses. Uma esquerda que se torna crescentemente liberal é o berço em que nasce e se desenvolve a proposta, não menos liberal, de articulação da política com a ética, que é um dos fundamentos do Projeto Ético-Político do Serviço Social.

Essas são as teses centrais deste texto que submetemos ao debate. Tentamos expô-las em etapas. A primeira é um rápido esboço da evolução do complexo da ética e sua relação com a política. Argumentamos como a evolução da humanidade gera necessidades e possibilidades que evoluem ao longo do tempo; que esta evolução fornece um conteúdo novo tanto ao complexo da ética quanto ao da política. Tal evolução termina por articular, na sociedade capitalista avançada, os complexos da ética e da política em um inexorável antagonismo.

A segunda etapa é composta por um esboço não menos rápido da evolução do Brasil desde a Ditadura. O foco é o desenvolvimento econômico que dá origem à aristocracia operária e, correspondentemente, a uma burguesia interna, fortemente internacionalizada. Se não nos equivocamos, aqui está a base fundamental para a fase petista do neoliberalismo no Brasil. Ainda que não mencionemos, são evidentes nossas diferenças e não menores as dívidas com os importantes estudos, sobre a fase mais recente de nossa história, de Armando Boito e Alfredo Saad.

A terceira etapa é a discussão dos impasses e das contradições do Projeto Ético-Político do Serviço Social. Ainda que dirigida direta e imediatamente a este Projeto, a sua discussão não pode ser desencilhada nem da crítica à concepção liberal de política e de ética nele presente, nem da evolução das forças políticas hoje predominantes no campo que se autodenomina de esquerda.

Não queremos terminar este prefácio sem algumas palavras acerca da forma do texto. Ele é a justaposição de notas e apontamen-

tos sobre a crise atual do Serviço Social realizados ao longo de mais de uma década. Parte destas notas serviu de base para artigos e para capítulos de livros e já foi, em forma modificada, publicada. Tais notas faziam parte de um projeto mais geral de análise da profissão do assistente social que foi sendo realizado por etapas. Iniciou-se com a investigação sobre a relação entre política e ética na *Ontologia* de Lukács, que resultou em alguns artigos, na “Apresentação” (2014) às *Notas sobre a ética* de G. Lukács e no pequeno livro *Lukács, ética e política* (2016). Teve prosseguimento com o livro *Capital e Estado de Bem-Estar, o caráter de classe das políticas públicas* (2013), e deveria terminar com uma elaboração final das notas e apontamentos que agora publicamos.

Deveria, porque dificilmente esta elaboração será possível em um futuro previsível. As tarefas e encargos decorrentes da tradução da *Ontologia* de Lukács pelo Coletivo Veredas, um projeto que se desenvolverá por mais 13 anos e resultará na publicação de três novas versões, com melhorias, correções e com os desenvolvimentos na tradução que se fizerem necessários, inviabilizam as pesquisas e têm consumido as energias necessárias para promover as alterações de forma que dariam um caráter acabado a este estudo. Suas debilidades de conteúdo e de forma são, desde já, reconhecidas. Um tratamento acabado da produção de Lucia Barroco, do material de apoio de vários cursos de ética promovidos pelo Serviço Social, dos textos mais significativos publicados nas principais revistas do país por assistentes sociais etc. daria a este livro uma densidade e uma concretude superiores. Também uma discussão de vários textos que tratam do Brasil contemporâneo, tanto em uma vertente mais simpática ao projeto petista, quanto contrária, seria relevante.

Por fim, o texto apenas teria a ganhar com uma análise mais detalhada, com uma exposição mais clara, das contradições entre a concepção reformista de revolução e a proposição marxiana de uma sociedade comunista. Igualmente seriam necessárias tanto a exploração mais circunstanciada quanto uma exposição mais clara das contradições trazidas pela inserção no código de ética profissional de uma proposição ideológica revolucionária mais apropriada a um manifesto político. Apesar dessas e de outras carências, esperamos que estas notas e apontamentos reunidos possam trazer elementos e contribuições à discussão não apenas dos rumos contemporâneos do Serviço Social, mas também da esquerda revolucionária, não reformista, em nosso país. Foi esta esperança, somada à impossibilidade de dar forma acabada ao texto, que nos convenceu a publicá-lo tal como se encontra.

Por fim, a assinalar nossa gratidão a Fernanda Beltrão, pelas suas críticas e sugestões sempre pertinentes.

20 de janeiro de 2020

Parte I

Capítulo I – Ética e política

A Grécia clássica foi o momento da história da humanidade em que o desenvolvimento das forças produtivas promoveu um “afastamento das barreiras naturais” (Lukács, 2018: 172, 263-4, 2018a: 8, 110, 123, 148¹) de tal ordem que não mais era possível a explicação do humano, dos processos sociais, do destino individual e coletivo, a partir das concepções mágicas ou religiosas.

Na etapa anterior, só era preciso e possível a concepção mágico-religiosa do mundo, já que os eventos da natureza ainda possuíam um impacto tão forte no destino das sociedades que suas histórias eram concebidas como ordenadas pelos Deuses pela mediação dos eventos naturais. Se fossem necessárias chuvas, dever-se-ia fazer uma cerimônia religiosa para comover o deus responsável pela chuva a fim de que esta caísse dos céus. Se alguém ficasse doente, era preciso invocar, por rituais religiosos, os bons espíritos para que expulsassem os daninhos. A forma pela qual os seres humanos concebiam que podiam fazer a história, naqueles tempos primitivos, era pela mediação dos Deuses. Estes seriam, de fato, os verdadeiros artífices do destino humano. E isto, repetimos, correspondia a um momento da história no qual a capacidade humana em transformar

1 Para uma lista mais completa das citações, cf. Lukács, 2018b: 43-4.

a natureza era ainda tão primitiva que, ante as potências naturais, as potências sociais eram ainda tão diminutas que não se poderia conceber o humano como resultado do próprio humano.

O desenvolvimento das forças produtivas promovido pela Revolução Neolítica, pela descoberta da agricultura e da pecuária, pelo surgimento do trabalho excedente dela decorrente – com a possibilidade logo tornada real da passagem à sociedade sedentária e para as sociedades de classe – é a base objetiva para a profunda alteração da concepção de mundo a que assistimos na passagem das sociedades primitivas aos gregos. Tendo por passado a Babilônia, o Egito, a Pérsia e a Fenícia – por futuro imediato, o Império Macedônio, Cartago e Roma –, os gregos que ergueram o Partenon consubstanciaram um salto dos mais significativos na concepção da humanidade acerca de si própria. Pela primeira vez, o desenvolvimento da capacidade em transformar a natureza nos meios de produção e de subsistência fez com que a história humana, o destino coletivo e individual, não mais pudesse ser explicada apenas e tão somente pela ação dos Deuses. Ainda que estivesse muito longe o momento (o século 19) em que a pudessemos finalmente compreender que a história humana é puramente social, isto é, feita pelos seres humanos em função dos próprios seres humanos, entre os gregos já se elevava à consciência, em escala social, de que ao menos uma parte da história era responsabilidade dos seres humanos. Se não toda a história, ao menos uma parte importante dela era decidida pelos que os cidadãos faziam no interior da *polis*. Os deuses criariam as oportunidades que poderiam ser bem ou mal aproveitadas (aqui o humano como sujeito). Por isso, convencer os cidadãos a agir de modo adequado (e já veremos o critério dessa adequação) era algo da maior importância para a sobrevivência da cidade-Estado.

Esta concepção nascia da situação específica da *polis* grega. Sem poder desenvolver grandes plantações e explorar, deste modo, a força de trabalho de milhares de escravos (como na Babilônia e no Egito); sem poder, também, desenvolver um grande império territorial do qual pudesse extorquir fortunas em impostos e saques (como os persas), restou aos gregos a via já aberta originalmente pelos fenícios: o comércio. Esta atividade econômica, contudo, requeria um poderio militar que legitimasse e conferisse autoridade à propriedade privada dos mercadores gregos. Um povo sem poderio militar simplesmente não poderia participar do comércio. Suas mercadorias e escravos, navios e bens seriam saqueados aonde chegassem. Era preciso que a propriedade a ser comercializada tivesse por trás de si um poderio militar.

Sem vastos recursos, aos gregos restava apenas a alternativa de se armarem e serem seus próprios soldados. Um exército composto pela classe dominante implicava vantagens e desvantagens. As últimas, do ponto de vista militar, concentravam-se ao redor do seu pequeno número, da pequena força da quantidade. Os exércitos gregos (e também a frota de Atenas) eram muito menores que os dos seus inimigos diretos. A vantagem é que possuíam um elevado grau de disciplina, organização e coordenação no campo de combate, o que possibilitava a adoção de táticas terrestres e navais muito mais eficazes e mortíferas. Politicamente, como eram soldados que defendiam seus interesses de classe (analogamente a como também lutavam por seus interesses de classe os camponeses nos exércitos napoleônicos, os guerrilheiros vietnamitas ou os insurgentes do Iraque do Afeganistão hoje em dia), eram muito mais eficientes que os soldados de seus oponentes, que defendiam os interesses das classes que os oprimiam.

Um exército composto de soldados disciplinados, que colocavam sua vida no campo de batalha a serviço da vitória coletiva, que subordinavam seu interesse pessoal mais imediato à grandeza da *polis*, era decisivo para a expansão do império grego (Atenas, sobretudo) ou para a manutenção de seu poderio (o caso de Esparta). Tal exército implicava que na cidade as relações sociais, as instituições, deveriam formar cidadãos capazes de tal comportamento: corajosos, leais, fraternos, altruístas etc. Não por acaso, são essas as virtudes que os gregos tanto cantaram como fundamentais para um bom cidadão e uma *polis* próspera (Jaeger, 2013).

A reprodução da riqueza da classe dominante grega, naquelas circunstâncias, exigia em uma dimensão importante: que o individualismo inerente à propriedade privada fosse colocado sob controle. Que as qualidades individuais mais típicas de uma sociedade primitiva – acima de tudo a cooperação – do que de uma sociedade de classe se fizessem presentes de modo socialmente significativo.

Não era apenas na esfera abstrata dos valores que os proprietários privados gregos deveriam ser capazes de uma intensa colaboração. No muito concreto e objetivo campo de batalha, os cidadãos gregos deveriam ser capazes de atos impulsionados pelos valores que expressassem as necessidades e possibilidades de sua classe enquanto coletividade. Foi por encarnar esses valores e esse comportamento objetivo que o altruísmo de Sócrates se converteu em exemplo típico (e elogiado) da grandeza dos gregos. Este o cidadão ideal: sua vida tinha por razão de ser mais profunda o bem comum, o engrandecimento de Atenas. Fora disso, seus interesses pessoais

se apresentam como mesquinhos e inautênticos, como os encarnados em Xantipa, a esposa de Sócrates, no *Fedon*, o diálogo de Platão que narra as últimas horas de Sócrates.

Os gregos encantam tanto o pensamento contemporâneo porque foram, juntamente com a Holanda do século 17, as únicas sociedades de classe que conheceram um limite objetivo ao individualismo. Mudando o que deve ser mudado, em ambas o individualismo inerente à propriedade privada foi contraposto e limitado pela necessidade objetiva, na vida cotidiana, por valores e comportamentos altruístas – éticos! A reprodução da propriedade privada, naquelas circunstâncias peculiares da Grécia clássica e da Holanda da Era de Ouro, dependia da ação coordenada e conjunta, da cooperação, dos indivíduos da classe dominante. O interesse privado coincidia em larga medida com os interesses genéricos. Isto, evidentemente, porque o desenvolvimento da propriedade privada era ainda muito incipiente.

Também foi este desenvolvimento incipiente da propriedade privada que possibilitou que Platão e Aristóteles, na Antiguidade, e Espinosa, na Holanda do século 17, fossem as expressões desse altruísmo. Com o desenvolvimento posterior da propriedade escravista e, após, da propriedade burguesa, nunca mais tal justaposição entre a propriedade privada e o altruísmo na vida cotidiana se tornou possível. Mesmo já nos anos de decadência de Atenas, o desenvolvimento comercial favoreceu o individualismo e atenienses fizeram belos negócios com os macedônios, vendendo a estes os alimentos e suprimentos necessários à invasão da Grécia. Na Holanda, a decadência veio pelas derrotas ante a Inglaterra, país no qual o capitalismo estava se tornando o mais desenvolvido do mundo.

Aristóteles e a ética

Aristóteles parte da definição, tornada clássica, segundo a qual a Ética é o conjunto de valores que devem orientar os atos que promovem o bem comum. Tendo em vista que, nas sociedades escravistas, os escravos eram meios de produção e, portanto, não pertenciam ao gênero humano, por “comum” se entendia a totalidade dos humanos livres – e nada além disso. Mulheres, crianças e escravos, serviçais de todos os matizes, e mesmo estrangeiros, não eram tomados como pertencentes ao “comum”.

O conceito de comunidade, de coletividade – para sermos breves, de universalidade do gênero humano – era, portanto, muitíssimo limitado. Correspondia ao fato de que o particularismo fundado na inexistência de complexos sociais que abrangessem a totalidade

da humanidade era o máximo de desenvolvimento a que se havia atingido até então. Este particularismo – repetimos, fundado pela ausência de relações sociais que articulassem toda a humanidade em uma mesma história – fazia com que o gênero humano, ainda que um fato biológico, não correspondesse à situação cotidiana da humanidade. A existência de um chinês e a história de um maia, a vida de um grego e o destino de um aborígene australiano ainda não se cruzavam – nem sequer no plano ideal. Foi necessário o desenvolvimento do capitalismo e do mercado mundial para que esta situação fosse sendo aos poucos superada objetivamente e, então, também no plano da consciência. Recordemos como, no contexto das Grandes Navegações, pela primeira vez foi questionada a legitimidade da escravização de indígenas e negros africanos com base na questão se seriam ou não de fato humanos – isto é, criaturas de Deus, portadoras de uma alma cristã.

Se da coletividade a que se referia o “comum” do bem comum não fazem parte a não ser os indivíduos masculinos da classe dominante, o “bem” a que se refere o bem comum tem seu fundamento nos interesses materiais da mesma classe. O supremo bem comum deve, neste caso com rigorosa necessidade histórica, incluir tudo o que for preciso para a reprodução da classe dominante, o que obviamente significa – em primeiro lugar e acima de qualquer outra coisa – a reprodução da sua propriedade privada.

E, desde que a propriedade privada não é apenas “um roubo”, mas primordialmente um processo de alienação (no sentido de *Entfremdung*) que converte a potência do trabalho na potência opressiva da classe dominante sobre aqueles que produzem o “conteúdo material da riqueza social” (Marx, 1983:46), a manutenção da exploração do ser humano pelo ser humano fazia parte do “bem comum” aristotélico.

Promover o bem comum para Aristóteles (como para Platão e Sócrates) não apenas não era incompatível, como antes requeria a reprodução das relações alienadas típicas do escravismo: escravizar um ser humano era uma ação ética. Primeiro, porque o escravo não era um humano; segundo, porque a comunidade a que este bem comum se referia apenas poderia existir pela exploração dos escravos. Esta era uma sua necessidade essencial.

Já que a manutenção do escravismo não seria possível sem o Estado escravista – em outras palavras, como sem o Estado os senhores de escravos não poderiam manter sua posição de classe dominante –, fazia parte do bem comum a sua manutenção e reprodução. O Estado comparece, por isso, como mediação e *locus* do agir

ético; como instituição promotora do bem comum. E já que o Estado é o *locus* da política – a forma específica e peculiar de poder que brota da propriedade privada –, exercer o poder político era, também, parte da promoção do bem comum e, portanto, política e ética eram inteiramente compatíveis. De fato, eram complementares.

Eram igualmente atos éticos o altruísmo do sacrifício de sua vida por Sócrates, a bravura, a coragem e o destemor de Leônidas no desfileiro das Termópilas, a tortura de um escravo para se descobrir a verdade em um processo jurídico ou a guerra para se conseguir mais escravos. A construção do Partenon ou a elaboração da filosofia grega em nada se contrapunham em sua beleza e grandiosidade à manutenção da maior parte da sociedade em condições de vida sub-humanas. A exploração do ser humano pelo ser humano era tão ética quanto qualquer outro ato que promovesse o bem comum dos senhores de escravos.

O patriarcalismo de Atenas – ainda mais chocante devido ao papel muito mais digno das mulheres na sociedade espartana –, que implicava uma submissão duríssima das mulheres e sua exclusão quase absoluta da vida social, era igualmente ético. Pois correspondia à forma familiar indispensável para a reprodução da propriedade privada dos seus senhores – correspondia ao bem comum dos senhores de escravos que frequentavam a Acrópole e a Ágora. Em Aristóteles, a ética era não apenas compatível, como complementar à política. Por isso era igualmente ético o patriarcalismo e o Estado, pois sem maiores problemas podiam constituir mediações decisivas na promoção da ética.

Todavia, a um preço muito elevado: a redução da humanidade à classe dirigente ateniense.

A ética aristotélica não poderia, pelas condições históricas de sua gênese, ir além da mera busca do bem comum de um gênero humano ainda restrito e incipiente. Correspondia a um momento histórico no qual a humanidade ainda não se afirmara, objetivamente, como sua máxima universalidade, como ocorre hoje. Corresponde a um momento histórico em que os escravos não tinham objetivamente o papel de humanos naquelas relações de produção; eram apenas instrumentos de trabalho com voz e capacidade de movimento.

Hegel, o Estado e a ética

Se Aristóteles se situa mais próximo do início do grande período histórico no qual se articulavam trabalho excedente e carência – o

que tornava a organização da sociedade em classes a forma mais adequada para o rápido desenvolvimento das forças produtivas –, Hegel se situa no extremo oposto. É deste período o maior e, também, seu último grande pensador. Depois dele teremos Marx e o novo período histórico marcado pela abundância trazida pela Revolução Industrial, período que deixa para trás a necessidade histórica das classes sociais².

Todo o pensamento do Período Moderno se articulou ao redor de uma concepção-chave: a natureza humana seria imutavelmente burguesa. Da natureza viria nossa essência rigorosamente permanente. O desenvolvimento das forças produtivas trazido pela Revolução Industrial evidenciou como, na relação do ser humano com a natureza, cabe ao primeiro o momento predominante da nossa história. A passagem à abundância significa, do ponto de vista histórico mais geral, que a humanidade afastou de tal modo as “barreiras naturais” que agora os eventos da natureza jogam papel secundário, se algum, nos processos históricos. Mesmo a possibilidade do extermínio da humanidade através de um monumental desastre ecológico é um processo determinado pela humanidade, não um processo resultante do desenvolvimento imanente da natureza. Nesse sentido, mesmo uma catástrofe ecológica é um ato social no sentido mais puro e explícito.

Se nossa história não é resultante de uma “natureza humana” não construída pelos humanos, como então os humanos fariam a nossa história?

A resposta de Hegel a essa questão foi genial: a história é um processo humano. Ele é o primeiro a escrever uma história universal. Sua *Fenomenologia do Espírito* é a primeira tentativa de sistematizar em processo toda a evolução da humanidade. Um processo, todavia, que seria o desenvolvimento do conhecimento que teria no *Geist* seu portador, o desenvolvimento do conhecimento da humanidade de si própria, o desenvolvimento da consciência do Espírito. O *Geist*, enquanto tal, não se altera; sua essência e substância permanecem as mesmas. O que se altera é o seu grau de consciência, o grau de consciência que a humanidade tem de si própria. A história, portanto, não é um processo de transformação essencial do *Geist*, mas o processo da sua passagem do estágio em que é, mas não tem consciência do seu ser (o seu ser-em-si), à plena consciência do que é (ao seu ser-para-si).

2 Cf. sobre isso, Lessa, 2005b; também Tonet e Lessa 2008, com várias citações de Marx, Engels, Lukács e Mészáros.

Como este é um processo de evolução dos estágios da consciência do *Geist* – como o que se altera no processo é o grau de conhecimento que o *Geist* possui de si próprio –, é um processo no qual coincide o desenvolvimento do conhecimento (o processo gnosiológico) e o desenvolvimento da humanidade (o processo ontológico). É próprio e característico do pensamento hegeliano esta fusão, o constante traspasar do plano gnosiológico ao ontológico, introduzindo na sua concepção de história o encadeamento rigorosamente lógico que pode ser deduzido da passagem das categorias gnosiológicas mais simples às mais complexas. Por esta via, o grande pensador alemão desenvolve a primeira concepção da história como um processo (aqui sua grande descoberta), todavia um processo que segue uma rigorosa necessidade que o conduz, de modo lógico e rigoroso, do seu início ao seu final. Daí o caráter teleológico de sua concepção de história – o seu principal limite³.

Como consequência, a gênese da história, da humanidade, é concebida por Hegel de modo fundamentalmente logicista. Recordemos que no início do século 19 o que conhecíamos da história do universo era muito pouco. Desconhecia-se que o planeta tinha uma história, bem como a evolução da vida. Que os humanos tivessem uma pré-história era algo inimaginável. Postular a história como processo trazia, portanto, uma enormidade de problemas. Contudo, essas dificuldades eram contrabalançadas pela necessidade ideológica, com profundas raízes sociais, de se demonstrar que, com a chegada da burguesia ao poder, as contradições que haviam movido a história até então seriam substituídas pela harmonia e pela complementaridade entre as distintas partes que compõem a sociedade. Para que a Revolução Francesa fosse o “fim da história”, fazia-se imperativa uma gênese em que já estivesse predeterminado o fim. O caráter teleológico da história se impõe a Hegel, não apenas porque a ciência não havia ainda explicitado o caráter histórico da totalidade do universo, mas fundamentalmente porque era necessário para a justificativa ideológica da ordem burguesa que estava se implantado⁴.

Se o final da história é a consciência absoluta, o Espírito elevado à sua máxima consciência, logicamente o seu início tem de ser

3 Dois textos de G. Lukács são da maior importância. *O Jovem Hegel* (2019) e o capítulo “Hegel”, em *Para uma ontologia do ser social* (Lukács, 2018).

4 Que não foi a carência do desenvolvimento científico a causa da concepção teleológica da história em Hegel pode ser percebido tanto no fato de que Marx afirmaria a historicidade universal antes de a ciência evidenciar este fato, quanto no fato de ainda hoje as concepções teleológico-religiosas continuarem dominantes em vastas áreas das ciências sociais.

a inconsciência absoluta. Contudo, como da inconsciência absoluta não pode surgir a contradição sujeito/objeto, imprescindível para todo processo gnosiológico, a inconsciência absoluta deve ser relativizada até se converter em consciência de algo. Para tanto, Hegel opera a famosa operação lógica de converter o nada, de inexistente, de absoluta negação do ser (de negação ontológica, negação do ser, não-ser) – em o “não-ser do ser outro” – ou seja, aquilo que há de diferente no “outro”⁵. Reduzir a negação ontológica à diferença lógica traz profundas implicações no construto hegeliano. Uma delas, que nos interessa muito diretamente, é o fato de que o desenvolvimento lógico-gnosiológico da história requer a passagem puramente lógica de um conceito conhecido a outro, superior, mais desenvolvido. Desse modo, com um rigor lógico impecável, Hegel pode demonstrar como, quando o *Geist* pergunta por si próprio, converte-se em seu próprio objeto e funda um processo de conhecimento que o vai conduzir, passando pela Grécia, pelo Período Medieval e pelo Período Moderno (*Bildung*), à Revolução Francesa e à ordem napoleônica: do seu em-si ao seu para-si.

Para Hegel, ao chegarmos ao século 19, as condições estavam dadas para que a humanidade, finalmente, alcançasse a plena consciência do seu ser. Não seria a natureza o demiurgo da nossa história, mas sim a própria humanidade que, através do processo por ele descrito, conquistou a consciência absoluta do que de fato é. Agora, a humanidade sabe que aquilo que era seu objeto de conhecimento, aquilo que procurava conhecer, não passava da própria humanidade que perguntava pelo seu próprio e ainda desconhecido ser. Uma vez conhecida a essência da humanidade pela própria humanidade, a contradição sujeito que quer conhecer/objeto desconhecido é substituída pela absoluta identidade entre a consciência da humanidade e seu ser. A humanidade, com a Revolução Francesa, descobre o que é – e sua existência passa a ser portadora da qualidade advinda da absoluta consciência de seu ser. A contradição fundante e movente da história até a Revolução Francesa, a contradição sujeito/objeto, é agora substituída pela identidade sujeito-objeto. Razão e presente, consciência e mundo objetivo, agora, articulam-se numa identidade absoluta que substitui a contradição do passado. A história, sem a contradição que a impulsionou, finda seu movimento. A contradição entre os opostos foi superada pela complementaridade entre os diferentes.

Como o maior herdeiro da tradição liberal clássica, do Iluminismo e um profundo conhecedor da economia política, Hegel ti-

5 Cf. Lessa, 1989.

nha plena consciência de que a sociedade burguesa era inerentemente contraditória. Os indivíduos burgueses, por sua essência, são egoístas, mesquinhos, concorrenciais, proprietários privados – burgueses, enfim. E a totalidade da sociedade, também sabia Hegel, não pode nem ser deduzida a partir da, nem reduzida à essência dos indivíduos burgueses enquanto tais. Faz parte de suas descobertas mais geniais a de que a totalidade é mais do que a soma das partes e que, portanto, na totalidade há tendências de desenvolvimento não apenas distintas, mas também qualitativamente diferentes das que se encontram atuantes na singularidade de cada indivíduo. A concepção cartesiana e dos pensadores liberais clássicos (a essência do indivíduo determinaria diretamente a essência da totalidade social) foi definitivamente superada por Hegel: a totalidade é mais do que a soma das partes, é sua síntese dialética em processos e tendências históricas que não podem nem ser deduzidas, nem reduzidas, aos indivíduos singulares.

Disto, como veremos logo abaixo, decorre a relação ética/propriedade privada, para Hegel.

Contradição e harmonia: a ética

Um ponto de partida possível para o esclarecimento deste aspecto do pensamento de Hegel é a “mão invisível” de Adam Smith. Por essa misteriosa entidade, cuja existência Smith constatou, mas não explicou, o egoísmo de cada proprietário privado, sua ganância, ao promover os negócios e desenvolver as atividades econômicas criaria empregos, abriria possibilidades de novos empreendimentos, estimularia a economia etc., difundindo a riqueza pelo corpo social. Do egoísmo individual, portanto, resultaria a prosperidade e a felicidade coletivas. O egoísmo e a ganância do indivíduo singular, seu espírito concorrencial e seu individualismo conduziriam – pela ação da “mão invisível” – à prosperidade de todos. A felicidade coletiva seria promovida pelo egoísmo e pela ganância de cada um de nós. Por isso o caráter mesquinho e medíocre do negociante burguês era apresentado como a raiz da bem-aventurança de todos.

Hegel foi quem encontrou a explicação para a “mão invisível”: sendo a totalidade mais do que a soma de suas partes, sendo a totalidade a síntese dos singulares em universalidade, esta contaria com uma qualidade que os singulares em si mesmo não possuiriam. Entre universalidade e singularidade se desdobraria um movimento dialético pelo qual não há singularidade que não seja a de uma universalidade, nem universalidade que não seja a síntese de suas singularidades – mantendo-se sempre a diferença qualitativa entre elas.

Esta descoberta ontológica possibilitou a Hegel generalizar a toda a história humana a “mão invisível” que Smith identificara no mercado. A “astúcia da Razão” seria esta capacidade de o movimento da universalidade humana, do *Geist*, consubstanciar algo distinto – mesmo oposto – aos singulares enquanto tais. Hegel tinha conhecimento de que o ser humano burguês, em sua singularidade, não passava de uma individualidade mesquinha, concorrencial, gananciosa, individualista ao extremo. Não há – e Hegel disso sabia – individualismo mais forte e extremado na história da humanidade que o individualismo burguês.

O fato de a humanidade ser composta de singularidades tão individualistas impunha que a concorrência seria a única relação com potência para ser universal: o mercado sintetizaria em totalidade as relações entre os indivíduos singulares, num contínuo movimento de ganhos e perdas, de produção e venda, de trocas e de concorrências. Contudo, o mercado apenas poderia funcionar se a concorrência não se degenerasse em guerra civil – e, por outro lado, se as condições para a concorrência fossem mantidas. Em outras palavras, para que o caráter egoísta e ganancioso dos singulares pudesse se explicitar plenamente – para que a essência dos indivíduos não tivesse sua plena realização obstaculizada – seria preciso uma organização da totalidade social que garantisse a livre concorrência, o que significava o fim do Estado absolutista e das práticas mercantilistas.

A singularidade do indivíduo burguês requeria uma totalidade que lhe correspondesse: a sociedade burguesa e um Estado burguês. Hegel, aqui, é absolutamente preciso. Ao ser humano burguês – isto é, o indivíduo singular resultante da evolução do *Geist* do seu em-si ao para-si – corresponde com rigorosa necessidade dialética uma sociedade burguesa e um Estado burguês. A sociedade burguesa é aquela que articula seus indivíduos singulares pela mediação do mercado, da concorrência. O Estado burguês é a organização política que corresponde tanto à singularidade do proprietário privado burguês quanto à totalidade social que tem no mercado sua relação mais universal. O Espírito Absoluto se consubstanciaria, desta forma, no Estado, na sociedade e nos indivíduos burgueses.

Como a universalidade, síntese de suas singularidades, possui necessidades e possibilidades que não se encontram presentes em cada uma e em toda singularidade, sua existência não pode ser deixada a cargo da singularidade. A propriedade privada de cada indivíduo pode ser deixada a cargo de cada singularidade devido ao caráter concorrencial, mesquinho, de proprietário privado – enfim – do ser

humano burguês. Todavia, os interesses e necessidades coletivas, presentes na esfera universal, não podem ser deixados por conta da ação livre de cada indivíduo – novamente, porque a totalidade possui uma qualidade que, embora fruto da síntese de seus singulares, é distinta de cada singularidade. Para atender ao coletivo, ao universal, é preciso uma instituição que expresse as necessidades e interesses universais e os torne socialmente visíveis a todos.

Essa instituição é o Estado.

O Estado também é, para Hegel, o contraponto dialético do egoísmo e da ganância individuais. É portador das necessidades coletivas, universais, sem as quais nem o mercado, nem a sociedade burguesa, nem a essência de proprietário privado de cada indivíduo poderiam se desenvolver plenamente. Não o Estado absolutista – que ao regulamentar as atividades econômicas, gerar monopólios estatais, criar privilégios, etc. impedia que o mercado regulasse a vida cotidiana e a vida econômica –, mas o Estado burguês, aquele que promove o atendimento às necessidades coletivas que vão surgindo do desenvolvimento da propriedade privada burguesa.

Para que o Estado possa cumprir esse papel, deve ser ocupado por representantes e serviços (a expressão não é de Hegel) dos interesses e necessidades mais universais. Para isso, seria preciso que tais indivíduos tivessem seus interesses egoístas, concorrenciais, mesquinhos – suas propriedades privadas, enfim – diretamente associados ao bom desempenho da totalidade da economia e, por tabela, da totalidade da sociedade. Ou seja, deveriam ser indivíduos que se enriqueceriam à medida que o mercado funcionasse desimpedido e promovesse o enriquecimento da totalidade da sociedade. Deveriam ser funcionários públicos, isto é, um corpo de indivíduos que seriam pagos através do Estado pela totalidade da sociedade. Uma vez que seus salários dependeriam dos impostos e, portanto, do bom desempenho econômico da sociedade burguesa no seu todo, seriam os mais indicados para tomarem em sua mão o cuidado das necessidades coletivas. Se o funcionário público se colocasse a serviço de interesses particularistas, que violassem os interesses coletivos, prejudicaria a si mesmo, pois o mau desempenho econômico terminaria se refletindo na diminuição da capacidade da sociedade para pagar seus salários. A defesa egoísta e individualista dos interesses dos funcionários públicos faria deles os mais indicados para promover os interesses coletivos, universais. Seriam mediações da universalidade na esfera da particularidade da vida cotidiana na sociedade burguesa.

Se o indivíduo burguês é, para Hegel, o *locus* do individualismo, o Estado é o seu oposto dialético: a morada do ético. O Estado, para

Hegel, seria a expressão viva e concreta (no sentido de ser plena de mediações) da ética: a expressão socialmente explicitada das necessidades coletivas. O ético seria a conversão do egoísmo individual em prosperidade coletiva, pela ação do Estado na manutenção das melhores condições possíveis para a concorrência e para a reprodução da sociedade burguesa (lembramos que se distingue do feudalismo porque é ordenada pelo mercado).

A função do Estado seria, portanto, promover o bem comum – e promover o bem comum é o que caracteriza o ético. A função do Estado seria essencialmente ética. O Estado é o *locus* da eticidade. Portanto, Ética, Estado – e podemos acrescentar, agora, sem maiores necessidades de argumentos – e política são harmonicamente articulados em uma mesma totalidade que é a sociedade burguesa. Esta universalidade é a síntese da singularidade burguesa de cada indivíduo. Ética no universal e egoísmo no singular são complementos dialéticos de uma mesma e única totalidade: a sociedade burguesa.

Tal como em Aristóteles, portanto, a realização do bem comum tem no Estado uma mediação decisiva e, tal como no filósofo grego, Ética, Estado e política se complementam numa mesma totalidade. Muito distinto do estagirita, todavia, para Hegel o “comum” do “bem comum” inclui agora a totalidade da humanidade e não apenas a classe dominante. O bem comum, portanto, diz respeito à prosperidade dos indivíduos que compõem a universalidade humana. No século 19, as relações sociais haviam se desenvolvido a tal ponto que, diferentemente dos gregos, não era mais possível excluir do gênero humano universal uma parte da humanidade.⁶

Analogamente a como o mercado já havia abstraído das relações sociais mais significativas a substância humana de cada pessoa, substituindo-a pela propriedade privada de cada um (seja capital ou força de trabalho), agora todos podem fazer parte como cidadãos (com idêntico estatuto político) da sociedade. Tal como o mercado converte a todos igualmente em proprietários privados e apenas assim, homogeneizados, os indivíduos podem participar da totalidade social, na relação política com a totalidade social todos são homogeneizados enquanto cidadãos. E isto é possível na esfera da política, na relação do indivíduo para com o Estado, porque na base econômica da sociedade uma homogeneização análoga já foi levada a cabo: os indivíduos, cidadãos na política, são proprietários privados nas relações mercantis.

A sociedade civil – que Hegel, sem vergonha, denominava por sociedade burguesa (*bürgerlich Gesellschaft*) – é aquela que possibilita

6 Voltaremos a esta questão ao tratarmos da evolução histórica do gênero humano.

a mais plena concorrência entre todos e que tem no Estado burguês sua complementaridade indispensável. O que significa, por um lado, que ao Estado burguês não têm nenhum significado as diferenças reais entre os indivíduos; todos são igualmente cidadãos. E, consequentemente, as diferenças reais entre os indivíduos, mesmo aquelas que brotam da economia, diferenças que convertem alguns em burgueses e muitos em proletários e trabalhadores, não vão encontrar na esfera da política qualquer possibilidade de expressão real.

A política burguesa, tal como o Estado burguês e a cidadania, exclui do seu horizonte a exploração do trabalho que está na base e é o fundamento da sociedade burguesa. A cidadania é a generalização política em que tal exclusão é levada a cabo em toda plenitude. Ao mercado, local em que as diferenças individuais se expressam economicamente, tais diferenças são administradas, reproduzidas, tratadas, por meio da concorrência (que exclui, necessariamente, qualquer dimensão política): cidadão e proprietário privado são duas dimensões da vida que não se cruzam e não se encontram. Ser proprietário – e de qual propriedade – não altera em nada a substância da cidadania de cada indivíduo – do mesmo modo que promover e desenvolver a cidadania em nada toca a exploração do trabalho pelo capital.

Mutatis mutandis, tanto em Aristóteles quanto em Hegel, o “bem comum” não pode incluir as necessidades reais, concretas, verdadeiramente humanas, dos trabalhadores de seus respectivos tempos. A rigor, também não pode levar em consideração as necessidades autenticamente humanas de suas respectivas classes dominantes – a não ser quando se expressem por meio das suas propriedades privadas específicas (a escravista e a forma burguesa de propriedade privada, o capital). Ainda que muito mais universal do que em Aristóteles, o “comum” do “bem comum” em Hegel tampouco pode conter em si a totalidade das necessidades humanas – apenas a totalidade das necessidades da reprodução da forma mais desenvolvida da propriedade privada do seu tempo. Por fim, como a propriedade privada requer, com rigorosa necessidade história, a organização da sociedade em Estado (isto é, a organização da sociedade em uma forma política), ética e política é absolutamente complementar nos dois grandes pensadores.

Podemos, agora, ir ao que nos é crucial: tanto para Aristóteles quanto para Hegel, a Ética é a promoção de um bem comum que contém apenas a particularidade do gênero humano – ainda que por vias distintas e com uma particularidade muito mais ampla em Hegel que em Aristóteles. O bem, em ambos os pensadores, tem seu fundamento último no pressuposto de que todos e cada um dos seres

humanos é portador de uma essência comum, portanto, uma essência universal. Aristóteles toma a essência humana como a essência do senhor de escravos. Hegel considera a essência humana como a essência do ser humano burguês. Ambos, cada um a seu modo, generalizam para toda a humanidade a essência real, histórica, do máximo de desenvolvimento possível aos seres humanos de suas vidas cotidianas. Elevaram à categoria eterna, universal, a-histórica a essência dos indivíduos das classes dominantes de suas respectivas formações sociais. São os maiores ideólogos dos senhores de escravos, da Antiguidade, e dos burgueses revolucionários, ao fim do Período Moderno.

Por essa razão, a crítica de suas concepções de ética – e também do Estado e da política como mediações para a realização da ética – requer que façamos a crítica de suas concepções da essência dos seres humanos. Vamos, pois, a ela.

Essência e história

Se minha compreensão de Lukács estiver correta e se o filósofo húngaro não estiver equivocado, a grande descoberta de Marx, que estaria na base de todas as suas maiores realizações, seria uma nova, revolucionária e inovadora concepção da relação entre essência, fenômeno e continuidade – fundamentalmente para o mundo dos seres humanos, mas também com ressonâncias e indicações importantes para a esfera da natureza. Como argumentarei a seguir, segundo Lukács, Marx teria, pela primeira vez no pensamento humano, concebido a substância como radicalmente histórica – a historicidade passa a ser a categoria ontológica universal. Com isso, a substância humana, particularizada e generalizada pelo movimento concreto da humanidade em direção a formações sociais crescentemente sociabilizadas, passaria a ser fruto exclusivo da síntese, em tendências históricas universais, da ação dos indivíduos em situações concretas e historicamente determinadas. O caráter revolucionário do pensamento marxiano se afirmaria, antes de tudo, por esse reconhecimento de que os seres humanos são os únicos e exclusivos demiurgos de sua história; os únicos, por isso, responsáveis pelo seu destino.

No que diz respeito à relação entre essência, fenômeno e continuidade, o mundo grego, Platão e Aristóteles à frente, estabeleceu um padrão incrivelmente durador, capaz de sobreviver a profundas mudanças históricas. Ser, eternidade e essência são identificados de tal modo que o verdadeiro ser seria imutável, perfeito e eterno. O

efêmero, o fenomênico, corresponderia a uma forma menos nobre do ser (Aristóteles) ou mesmo a uma degradação do verdadeiro ser (Parmênides, Platão) e, mudando o que deve ser mudado, encontramos o mesmo em Agostinho e Tomás de Aquino.

Essa diferenciação entre essência e fenômeno a partir da maior ou menor realidade, do menor ou menor *quantum* de ser, teve, no mundo grego, dois papéis decisivos. Por um lado, possibilitou o reconhecimento do real, na sua imediaticidade, enquanto processo. Por outro lado, possibilitou a afirmação de que o caráter processual da realidade imediata não é antagonístico à existência do ser enquanto *cosmos*, enquanto uma totalidade ordenada segundo uma hierarquia fixa e imutável. Hierarquia fixa, ordem do cosmos, sem os quais, para os gregos, nenhuma ciência seria possível, está articulada ao caráter mutável, efêmero, fenomênico do imediatamente dado.

Desvelar a ordem por trás da fluidez e da efemeridade dos fenômenos, revelar o que é em contraposição ao que é agora, mas não será em seguida, é a tarefa da *razão* em contraposição aos sentidos; é a tarefa da *episteme* em contraposição à *doxa*. Conquistar a essência oculta pelo caos dos fenômenos, essa a verdadeira tarefa dos sábios.

Assim, o padrão grego propunha uma rígida e absoluta identificação entre essência e ser, e entre fenômeno e um ser menor. O primeiro seria o ser por excelência, o segundo um ser de segunda categoria, pois sua existência é dependente, ou consequente, da existência do ser essencial. Por isso, quando o *Cosmos* aristotélico é hierarquizado numa rígida e eterna ordem que vai do primeiro motor imóvel ao puro movimento encontrado na Terra, o lugar de cada ente está determinado para todo o sempre e corresponde precisamente à essência do ente em questão. Conhecer a verdade é possível porque, por trás do movimento constante, há uma ordem fixa, eterna e imutável.

Em se tratando da vida social, por trás de suas mudanças e movimentos está a essência fixa do ser humano, que corresponde ao nosso “lugar natural” na ordem cosmológica. Humanos, estamos situados acima dos escravos e logo abaixo dos semideuses. A posição de classe do senhor de escravos repousa na ordem cosmológica – imutável e eterna por definição. Ser senhor de escravos não é algo que decorre de qualquer agência ou capacidade humana, não é o resultado do desenvolvimento puramente social do mundo dos seres humanos, mas algo legado para todo o sempre aos humanos pela própria ordem do *Cosmos*. Um *Cosmos* a-histórico é o preço a se pagar para se afirmar uma essência também a-histórica dos humanos. E isto é fundamental para determinar o bem comum, como o fez Aristóte-

les: a manutenção da propriedade privada dos senhores de escravos.

A concepção ética de Aristóteles não pode ser sustentada sem uma correspondente concepção a-histórica dos seres humanos. Estão unidas como “o caracol e sua concha”.

Agostinho e Tomás

A contribuição da Idade Média para o desenvolvimento das investigações nessa área foi o enrijecimento ainda maior da relação entre ser e essência. A essência, enquanto o ser por excelência, foi identificada a Deus. A esfera fenomênica foi concebida como criada por Deus e, por isso, como portadora de um *quantum* inferior de ser. A existência dos fenômenos não passava de uma concessão da vontade divina, de uma decorrência da existência essencial e, por isso – por não ter a sua existência fundada em si própria –, corresponderia a uma forma secundária, menos pura, menos autêntica, menos real de ser.

Diferentemente do mundo grego, a Idade Média avançou no sentido de introduzir explicitamente a categoria da continuidade nesse complexo de questões. Isto se deu porque a defesa do dogma de que Jesus Cristo seria a encarnação terrena, temporal, portanto fenomênica, da essência divina, trazia (como traz até hoje) graves dificuldades no plano teórico. Sendo a essência o verdadeiro ser, e por isso, sendo ela eterna, jamais poderia uma sua encarnação dar origem a uma forma degradada, causada, efêmera, de si mesma. Conceber Jesus como homem e como Deus e, concomitantemente, afirmar que entre a esfera terrena e a divina há um autêntico abismo ontológico, é um paradoxo que não pode ser resolvido senão recorrendo-se à fé. A crença na bondade divina, aliada à crença na incapacidade de os seres humanos compreenderem a existência, pois incapazes de compreender os desígnios divinos, foram (e são) as mediações teóricas mais frequentes para tentar superar o paradoxo de uma essência que se torna fenomênica sem deixar de ser essência.

Diversamente do mundo grego, tempo e continuidade possuem, agora, papel de primeiro plano. Se a existência temporal é uma característica do mundo terreno, se apenas na esfera degradada da existência humana fenômenos sucedem a fenômenos ao longo do tempo, a continuidade é uma categoria pertencente exclusivamente ao mundo humano. Do que decorre, para a concepção de mundo medieval, que a existência divina está fora do tempo e, portanto, fora da continuidade; decorre que o ser essencial não possui atributos, pois sempre e eternamente é ele próprio; que o ser essencial não possui limi-

tes ou definições, não possui heterogeneidade ou determinações, já que é eterno, infinito e imutável. Para Santo Agostinho, “(...) ele que é Deus é a única substância imutável ou essência, a quem certamente o ser enquanto tal, de onde vem o nome essência, que lhe pertence mais especial e verdadeiramente” (*Da Trindade*, 5.1.1). Nenhuma afirmação seria possível acerca de Deus, pois afirmar algo já seria limitá-lo. Conheçê-lo, portanto, apenas através da fé e graças à infinita bondade divina.

O mundo humano, terreno, por outro lado, seria o antípoda do divino. Nada existiria sem possuir uma continuidade, sem possuir atributos que determinam (e, portanto, limitam) a existência ao estatuto de criatura, de ser criado por Deus. A essência dos entes terrenos seria decorrente e, portanto, secundária, em face da essência divina. Por isso, seria uma essência que traspassaria na efemeridade do fenomênico, pela qual os atributos de cada ente se alteram ao longo do tempo, constituindo o ciclo natural do nascimento, crescimento e morte. A continuidade, nesse contexto, possui uma dimensão claramente negativa: ela é signo de uma existência delegada, de segundo nível, de uma existência carente do verdadeiro e autêntico ser. O tempo, por sua vez, é concebido como medida dessa efemeridade e, portanto, como signo de um ser não essencial.

A enorme rigidez desse construto teórico pode ser mais bem avaliada se nos lembrarmos de que essas considerações, de ordem ontológica, eram complementadas por uma concepção moral que opunha o divino ao pecado com igual rigidez com que opunha essência e fenômeno. O autêntico ser essencial, Deus, não possuía sequer atributos, continuidade ou temporalidade. “No pensamento de Santo Agostinho, portanto, a continuidade do ser divino era uma continuidade ontológica. Como Ser enquanto tal, Deus era imutável” (Pelikan, 59). Por isso, “a continuidade metafísica do Ser divino significava a continuidade da ‘essência’ e ‘atributos’ no ser de Deus, enquanto nas criaturas eles eram distintos um do outro” (Pelikan, 60). Na sua eternidade, como poderia ser o *locus* do pecado? Ao fenômeno, portanto, coube essa ingrata tarefa – ser o *locus* do pecado. O pecado, por sua vez, nem sequer foi criado por Deus, pois sendo negação absoluta do divino, não poderia ser criação divina. O pecado é definido como carência da substância essencial, carência esta posta a existir, pelo menos em Santo Agostinho, pelo pecado original de Adão e Eva. Esses dois primeiros humanos, antes do pecado, eram atemporais e eternos, como Deus; apenas pelo pecado decaíram e deram origem à esfera fenomênica em que vivemos (Pelikan, 48).

Essência e ser, por um lado, fenômeno, existência secundária, delegada, efêmera, temporal, portadora da continuidade e do pecado, por outro, são os dois polos entre os quais se debaterá a concepção ontológica medieval. A contradição entre o caráter processual e o caráter de

totalidade do real foi enfrentada pela cisão radical entre a temporalidade dos fenômenos e a permanência eterna da essência.

Não menos verdadeiro é que, se o pensamento medieval se debruçou sobre questões semelhantes àquelas do mundo grego, o fez de forma inovadora, pois correspondiam às novas condições históricas. Entre elas está o fato de as relações sociais feudais possibilitarem um desenvolvimento das forças produtivas impensável no mundo grego, com a decorrente necessidade e possibilidade de se aprofundar o conhecimento da natureza. A identificação, absoluta em Santo Agostinho, do mundo terreno ao pecado, terá de ser atenuada para possibilitar a assimilação, pela moral cristã, do crescente interesse pela natureza entre a população em geral, como decorrência e possibilidade do maior desenvolvimento das forças produtivas. São Tomás de Aquino, sem romper com a identificação entre o mundo terreno e o pecado, a atenua afirmando que a natureza é também criação divina. Tal como pelo conhecimento de um produto pode-se conhecer o artesão que o fez, também pelo conhecimento da natureza poder-se-ia chegar a Deus.

Daí a importância da distinção tomista entre ser e essência, pela qual a relação entre as duas categorias tem um insuperável caráter de alteridade. “São Tomás não diz jamais”, afirma Etienne Gilson (1987:380-381), “ou pelo menos não é seu costume dizer, que o ser da criatura é distinto da sua essência. Mas, antes, que o ser da criatura está em outro de sua essência, pois a natureza da coisa criada é em estado de possibilidade em relação ao seu ser”. Nesse sentido, continua Gilson, “São Tomás (...) jamais concebeu a essência e a existência como duas coisas separadas ou unificáveis na sua realidade”. Em *De ente et essentia*, ainda nas pegadas de Gilson, há a afirmação explícita segundo a qual “se existe alguma coisa tal que ela seja seu ser, não pode existir senão uma (...) a saber, a suprema realidade para o pensamento, a saber, Deus”. O ser do ente e sua essência estão numa relação necessária, mas nela o ser da essência pertence a outro, a Deus.

A distinção entre ato e potência possui uma “aplicação mais ampla” em S. Tomás que em Aristóteles. Ato seria quase sinônimo a “ser determinado”, e potência, a “ser determinável”; daqui emerge a distinção entre potência passiva e ato, da esfera das criaturas, e potência ativa que é imediatamente ato (Deus). A potência ativa é a essência das coisas criadas, e o ato a sua existência (“Apenas em Deus essência e existência coincidiriam, já que Nele existência e essência coincidem.”) (Gilson, 1993:78-9).

Se, em Santo Agostinho, o divino e o terreno, a essência e o mundo fenomênico-humano estão separados em duas *Cidades*, e a relação da essência pecaminosa do ser humano só pode se relacionar

com Deus pela graça da sua infinita bondade, para Tomás o ser da essência humana é decorrente do ser divino. Se, no primeiro caso, há a afirmação de uma rígida antinomia ontológica entre o divino e o humano, no segundo está o reconhecimento de que há algo de divino na limitada e pecaminosa existência terrena, pois o ser da essência humana reside em Deus. É evidente a valorização do terreno e da imediatividade da existência fenomênica em Tomás se comparado a Agostinho. A natureza, agora, é uma das vias de acesso possíveis a Deus, ainda que a menos digna e privilegiada, e não apenas o *locus* do pecado, como afirmara Santo Agostinho (Kofler, 1997).

Claro que, para Tomás, a via privilegiada de acesso a Deus continuava a ser as Sagradas Escrituras, os milagres e a Igreja. O conhecimento da natureza seria apenas uma via secundária e menos nobre; por isso, toda vez que a investigação da natureza produzisse um conhecimento contraditório aos dogmas cristãos, esse conhecimento deveria ser abandonado como fruto do demoníaco que há tanto na natureza quanto nos próprios seres humanos. Entre o conhecimento empírico e a interpretação da Bíblia, cabe à última sempre a primazia, pois seria ela a mediação privilegiada entre Deus e os seres humanos.

No contexto de tal concepção de mundo, a história dos seres humanos poderia ser tudo menos obra dos próprios seres humanos. Na melhor das hipóteses, aquela de Tomás, nem sequer o ser dos seres humanos é humano. Na pior, a de Agostinho, a história humana é signo do pecado e da queda em desgraça por obra do pecado original. Ainda que a Igreja chegasse, como é corrente hoje em dia, a afirmar que os seres humanos fazem a sua história porque a infinita bondade de Deus permite que os seres humanos tenham a mais completa liberdade para fazê-la – mesmo nessa formulação extremada, a liberdade humana continua sendo mera decorrência e concessão divinas. Tal como na Idade Média, também hoje a essência é identificada pela teologia cristã ao verdadeiro ser, a Deus, enquanto define o fenomênico como *locus* dos atributos, da continuidade, da temporalidade e do pecado. Se os seres humanos fazem a história, o fazem como Deus o quer e previu – essa é a formulação mais radical, extremada, que a concepção medieval-cristã pode chegar quanto à afirmação da liberdade humana. O que é, sem mais nem menos, apenas uma forma engenhosa de negá-la, pois uma liberdade concedida não é liberdade.

É conhecido e lembrado com frequência o fato de a passagem da Idade Média ao Período Moderno ser marcada pelo abandono da preocupação ontológica e pela adoção de um duplo critério de verdade. De um lado, teríamos as verdades de caráter ontológico, que se preocupariam com o *porquê* das coisas. Essa seria a esfera exclusiva da

religião e da Igreja. De outro lado, teríamos a angulação tipicamente moderna, que buscaria explicar *como* as coisas funcionam, não se preocupando em explicar os fundamentos últimos de por que as coisas são como são. A postura tipicamente ontológico-medieval seria substituída por outra postura, científica, empírica, moderna, mais preocupada em descobrir como utilizar as forças da natureza na produção de mercadorias do que em descobrir nos entes terrenos os velados desígnios de Deus.

Entre um Santo Tomás, entre um Cardeal Belarmino e pensadores como Bacon, como Hobbes, como Newton, Rousseau e Diderot, certamente indícios muito fortes da diferenciação acima assinalada podem ser encontrados. Ao fim e ao cabo, essas diferenças correspondem à enorme distância que opõe a concepção medieval à concepção burguesa de mundo. A cotidianidade medieval marcada pela permanência e pela reclusão é substituída pela mobilidade e pelo rápido desenvolvimento do mundo mercantil burguês. O *status* tende a ser substituído pelo contrato (Laski, 1953) como matriz das relações sociais em todos os níveis e esferas, inclusive do indivíduo consigo próprio (Macpherson, 1970). A expansão e a intensificação da presença e importância das mercadorias na vida social abrem espaço para o desenvolvimento da propriedade privada e da individualidade humana numa escala e intensidade absolutamente inéditas (Heller, 1980, Marx, 2009, Lukács, em especial no capítulo “A Reprodução”, 2018a, 117 e ss.).

Shakespeare pode fazer Julieta exigir de Romeu que largue o seu sobrenome, isto é, suas raízes sociais, para ganhar em troca o seu amor. Indivíduo e sociedade são concebidos, agora, como duas coisas distintas e diversas, de tal modo que a realização pessoal de um indivíduo (isto é, acima de tudo, seu enriquecimento) pode ocorrer mesmo numa situação de miséria crescente da coletividade. As relações sociais (e, conseqüentemente, a relação dos seres humanos com a natureza) se convertem e se reduzem a meros instrumentos à disposição dos indivíduos para a acumulação privada sob a forma burguesa. Um espírito utilitarista substitui o espírito místico-ontológico do medievo tanto nas relações dos indivíduos entre si como na relação com a natureza.

Há, efetivamente, uma ruptura essencial entre a materialidade e a subjetividade do mundo medieval e a materialidade e a subjetividade do período moderno. Trata-se de duas particularizações ontologicamente distintas do processo de sociabilização do ser social. Por isso, se em seguida procuraremos salientar alguns traços de continuidade entre a concepção ontológico-medieval e o pensamen-

to moderno, não desejamos causar a impressão de que negamos ou desprezamos, seja de que forma for, a ruptura essencial entre as duas concepções de mundo.

Entre o mundo burguês e o período medieval há uma diferenciação ontológica muito mais acentuada que aquela existente entre o mundo grego e o feudalismo. Não fosse por outra razão, porque, ao contrário de todas as formações precedentes, o capitalismo dá origem à primeira classe revolucionária da história humana e, com ela, introduz no desenvolvimento social um fenômeno até então inédito: as revoluções.

Iluminismo e essência a-histórica dos seres humanos

Antes de argumentarmos que, ao lado da ruptura entre o medieval e o moderno, há traços de continuidade na concepção ontológica peculiar a cada um, é necessário apontar em que medida nossos passos não coincidem com a conhecida tese de Etienne Gilson. Em um texto que fez história, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, ele assinalou os traços de continuidade que articulam Descartes ao mundo medieval e, por essa via, argumentou que nos fundamentos do pensamento moderno há muito mais de escolástica do que normalmente se reconhece. A sua concepção de mundo tomista, seu desejo em demonstrar a fertilidade da sua herança intelectual jogara um papel não pequeno no seu menosprezo das rupturas e no exagero das continuidades entre o autor do *Discurso do Método* e a herança medieval.

Os traços de continuidade existem, são reais. Porém quase sempre se referem a aspectos formais da apresentação do pensamento e do encaminhamento do raciocínio muito mais que ao conteúdo. Descartes, tal como Bacon, ainda não podia se desfazer totalmente de Deus (tal como tampouco Newton e os iluministas em geral o puderam fazer), mas sua reflexão é fundamentalmente antropocêntrica. Cabe ao intelecto humano um papel ativo e central na descoberta do que é a natureza e os seres humanos. O critério de verdade quando, como em Descartes, se apoia em Deus, o faz apenas formalmente. Mesmo em Descartes, o pensador escolhido por Gilson para demonstrar sua tese, o critério de verdade não é transcendente, mas o modelo geométrico-matemático, fruto exclusivo do intelecto humano. Se sua distinção entre *res extensa* e *res cogitans* se assemelha na forma a formulações medievais, seu conteúdo é radicalmente moderno: afirma a existência do intelecto humano em-si, e não como existência degradada da substância divina.

Contudo, se o período moderno, Iluminismo incluso, é capaz de romper com o mundo medieval, isso não significa que ele tenha sido capaz de resolver todos os problemas teóricos deixados pela Escolástica. No que diz respeito à discussão ontológica, em particular à investigação da relação entre os complexos da essência, do fenômeno e da continuidade, em vez de resolvê-la, a postura moderna antes a colocou em suspensão. Já em Bacon essas questões são tratadas como um dos ídolos que enfeitiçam o intelecto e impedem o conhecimento da realidade. Locke, Hobbes e Rousseau possuíam uma perspectiva tão distinta, e tratavam de objetos tão distantes da discussão ontológica, que esta nem aparece – nem sequer faz falta. Os iluministas Holbach e Helvecio, Diderot e d’Alembert, para ficarmos apenas com os mais significativos, preocuparam-se em combater a superstição presente na ideologia do *Ancien Régime* por meio do avanço das Luzes, não restando entre eles espaço algum para a questão ontológica. O resultado dessa trajetória, sabemos, foi o interdito a toda ontologia por Kant, ponto culminante e, por isso mesmo, beco sem saída, dessa tendência do pensamento moderno.

Por outro lado, o fato de não terem alcançado uma solução à questão ontológica tal como deixada pela escolástica medieval não significa que o pensamento moderno e os iluministas dela tenham se apropriado de modo direto e simples. Entre os séculos 16 e 17, o complexo de questões ontológicas passou por uma profunda transformação e assumiu uma forma completamente nova. Sendo breve: o ser divino da essência humana converteu-se na essência natural, a-histórica, dos seres humanos. A distinção é brutal: a natureza, e não mais o divino, é o fundamento ontológico dos seres humanos. Mas a proximidade é também surpreendente: tal como para os escolásticos, a essência humana não é decorrente dos atos humanos. Assim como para os escolásticos, por não ser a essência humana construído dos seres humanos, não pode ser ela transformada pelos atos humanos. Por isso, tal como para os escolásticos, ao fim e ao cabo, o demiurgo da história humana são forças extrassociais (o ser divino, em um caso, a natureza, em outro), e não os próprios seres humanos.

A relação entre o ser humano e a natureza é reconhecida, no período moderno, como uma relação de continuidade. Certamente as diferenças entre os pensadores são aqui marcantes, e não desejamos fazer tábula rasa delas. Se é mais evidente em um Hobbes e em um Leibniz, é mais mediada e sutil em um Locke e em um Rousseau. A concepção mecanicista dos processos naturais, a relação direta e simples de causa e efeito a que imaginam se resumir a natureza,

em Hobbes é empregada diretamente para explicar a dinâmica social e a necessidade de um Estado absolutista; em Leibniz se revela na sua concepção monádica da sociedade. Em Rousseau e em Locke, essa relação já não é mais tão direta, nem é tematizada de forma tão explícita. Para esses pensadores basta a afirmação da existência de uma natureza humana, verdadeiro demiurgo dos destinos dos seres humanos.

No Iluminismo, em particular, a continuidade ontológica entre os seres humanos e a natureza é afirmada com ênfase. Diderot, numa frase célebre, afirmou que “Todo animal é, mais ou menos, um homem; todo mineral é, mais ou menos, uma planta; toda planta é, mais ou menos, um animal.” (Bréhier, s/d, Tomo III:113). Entre os iluministas, o materialismo de Holbach e Helvecio realiza o esforço mais concentrado de afirmar “a unidade de tipo de todos os fenômenos observáveis: físicos, vitais, morais, sociais, humanos ou animais, e busca o seu enlace comum em relação com a entidade que denominam a natureza” (Bréhier, s/d, Tomo III:114). Afirma-se a absoluta separação entre a filosofia e a ciência das coisas. Filosofia e religião nada mais têm a dizer acerca dos novos problemas concebidos como centrais e definidos por La Mettrie com estas palavras: “Admita-se apenas que a matéria organizada está dotada de um princípio motor, única coisa que a diferencia da que não o é, e que tudo depende nos animais da diversidade da organização: isto basta para compreender a energia das substâncias e do homem”⁷.

Holbach é ainda mais explícito: “O movimento é um modo de ser que necessariamente deriva da essência da matéria”⁸. Deus não é mais necessário, nem sequer como primeiro motor para colocar o mecanismo do cosmos em movimento! A matéria repousa em si mesma, é sua própria causa, essência e forma. A religião não passa de uma artimanha através da qual os padres mantêm seu poder sobre os seres humanos. Helvecio não fica atrás na sua crítica à religião: é mérito da filosofia ter levado adiante a civilização humana, superando os prejuízos e preconceitos que atrapalham o desenvolvimento humano, entre eles a religião.

Numa raia particular corre Voltaire. Para ele a essência humana é imutável, pois decorre do lugar que ocupa na hierarquia dos seres. Traspassado por paixões e egoísmos, o ser humano nunca poderá ser muito diferente do que já é. Mas isso não necessariamente é mal.

7 *L'homme machine*, p. 68, apud Brehier, op. cit.

8 *Système de la nature ou des lois du monde physique et du monde moral*, apud Brehier, op. cit.

Para ele é a ignorância e a intolerância dela decorrentes que fazem com que as paixões e o egoísmo imanentemente humanos adquiram uma coloração negativa, ruim. Sem provocar uma transformação no interior dos indivíduos, a instrução pode levar os seres humanos a descobrir o valor da tolerância e a abandonar os prejuízos oriundos da ignorância.

Ao contrário do que afirmava a Igreja, Voltaire prega que os seres humanos não precisam ser salvos por Deus, pois jamais estiveram em perigo. Ao invés da religião católica – já que, para ele, a religião era indispensável para controlar o populacho –, propõe uma religião natural, na qual Deus aparece apenas como fiador da estabilidade do universo e o autor de uma natureza útil ao ser humano. A crítica à intolerância do *Ancien Régime* e as virtudes do conhecimento serão as marcas de sua presença.

Rousseau, por sua vez, cumpre o papel do mais radical dos pensadores sociais do período pré-revolucionário e de forte inspirador dos jacobinos. “Os homens nasceram livres, e em toda a parte se encontram a ferros”, joga o nosso filósofo na cara de todos os tiranos de seu tempo. A tese da soberania popular como fonte de todo poder legítimo é por ele desenvolvida como por nenhum outro do seu tempo. Mesmo hoje, tanto tempo e tantos acontecimentos após, o espírito libertário de alguns de seus escritos não deixam de emocionar.

O fato de ser um pensador pré-revolucionário, contudo, deixou nele suas marcas. O complexo problema, que até hoje assombra os revolucionários, da transição entre o velho e o novo, entre a sociedade a ser destruída e aquela a ser construída, não pôde receber dele senão uma solução conservadora se comparada à radicalidade de sua doutrina da soberania da vontade geral: cabe ao legislador conduzir a sociedade degenerada à sociedade livre (Salinas, 1976). A substituição do povo pelo legislador parece indicar o reconhecimento, por Rousseau, da impossibilidade real, historicamente determinada – ainda que em via de superação –, de o povo fazer a história com suas próprias mãos, a não ser para aprofundar a decadência e a degenerescência da vida social. Algumas décadas após, essa possibilidade seria convertida em ato pelas jornadas de julho de 1789. Contudo, para Rousseau, essa possibilidade não existia nem mesmo no plano teórico.

Diferenças à parte – e, com esse *à parte* deixamos de lado eventos teóricos decisivos –, a concepção do real enquanto reino da razão, e da natureza humana enquanto essência a-histórica dos seres humanos e da sociedade, exprime a incapacidade do período

moderno para alcançar uma concepção ontológica radical e verdadeiramente histórica (Lukács, 2018: 468 e ss.). A concepção da natureza enquanto expressão concreta de leis mais profundas – matemáticas ou não – inerentes à matéria altera quase tudo. Mesmo quando se recorre a Deus, como em Newton, ele termina reduzido a uma mera mola que impulsiona o mecanismo de relojoaria que é o cosmos. Ocupa o lugar central da cena, agora, uma expressão laica, tipicamente moderna, da concepção greco-medieval teleológica da existência humana. A objetividade tem sua existência fundada, em todos os seus momentos e particularizações, numa determinação essencial dada de uma vez para sempre. Se, antes, era o desígnio divino que fundava essas determinações essenciais, agora são as leis universais da natureza, postas a existir por Deus.

Esta mudança de patamar estava articulada a uma alteração análoga da concepção de natureza humana. Esta passa a ser concebida como a natureza burguesa do ser humano. O ser humano naturalmente é ruim (Hobbes) ou bom (Rousseau). Em ambos os casos, o estado de natureza degenera para o estado de guerra, exigindo a superação dessa situação através da instituição de uma ordem que recupere a harmonia perdida. Nessa recuperação, tanto em Hobbes quanto em Rousseau, a natureza humana será reafirmada no que ela tem de mais essencial: o seu individualismo, sua essência de proprietário. Propriedade privada e ser humano são sinônimos: Locke expressa essa noção, também presente em Hobbes e Rousseau, com todas as letras.

O Iluminismo compartilhará dessa concepção de mundo. Os seres humanos seriam essencialmente proprietários privados, individualistas, porque assim é a natureza humana; a história nada mais seria do que o desdobramento de leis da natureza postas a existir com a própria natureza.

Antes de nos voltarmos às antinomias decorrentes de tal concepção de mundo, talvez valha a pena assinalar a aparente atualidade que reveste esse núcleo conceitual iluminista. Pois os desdobramentos históricos do século 20, em particular a enorme sequência de derrotas revolucionárias⁹, consubstanciam, e na imediatez justificam, e dessa forma fazem reviver, uma concepção trágica e pessimista do desenvolvimento humano (Lukács, 2019). Hoje, o futuro nos aparece como uma enorme ameaça de tempos piores, como se um deus cruel,

9 O século 20, em sua primeira metade, conheceu o mais prolongado, o mais intenso e o mais generalizado pelo planeta, período revolucionário da história. As derrotas se referem ao fato de que nenhuma das revoluções pôde superar o capital.

desumano, houvesse imposto, para sempre, um futuro crescentemente desumanizado às nossas portas. A fatalidade de um futuro pior, ainda mais desumano do que hoje já somos, surge como o corolário ideológico necessário da história que vivemos.

Nesse contexto ganha uma sobrevida histórica a concepção de que há uma natureza humana a-histórica da qual a existência concreta dos seres humanos é apenas uma fatal decorrência. Tal como para os iluministas, também a concepção ideológica hoje predominante postula que a nossa vida tem sua forma determinada por uma natureza humana individualista e proprietária que não pode ser superada. Contudo, diferentemente dos iluministas – e essa diferença é fundamental –, a natureza humana é hoje a justificativa da perenidade do capital, da nossa miséria e da nossa infelicidade, enquanto para Diderot e Marat, Robespierre e Rousseau, essa mesma natureza humana é a grande garantia da possibilidade de uma sociedade livre. Entre o pessimismo de nossos dias e o otimismo dos iluministas, ambos centrados em concepções a-históricas da natureza humana, interpõe-se a transformação da burguesia de classe revolucionária em classe contrarrevolucionária, numa temática já muito explorada e que não é necessário aqui desenvolver (Lukács, 1981a).

Segundo Lukács (Lukács, 2018:471 e ss., 2018a:71-2), há uma ambiguidade inerente à concepção de mundo iluminista. Por um lado, reconhece-se a natureza em seu ser-precisamente-assim como uma pura objetividade ontologicamente independente do sujeito. Na lei da gravitação de Newton, a natureza comparece como pura causalidade, desprovida de toda e qualquer teleologia – ainda que, aos olhos do cientista inglês, isso não tenha por corolário uma concepção ontológica ateia. A concepção iluminista de que leis unitárias regeriam o desenvolvimento da natureza da qual o mundo dos seres humanos faria parte de modo direto, ao tempo que descortina horizontes inéditos ao mundo medieval, permitindo grandes descobertas científicas e tecnológicas, é portadora de um grave problema. Referimo-nos ao fato, assinalado por Lukács, de que

nenhuma ontologia do ser social é diretamente derivável dessa [do Iluminismo] concepção de natureza. Na medida em que o Iluminismo se apoia nos grandes modelos como Hobbes e Espinoza e quer impor a qualquer preço uma ontologia unitária da natureza e da sociedade, transforma-se subitamente o conceito de natureza, a partir da espontânea clareza ontológica de Galileu e Newton, em um conceito de valor (Lukács, 2018:471).

Se essa nossa compreensão se revelar minimamente correta

ao menos em seus traços mais gerais, segundo Lukács, o Iluminismo apresenta uma contraditória e complexa relação com a ontologia medieval, caracterizada pela manutenção, em novas bases e formas, da concepção a-histórica da essência humana. Tal como para a concepção de mundo grega e a escolástica, também para os modernos a essência continua sendo identificada à eternidade, à imutabilidade e a uma esfera de determinações que não pode ser transformada pelas ações humanas. Tanto as leis da natureza continuam imunes e se mantêm para além dos limites da capacidade humana de transformação do mundo natural, como a natureza dos indivíduos, sua essência mais profunda, é um dado que não pode ser alterado pelos atos humanos, pelo desenvolvimento social, pela história, enfim.

Não há dúvidas de que a concepção da objetividade natural e da natureza humana presentes no Iluminismo representa um forte avanço e exhibe rupturas decisivas com o mundo medieval. É uma concepção fundamentalmente laica e antropocêntrica, com marcantes traços materialistas – ao contrário da concepção de mundo escolástica. A concepção que os seres humanos fazem de si mesmos emerge do mercado – e não da estaticidade da ordem feudal. Repetimos: o Iluminismo é a expressão ideal da ruptura que marca a passagem do feudalismo ao mundo burguês. Contudo, a forma como se deu essa ruptura na esfera ideológica, pelo abandono – e não pela resolução – da questão ontológica em favor de uma postura “científica”, empírica, que privilegia o como em vez de o porquê, teve como resultado uma ontologia espontânea, nunca explicitada e, por isso, nunca examinada cuidadosamente, que toma o conceito de natureza ao mesmo tempo como essência do ser e critério valorativo. A natureza humana, por esse meio, vem a ser a explicação final, o fundante não fundado, a causa não causada, da história humana. Aos seres humanos caberia, na melhor das hipóteses, realizar com plenitude as determinações imanentes de sua natureza – ou então, viver em constante desarmonia e infelicidade.

A solução hegeliana

A herança iluminista de Hegel é, reconhecidamente, enorme. A polêmica que se pode travar em se tratando da relação entre Hegel e o Iluminismo é se o pensador alemão pertence ou não a ele. Qualquer que seja a solução aventada para essa questão, não há dúvidas da enorme dívida do autor da *Fenomenologia do Espírito* para com o Iluminismo (Colletti, 1973; Taylor, 2008 e Hyppolite, 1941).

Há, para nós, um único e decisivo ponto: a a-historicidade da

concepção da essência em Hegel. Sua concepção teleológica da história, como o desdobramento no tempo das determinações categoriais do Absoluto já presentes no Espírito em-si, requer com rígida necessidade a afirmação da dimensão essencial como a-histórica, ou seja, como não sendo construído *histórico* pelos seres humanos. O fazer a história dos seres humanos nada mais é que a mediação necessária à cadeia de objetivação/alienação que possibilita o Ser (o indeterminado absoluto, o Nada) a se assumir alienadamente como sua própria alteridade para (pela mediação da conversão do Nada, de negação ontológica, em ser-outro, em negação lógica) superar sua mudez inicial e se converter em Espírito Absoluto (Lukács, 2018:113-4, 116-7, 122-3; 2018a:325-6; Lessa, 1989).

Nesse universo teórico, não apenas os conceitos de objetivação, exteriorização (*Entäusserung*) e alienação (*Entfremdung*) são aproximados até quase a identificação, fazendo de toda objetivação necessariamente a perda do Espírito de si próprio, como também o papel decisivo da categoria trabalho no mundo dos seres humanos apenas pode ser parcialmente reconhecido e, ainda assim, pela redução do trabalho ao momento da teleologia.

A a-historicidade da essência em Hegel comunga de muitos elementos das concepções ontológicas anteriores. Também aqui a essência é identificada à permanência, em contraste com a fluidez e a fugacidade do fenômeno; também nela o verdadeiro Ser, preexistente ao processo, é a essência. Novamente, a distinção entre essência e fenômeno é dada pelo menor *quantum* de ser do fenômeno ante a essência. A distinção entre essência e existência (*Wesen* e *Da-sein*, *Existenz*), entre essência e aparência (*Schein*), conduz o filósofo alemão à peculiar afirmação de que a essência é o ser que é passado, mas um passado sem tempo. (Hegel, 1986: 265,273)

Contudo, Hegel introduz nessa discussão uma novidade da maior importância, que pode ser percebida de forma quando, no primeiro capítulo da Doutrina da Essência, na *Ciência da Lógica*, afirma:

Essência, que se origina do Ser e parece se encontrar em oposição com ele; este ser imediato é em primeiro lugar o inessencial. Mas, em segundo lugar, é algo mais que simplesmente inessencial, é ser carente de essência, é aparência. Em terceiro lugar, essa aparência não é algo extrínseco, ou diferente da essência, senão que é sua própria aparência (Hegel, 1968).

Ao afirmar a aparência, o ser imediato e inessencial, como a “aparência da essência”, Hegel dava um passo decisivo na superação

do abismo intransponível que separava essência e fenômeno nas concepções greco-medieval e iluminista. Agora, no processo de objetivação/alienação do Espírito em-si, processo esse absolutamente necessário à constituição do seu para-si, a aparência, a esfera fenomênica, o inessencial, não é a negação absoluta e completa da essência, não é o antípoda das determinações essenciais, mas sim a essência que se mostra. Mostrar-se sob a forma fenomênica, portanto sob uma forma inessencial, é um dos atributos sem os quais a essência não pode ser. Apenas se mostrando, exteriorizando-se, ainda que de forma alienada/objetivada pelas determinações do processo de elevação do em-si ao para-si, é que a essência pode assumir a sua função na processualidade que conduz ao Absoluto.

A importância desse passo de Hegel dificilmente poderia ser exagerada: a forma de ser da essência está em sua objetivação a cada momento da história, de tal modo que, se a essência é o ser por excelência, se a essência determina teleologicamente o processo universal, não é menos verdade que esta mesma essência apenas pode ser essência se se apresentar sob sua forma fenomênica, inessencial. Não há essência que não se mostre (enquanto tal) sob a forma determinada, exteriorizada, particularizada, objetivada, de fenômeno. Diferentemente de no mundo medieval, a essência traspassa no fenômeno e tem neste uma mediação decisiva da sua afirmação na elevação do Espírito ao Absoluto.

O limite dessa relação entre essência e fenômeno em Hegel já se faz evidente ao definir a aparência como o “inessencial”. Ao atingir o Absoluto, a essência se identifica a si mesma, de modo absoluto, desaparecendo a necessidade da mediação do fenômeno para a afirmação do Espírito. No fim da história, a essência coincide com a aparência, esta se dissolve naquela, cessando assim toda essa dialética pelo desaparecimento da esfera fenomênica.

Esse limite expressa a dívida da concepção hegeliana para com a concepção tradicional da essência como a-histórica. Essa dívida é resgatada por inteiro por Etienne Gilson, no livro já citado. Argumenta nosso tomista, não sem alguma razão, que ao definir o existente como *Dasein* e não como *Existenz*, Hegel se filia “à noção da existência familiar aos teólogos dos séculos XII e XIII bem mais que ao *esse* da ontologia tomista: o existir, *ex-sistere*, é ‘um ser surgido de outra coisa’ (...)” (Gilson, 1987:23-4). A realidade do fenômeno repousa no ser da essência, por isso o ser imediato é o ser determinado (já que o *Ser*, enquanto absoluto, é indeterminação absoluta), é *Dasein*. A determinação ontológica do fenômeno, em Hegel e na tradição a ele anterior, *mutatis mutandis*, continua a ser uma existência que decorre da existên-

cia da essência. Ainda que Hegel reconheça que a essência só pode ser essência se se mostrar enquanto fenômeno, ao menos até atingir o Absoluto; ainda que, por isso, a fenômeno possua uma relevância decisiva no processo de elevação ao Absoluto (relevância essa – nunca é demais repetir – que é uma completa novidade se compararmos com a concepção medieval onde o fenomênico é o *locus* da temporalidade e do pecado) –, ainda assim o ser do fenômeno é decorrente, é delegado, é consequência do ser da essência.

Nesse contexto, tal como ocorria com o mundo medieval, a pura sociabilidade do mundo dos seres humanos não pode ser, ainda, afirmada. Se os indivíduos estão imersos no *Dasein*, se os atos cotidianos e singulares possuem uma dimensão fenomênica decisiva, jamais poderão ser eles algo mais do que mediações para a afirmação do Absoluto no seu processo de elevação para o seu para-si. Se a consubstanciação dos fenômenos não pode abolir a essência, o agir humano continuará submetido a determinações que não decorrem (nem são geradas pelos) dos próprios atos humanos. Os seres humanos continuarão a ser tudo, menos demiurgos de seu próprio destino, senhores de seu próprio futuro.

Será papel de Marx dar o passo decisivo e afirmar a completa historicidade da essência – ou seja, afirmar o gênero humano como demiurgo de seu próprio destino. Para isso, terá de superar a concepção, estabelecida pelos gregos e mantida até Hegel, segundo a qual o fenômeno se distingue da essência por um *quantum menor de ser*.

Marx: essência, continuidade e fenômeno

Para Marx, o trabalho é a categoria social pela qual os seres humanos se constituem enquanto seres humanos, enquanto esfera ontológica distinta do, porém sempre articulada ao, conjunto da natureza. E é nesse contexto que, tanto nos *Manuscritos de 1844*, na *Sagrada Família*, quanto em *O Capital*, para ficarmos apenas com algumas de seus textos tanto da juventude como da maturidade, a categoria trabalho é relacionada com a

condição universal da troca material entre o homem e a Natureza, condição natural eterna da vida humana e, portanto, independente de qualquer forma dessa vida, sendo antes igualmente comum a todas as formas sociais (Marx, 1983:153).

Se o trabalho é a mediação “universal do metabolismo entre o homem e a Natureza, condição natural eterna da vida humana”, das duas uma:

1) Ou ele é anterior à sociedade humana, e por isso pode ser “comum a todas as formas sociais” – com o que teremos a necessária afirmação de ser o trabalho *anterior* à sociedade e, portanto, não pode ser ele uma *categoria social*, e estaríamos assim em flagrante contradição com os textos marxianos;

2) ou ele é *posterior* à primeira “forma social”, com o que teríamos uma sociabilidade, ao menos a primeira, que não teria no trabalho sua “condição natural eterna” – e assim nos colocaríamos também em aberta oposição ao texto ora citado.

Como é possível que o trabalho seja afirmado como “condição natural eterna da vida humana”, cuja existência independe das “formas sociais” (sociedade primitiva, escravismo, feudalismo etc.), se ele não pode ser nem anterior nem posterior à sociabilidade? A universalidade da presença do trabalho na vida social – independentemente das suas formas particularmente determinadas – faz dele uma categoria pertencente às determinações essenciais do ser do ser humano, sem que essa essencialidade seja anterior ou posterior ao próprio surgimento da sociabilidade.

Como isso é possível?

Para as concepções ontológicas anteriores, inclusive a de Hegel, tal formulação seria impensável. A essência seria sempre e necessariamente anterior e determinante do processo, ou do ente, da qual é essência. A anterioridade da essência, enquanto causa ontológica, é determinada pelo axioma da maior concentração de ser nela que na esfera fenomênica. O ser do fenômeno é decorrente do ser da essência, por isso esta deve ser anterior àquela. Necessariamente.

Para Marx, o trabalho é uma determinação “eterna” do ser humano e corresponde a uma determinação essencial que nos distingue de todos os entes naturais; contudo, justamente por ser uma determinação essencial do ser do ser humano, não pode ser nem a ele anterior, nem posterior: a gênese do trabalho tem de ser partícipe da gênese do ser social. Ou, em outras palavras, o salto ontológico para fora da natureza que marca a gênese do ser social requer o surgimento de um “complexo de complexos” (Lukács, 2018: 48-9, 401-2; 2018a:49), do qual o trabalho é uma categoria essencial.

O papel fundante do trabalho para o mundo dos seres humanos – por muitas vezes, equivocadamente confundido com a centralidade política dos trabalhadores – é tema que já abordamos em outras ocasiões; sobre isso, não nos estenderemos aqui (Lessa, 2016, p. exemplo). A nós interessa agora o seguinte aspecto: qual a concepção ontológica de Marx que lhe permite afirmar ser o trabalho uma determinação essencial do ser social, sem ser a ele anterior?

Fixemos esse ponto, para podermos nele assentar o desenvolvimento da nossa exposição: em Marx, o trabalho, como uma determinação essencial do mundo dos seres humanos, não é a ele anterior.

Essa não anterioridade da essência coloca outra questão: a primeira forma que assumiu a sociabilidade – a forma primordial do comunismo primitivo – é uma forma historicamente determinada, com uma existência precisamente datada e que, hoje, apenas existe de forma residual. Ou seja, é uma forma fenomênica que de modo algum pode ser identificada “à condição universal do metabolismo entre o homem e a Natureza”, como o faz Marx ao falar do trabalho. Isso significa que a primeira forma historicamente concreta, efetivamente existente, da essência humana corresponde a uma formação social específica, historicamente determinada, pertencente, nesse nível de generalidade que estamos tratando, à esfera fenomênica.

Uma determinação essencial do humano – o trabalho – existe em uma dada consubstanciação da esfera fenomênica: o trabalho primitivo, o trabalho de coleta. Não passa de uma constatação: o trabalho, “condição universal do metabolismo entre o homem e a Natureza, condição natural eterna da vida humana e, portanto, independente de qualquer forma dessa vida”, surge na história pela mediação de formas historicamente determinadas da esfera fenomênica: o trabalho primitivo, do escravismo, do servo medieval e, hoje, o trabalho proletário.

Duas consequências, de enormes repercussões, emergem dessa constituição:

1) o fenômeno e a essência são igualmente reais (Lukács, 2018:618, 622-3; 2018a:73, 81-2, 295-6, entre várias outras passagens¹⁰). Não há determinação essencial, no caso o trabalho, sem que exista a sociabilidade – e esta vem a se dar pela mediação de formações sociais determinadas, pertencentes, nesse nível de generalização que estamos tratando, à esfera fenomênica.

Essência e fenômeno são, para Marx, distintos níveis reais da processualidade imanente a todo e qualquer ente. Logo mais veremos como se articulam e se distinguem essência e fenômeno. Agora, o que desejamos é salientar esse primeiro momento da ruptura de Marx com as concepções ontológicas tradicionais: essência e fenômeno são igualmente reais, são igualmente portadores de ser, para utilizarmos uma velha expressão da antiga ontologia. Possuem o mesmo estatuto ontológico, são igualmente reais.

10 Para uma relação mais completa, cf. 2018b:59-60.

2) A segunda consequência é que o trabalho, ainda que seja uma “condição universal do metabolismo entre o homem e a Natureza, condição natural eterna da vida humana”, de modo que é “igualmente comum a todas as formas sociais”, só pode vir a ser pela mediação das formas historicamente concretas pela qual se desenvolve o ser social. Ele existe em todas as formações sociais e, por isso, é “independente de qualquer forma dessa vida social” (Marx, 1983: 150). Contudo, como demonstram à saciedade as teorizações de Marx acerca do trabalho nos diversos modos de produção, essas formas sociais possuem uma ação de retorno determinante sobre a forma de ser do trabalho enquanto partícipe da essência humana. Ainda que toda formação social tenha por determinação essencial o trabalho, a forma determinada do trabalho varia enormemente de uma formação social para outra. Assim, por exemplo, o trabalho abstrato, assalariado, só se torna predominante no capitalismo, o trabalho servil marca a Idade Média etc.

O trabalho, por ser uma determinação essencial do mundo dos seres humanos, não é a ele anterior nem lógica nem cronologicamente. Por ser uma condição “universal” e “eterna” da vida humana, é “comum” a todas as formações sociais. Contudo, justamente por ser uma determinação essencial do mundo dos seres humanos, o trabalho apenas pode existir através da sucessão histórica das formações sociais particulares; ou seja, do mundo fenomênico. O fenômeno, portanto, é uma mediação decisiva ao ser da essência, de tal modo que o desenvolvimento da esfera fenomênica traz consigo o desenvolvimento da essência, a tal ponto que o desaparecimento dos fenômenos implica, necessariamente, o desaparecimento da essência – algo inteiramente distinto não apenas das ontologias greco-medievais, mas também de Hegel.

Entre essência e fenômeno, em Marx, interpõe-se uma diferenciação decisiva, à qual nos voltaremos em seguida. De modo algum essa diferenciação se refere a uma distinção do estatuto ontológico de cada um: ambos, repetimos, são igualmente existentes, são igualmente reais.

Temos aqui a ruptura decisiva de Marx com todas as ontologias a ele anteriores. Marx descobriu a essência humana como radicalmente social e histórica. Em outras palavras, como produto exclusivo da ação dos indivíduos humanos concretos, historicamente determinados. Ao contrário da concepção ontológica tradicional, o ser é uma síntese das esferas fenomênicas e essenciais. Ou, em outras palavras, o fenômeno e a essência são dimensões distintas, mas igualmente reais, do ser. Não há, entre essas esferas, uma diferenciação que perpassa por uma maior concentração de ser, um maior *quantum* de ser: ambas as esferas são igualmente reais.

Para que essa concepção fosse possível, Marx teve de romper com dois pontos decisivos das concepções ontológicas anteriores. O primeiro

deles permite a superação do intransponível abismo ontológico entre as determinações essenciais e as fenomênicas. Enquanto a essência era identificada ao ser (e, quase sempre, a Deus), não poderia caber ao fenômeno nenhum papel ativo no desenvolvimento histórico, tanto da natureza quanto do mundo dos seres humanos. Em segundo lugar, ao lado do reconhecimento da função ativa do fenômeno, a concepção marxiana permite introduzir a temporalidade como uma determinação decisiva tanto do fenômeno (como já ocorria com as concepções tradicionais) quanto também da essência.

Fenômeno e essência, após Marx, passam a ser esferas que têm na temporalidade – na historicidade – uma sua determinação decisiva.

Para a investigação de que agora nos ocupamos, um ponto de partida possível, entre outros tantos¹¹, são as considerações de Lukács acerca da relação entre fenômeno e essência na esfera econômica. Inicia ele lembrando que “cada objeto é, por essência, um complexo processual”, contudo, “no mundo fenomênico, este se apresenta com frequência como objeto estático, claramente definido”. Quando isso ocorre, “o fenômeno torna-se aqui fenômeno justamente ao permitir desaparecer para a imediatividade o processo ao qual deve sua existência como fenômeno. Não se pode superestimar o significado social deste modo fenomênico do processo econômico essencial” (Lukács, 2018a:317)¹², pois, entre outras coisas, está na raiz das alienações¹³ contemporâneas.

Exemplo típico deste fenômeno é o velamento do trabalho enquanto fonte social de riqueza. Ele constitui o momento “(...) naquele mundo fenomênico capitalista no qual a mais-valia desaparece comple-

11 No Simpósio *Lukács – a propósito de 70 anos de História e Consciência de Classe*, Unicamp, 1993, apresentamos um trabalho que examina esta mesma questão a partir de outras passagens da *Ontologia* de Lukács – em especial o capítulo “O Trabalho” (Lessa, 1998). Outra possibilidade seria enfrentá-la a partir das considerações do filósofo húngaro acerca da reprodução social das individualidades e da totalidade social no capítulo “A Reprodução”. Uma quarta possibilidade seria explorar as considerações de Lukács acerca da inerente contraditoriedade do desenvolvimento humano-genérico no capítulo de sua *Ontologia* dedicado a Marx e nas partes I e II dos *Prolegômenos*. Assinalamos este fato para postular que nossas considerações, ainda que lancem raízes em uma passagem restrita do texto lukacsiano, se referem à estrutura mais íntima de toda a obra.

12 Lukács, G. *Prolegômenos à Ontologia do ser social e Para uma Ontologia do ser social*, Vol. 13 das Obras de Lukács (2008), *Para uma Ontologia do ser social*, Vol. 14, Obras de Lukács (2008a) e *Aparato Crítico à edição de 2018 dos Prolegômenos e de Para a Ontologia do ser social* (2008b), Coletivo Veredas, Maceió. De agora em diante, citado no corpo do texto entre parênteses.

13 *Alienação* como tradução de *Entfremdung*. A razão por que esta tradução é preferível à tradução por “estranhamento”, cf. Lukács, 2008b:19 e Lessa, 2015.

tamente por trás do lucro e a coisificação assim surgida, que distorce a essência do processo, se torna a real base inquebrantável de toda práxis capitalista” (Lukács, 2018a:319). Também aqui “temos de tratar de um mundo fenomênico produzido pela dialética própria da produção econômica, com um mundo fenomênico que, em seu ser-precisamente-assim, é realidade, nenhuma aparência” (Lukács, 2018a:319-20). O processo de alienação, ainda que falsificador e velador das relações essenciais, é um fenômeno social real. Ele corresponde a relações sociais historicamente determinadas. Se ele opera uma falsificação das determinações essenciais, através da qual se inverte a relação fundante-fundado, isto ocorre porque a práxis sociogênica opera uma inversão análoga: o ser humano, de criador do capital, transfigura-se em sua criatura. Apenas por ser realidade é que esta esfera fenomênica – mesmo que alienada – pode se consubstanciar, nas palavras de Lukács, na “base real imediata das posições teleológicas (...). A qualidade assim dada desse mundo fenomênico é o fundamento real imediato de todas aquelas posições nas quais a reprodução real do sistema econômico como um todo é capaz de se manter e seguir a crescer” (Lukács, 2018a:319-20).

Na forma de ser da sociedade burguesa, “a partir do processo econômico do capitalismo, cresce com necessidade a coisificação da objetividade social” (Lukács, 2018a:320). Por isso, a sua imediatividade cotidiana consubstancia um complexo alienado que submete ao capital as necessidades humano-genéricas. Por efetuar essa inversão, contudo, a cotidianidade não perde qualquer *quantum* de ser, de realidade (Lukács, 2018a:320-1). Invertida ou não, essa dimensão fenomênica é tão real quanto as relações essenciais que estão na sua gênese, sendo por isso capaz de influenciar as posições teleológicas objetivadas no seu interior. Essa esfera fenomênica reificada constitui tanto um “mundo fenomênico existente”, como também é o solo genético do

seu correspondente reflexo na consciência dos seres humanos, que executam suas posições práticas nesse seu mundo fenomênico imediato, que vivem nesse mundo, cujas ações são respostas às questões que ele levanta (Lukács, 2018a:321).

Detenhamo-nos, ainda que brevemente, na exploração de alguns dos aspectos dessas considerações de Lukács. Em primeiro lugar, temos aqui afirmado, com todas as letras, a sua concepção de que o fenômeno é sempre algo que é, e não algo contraposto ao ser (Lukács, 2018:618, 622-3; Lukács, 2018a:73, 80-1, 362, entre várias passagens).

Tais palavras assinalam cristalinamente o primeiro momento da superação da antinomia entre a historicidade do *hic et nunc* e a não historicidade da essência: segundo ele, essência e fenômeno têm *o mesmo* estatuto on-

tológico, são igualmente reais, são distintos momentos da processualidade do ser-precisamente-assim existente.

Tendo essência e fenômeno a mesma “realidade”, o próximo passo de Lukács é apontar que não apenas há uma esfera de determinações da essência sobre os fenômenos – já reconhecida tradicionalmente –, como também há uma outra dos fenômenos sobre o desenvolvimento das determinações essenciais. Citando Marx, Lukács concebe a objetividade como “síntese de múltiplas determinações”, na qual todo e qualquer elemento, com as mediações devidas em cada caso, articula-se numa relação de determinação de reflexão com a totalidade do ser-precisamente-assim existente. Insiste Lukács em que “o fenômeno não apenas é socialmente tão existente quanto a essência, mas ainda que ambos são portadores das mesmas necessidades sociais, que ambos são componentes, indissociáveis um do outro, desse complexo histórico-social” (Lukács, 2018:621).

Como argumenta em muitas passagens da *Ontologia*, o mundo dos fenômenos não é uma resultante passiva do desenvolvimento da essência; a interação dialética entre essência e fenômeno é um dos fundamentos da inexorável desigualdade do desenvolvimento da matéria, ser social incluso; o desenvolvimento do fenômeno é a base imediata necessária para o desenvolvimento da essência etc. (Lukács, 2018b:421-2; para uma lista de passagens mais completa, cf. Lukács, 2018c:59-61).

O fundamento ontológico último da determinação de reflexão que se desdobra entre essência e fenômeno está no fato de que, na realidade imediatamente concreta, historicamente determinada, que consubstancia a causalidade indispensável a toda posição teleológica, as determinações fenomênicas e as essenciais são sintetizadas numa realidade unitária (Lukács, 2018b:325-9; 329-30; 365-70). O simples ato de comprar um pé de alface na quitanda da esquina é uma síntese de determinações fenomênicas e essenciais; este ato jamais se repetirá de forma exatamente igual ao longo da história e, contudo, sua essência está na complexa processualidade da reprodução do capital. Na imediatez do ato, contudo, estas dimensões estão articuladas de modo indissociável, e apenas analiticamente e *post festum*, podemos delimitar com precisão as determinações essenciais das fenomênicas. Ao transformarem o real, conseqüentemente, os seres humanos desencadeiam nexos causais que se dirigem tanto ao fenomênico quanto ao essencial. Também sob esse aspecto, a unitariedade última do ser se revela da maior importância para a ontologia de Lukács¹⁴.

Para o nosso filósofo, enfim, essência e fenômeno são igualmente existentes, e “ambos são ontologicamente e de igual maneira pro-

14 Sobre a unitariedade última do ser e sua importância, ver a *Ontologia* de Lukács, cf. Lessa, 1995a.

duos das mesmas posições teleológicas (...)” (Lukács, 2018a:328). “Essência e fenômeno seriam impossíveis em sua dialética ontológica se não brotassem de uma tal gênese fundamentalmente unitária e se não fosse preservada dinamicamente esta unitariedade” (Lukács, 2018a:329).

Afirmar serem essência e fenômeno esferas “igualmente existentes” é indispensável, porém, para Lukács, insuficiente para esclarecer as complexas relações que se desdobram entre elas. Para tanto, é imprescindível, ao menos, esclarecer qual seria, na interação essência-fenômeno, o momento predominante.¹⁵

Exatamente por terem as determinações essenciais a mesma gênese que a esfera fenomênica, “torna-se claro que o movimento da essência independentemente dos desejos humanos é de fato a base de todo ser social, mas base significa ao mesmo tempo, nessa conexão: possibilidade objetiva.” A cada momento histórico, a cada desenvolvimento das forças produtivas, a cada evolução da essência das formações sociais, a reprodução da sua vida econômica “resulta em um ininterrupto surgir de novas constelações reais que resultam no único espaço de manobra real sempre existente para a práxis humana”. (Lukács, 2018a: 425) Trocando em miúdos,

O círculo daqueles conteúdos que os seres humanos podem se pôr nessa práxis real como finalidade é — como um tal círculo — determinado por essa necessidade do desenvolvimento da essência, mas, justamente como círculos, como espaço de manobra para as posições teleológicas reais nele possíveis, não como determinação geral, inevitável, para todo conteúdo da ação”,

jamaiz como “necessidade fatal, que a tudo determina antecipadamente”. (Lukács, 2018a:425)

Ao conceber a essência enquanto horizonte histórico de possibilidades para o agir humano, é evidente a ruptura de Lukács com as ontologias tradicionais – e não é necessário insistir sobre esse ponto.

15 Como afirma Lukács no capítulo de sua *Ontologia* dedicado à reprodução, “a mera interação conduziria a uma condição estacionária, por último estática; deva a dinâmica viva do ser, seu desenvolvimento, alcançar a uma sua expressão intelectual, tem de ser apontado onde, na interação concernente, é encontrado o momento predominante” (Lukács, 2018a:204). Vale lembrar que, segundo Lukács, após Marx, por uma categoria ser o momento predominante de uma dada processualidade, não implica que, em dadas circunstâncias atípicas (porém igualmente reais), não possa essa mesma categoria vir a ser determinada por uma outra, que assume, atipicamente, a função ontológica de momento predominante daquele momento particular. Sobre o conceito de momento predominante, para uma lista mais completa de referências, cf. Lukács, 2018b:77 e, também. Andrade, 2014.

Se “a necessidade da essência para a práxis dos seres humanos singulares inevitavelmente toma a forma de uma possibilidade.” (Lukács, 2018a:426), não é preciso mais palavras para se perceber a radical historicidade dessa concepção.

As necessidades essenciais

auxiliam a determinar o como daquele mundo fenomênico, sem cuja corporificação real a essência jamais poderia alcançar sua realidade plena, existente para si. E, como igualmente já vimos, essa forma fenomênica é, não apenas realidade em geral, mas realidade histórica altamente concreta, as posições teleológicas assim executadas afetam o concreto movimento de desenvolvimento da própria essência. Todavia, não no sentido como se elas pudessem permanentemente detê-lo, desviá-lo, preveni-lo etc., muito menos que elas podem dar-lhe um outro conteúdo, mas na medida que afetam sua forma fenomênica concreta, na medida em que imprimem a esse movimento de desenvolvimento seu caráter de desigualdade. (Pense-se na diferença antes mencionada entre o capitalismo inglês e francês.) O desenvolvimento da essência determina, portanto, os traços ontológicos fundamentais decisivos da história da humanidade. Ela obtém sua forma ontológica concreta, todavia, apenas em consequência de tais modificações do mundo fenomênico (economia bem como superestrutura); estas podem se realizar, contudo, apenas como consequências das posições teleológicas dos seres humanos (...). (Lukács, 2018a:426)

Nesta exata medida e sentido, em Lukács, “a essência se apresenta ontologicamente como o momento predominante da interação” (Lukács, 2018a:324-330) entre ela e o fenômeno: ela consubstancia o horizonte de possibilidades a cada momento histórico. Contudo, se as potencialidades não forem atualizadas, se elas continuarem meras possibilidades, não haveria processualidade histórica. Neste sentido, a essência tem que traspasar em fenômeno, ou não haveria história (Lukács, 2018a:324-330). Ou, o que significa exatamente o mesmo, as possibilidades genéricas de um dado momento histórico se particularizam e se concretizam com a efetivação de algumas dessas potencialidades –, e conseqüente negação de outras. É a mediação indispensável a esta efetivação é a síntese dos atos teleologicamente postos dos indivíduos em tendências históricas genéricas que Lukács denominou reprodução social¹⁶. Exatamente por isso pode Lukács afirmar que

16 Sobre a categoria da reprodução na Ontologia de Lukács, Cf. Lessa, S. Sociabilidade e Individuação, Ed. Ufal, 1995; e tb. “Reprodução e Ontologia em Lukács”, Rev. Trans/forma/ação, Unesp, n°17, 1994.

torna-se igualmente impossível a determinabilidade direta, linearmente causal, dos momentos singulares do mundo fenomênico, suas concatenações causais imanentes através das leis da essência. Em suas interações com o mundo fenomênico, a essência produz os espaços de manobra »livres« que neste surgem e cuja liberdade apenas é possível no interior das legalidades dos espaços de manobra. (Lukács, 2018a:334-5)¹⁷

Isto permite ao filósofo húngaro concluir, em evidente diálogo com a metafísica tradicional, que,

O fenômeno nem pode, em estrito sentido ontológico, ser a forma da essência, como esta não pode ser meramente o conteúdo daquele. Cada um destes complexos é, ontologicamente naturalmente, a forma de seu próprio conteúdo, e sua vinculação é, correspondentemente, a de duas relações-forma-conteúdo em si unitárias. (Lukács, 2018a:325)

Analogamente, duas outras relações são tratadas por Lukács.

Uma delas, a relação do complexo essência-fenômeno com a categoria da necessidade. O que afirmamos até aqui nos permite assinalar que, ainda que haja um *quantum* maior de necessidade na essência que na esfera fenomênica, ambas são “necessárias”. Não apenas são fundadas pela mesma posição teleológica, como ainda se efetivam enquanto nexos causais que se desdobram ao longo da história. A conexão exclusiva, “de mão única”, entre essência e necessidade, tão característica da metafísica tradicional, aqui está definitivamente superada.

A outra é a relação do complexo essência-fenômeno com a generalidade. Sem dúvida, reconhece Lukács, há na essência “um domínio da generalidade enquanto o fenômeno se une a um movimento ao singular e particular”. Contudo, continua Lukács, seria “seria descuidado tirar a conclusão como se nessa relação se articulasse nitidamente a verdadeira relação da essência a seu fenômeno”. “Antes de tudo” porque também a generalidade e singularidade são determinações de reflexão, o que quer dizer que elas compõem em toda constelação concreta de modo simultâneo e bipolar: todo objeto é sempre concomitantemente um objeto geral e singular. “Por

17 As possibilidades desta concepção para a superação do marxismo vulgar, e da forma como este entende as determinações histórico-genéricas que emanam do desenvolvimento das forças produtivas, são enormes. Infelizmente não há espaço para nos alongarmos nesse aspecto da questão, e por isso apenas chamamos a atenção do leitor. Tratamos de alguns aspectos desta questão nos dois primeiros capítulos de *4 ensaios: Lukács e a Ontologia* (Lessa, 2019)

isso o mundo fenomênico (...) produzir igualmente suas próprias generalidades, tal como as generalidades da essência se mostram seguidamente também como singularidades.” (Lukács, 2018a:330). Lembremos que, para nosso autor, universalidade, particularidade e singularidade são momentos da máxima universalidade do ser – e, portanto, são igualmente existentes.¹⁸

Se essência e fenômeno formam um complexo indissolúvel de determinações de reflexão do real, se são igualmente existentes, se têm suas gêneses na mesma posição teleológica, se ambos são necessários, genéricos e se particularizam na processualidade concreta, se um não é a forma do conteúdo do outro – o que, então, distinguiria essência do fenômeno? A sua peculiar relação com a categoria da continuidade.

O que os separa, nessa unidade objetiva inexorável do processo, o que faz de um essência e do outro fenômeno, é o tipo de relacionalidade ao processo, em sua continuada totalidade (*Gesamtheit*), por um lado e, por outro, em seu *hic et nunc* concreto, histórico-econômico. (Lukács, 2018a:329)

Para sermos breves e diretos, o que distingue a essência do fenômeno é o fato de as determinações essenciais serem os traços de continuidade que consubstanciam a unitariedade última do processo como tal, enquanto seus traços fenomênicos são os responsáveis pela esfera de diferenciação que faz de cada momento no interior do processo um instante único, singular¹⁹.

A essência e o fenômeno, na acepção lukacsiana, possuem o mesmo estatuto ontológico, são igualmente necessários e, ainda que haja uma tendência à generalidade na essência e à particularidade no fenômeno, generalidade e particularidade são dimensões presentes nas duas esferas. A distinção entre as determinações fenomênicas e as essenciais é dada pela peculiar relação de cada uma delas com

18 Lukács tanto se distingue, nesse aspecto, do empirismo ou do naturalismo marxista vulgar, que concebem “como generalizações intelectuais de uma realidade concreta sempre única”; como também do idealismo, que confere à generalidade “um ser ‘mais elevado’, independentemente da realização necessariamente sempre única”. (Lukács, 2018a:330) As diferenças que se interpõem entre o genérico, o singular e o particular são decorrentes das imanentes desigualdades de toda processualidade – e não de uma distinção de estatuto ontológico entre eles.

19 Nesta exata medida, a essência é concebida por Lukács, como a “duração na mudança” (Lukács, 2018a:332), como “inexorabilidade tendencial última” (Lukács, 2018a:334). Ao se referir à essência da individualidade, utiliza a expressão “a substância que se obtém aqui na continuidade dos processos de vida social”. (Lukács, 2018a:368).

a totalidade do processo em questão. Por ser um processo, este exibe um inequívoco caráter de unitariedade última, fundado pelas suas determinações essenciais. Contudo, exatamente por ser um processo, é composto por distintos momentos que se sucedem no tempo; e a particularização dos momentos, tornando-os singularidades que jamais se repetirão na história, é dada pelas determinações fenomênicas. Nesta interação, as mediações que promovem esta particularização consubstanciam a esfera fenomênica. Tais mediações, por sua vez, são atualização das potencialidades inscritas no campo de possibilidades que consubstancia a essência. Nesta exata medida e sentido, na determinação de reflexão que articula essência e fenômeno, cabe à primeira o momento predominante.

A essência, portanto, perde o seu caráter rigidamente a-histórico que, *mutatis mutandis*, encontramos mesmo em Hegel. Se até mesmo no autor da *Fenomenologia do Espírito* a historicidade não pode ser elevada à categoria ontológica universal, esta impossibilidade é ainda mais evidente na metafísica anterior a ele. Espírito Absoluto e Deus, em cada um dos casos, seria o fundamento último da história dos seres humanos. Ante tais concepções tradicionais, Marx contrapõe a tese da historicidade da essência – ou seja, para o ser social, que a essência é construto humano e que, por isso, pode ser alterada pela práxis humano-social. Ela não é nem anterior nem fundante do mundo dos seres humanos, ela não é o *locus* exclusivo da necessidade nem da universalidade, ela não é portadora de um estatuto ontológico superior ao da esfera fenomênica. Enquanto portadora dos elementos de continuidade que fundam a unidade última dos processos, a essência apenas pode existir em indissolúvel articulação ontológica com os momentos particulares dos processos dos quais é a essência. Em poucas palavras, a existência concreta das determinações essenciais assume sempre a forma particular e concreta do *hic et nunc* histórico-social do qual é a essência e, por isso, na sua imediaticidade, o real é sempre a síntese das suas múltiplas determinações essenciais e fenomênicas.

Não há, portanto, segundo Lukács, em Marx nenhuma essência, nenhuma natureza humana, nenhuma “disposição dos indivíduos” que não seja construto da práxis humano-social. Nenhuma categoria social é anterior à sociabilidade. O ser humano é demiurgo de sua própria essência, e os seus horizontes de possibilidade em cada momento histórico são resultados exclusivos do desenvolvimento de sua própria essência, de seu próprio passado e presente. Não há nenhuma natureza humana, destino ou fatalidade que imponha à humanidade limites à sua própria autoconstrução, nem esta autoconstru-

ção é expressão de qualquer necessidade ou essência não-humanas. Isto permite a Lukács argumentar a validade, tanto no plano da vida sócio-coletiva, quanto para as individualidades, da “tese geral do marxismo, de que os seres humanos, de fato sob circunstâncias que não escolheram, fazem contudo a sua própria história” (Lukács, 2018a:369). Recuperar o caráter do ser humano enquanto demiurgo de sua própria história, elaborando uma originalíssima ontologia do mundo dos seres humanos, é o que particulariza Marx no debate contemporâneo – se Lukács estiver correto.

Esse é o fundamento decisivo para uma ética que seja essencialmente histórica, terrena, sem nenhum traço de transcendentalidade. Como veremos, isto é decisivo também para a crítica da concepção da relação entre ética e política, presente no Projeto Ético-Político do Serviço Social.

Capítulo II – O bem comum em tempos capitalistas

A partir de Marx a humanidade pôde, pela primeira vez, contemplar a sua história sem ter de fazer nenhuma concessão de qualquer tipo aos deuses – nem mesmo às divindades secularizadas como a natureza para os iluministas. A descoberta do trabalho como a categoria fundante do ser social possibilitou ao filósofo alemão explicar o como e o porquê os humanos se fazem humanos ao longo de um processo predominantemente determinado pelo desenvolvimento das forças produtivas. Processo este que conduz – o que agora nos interessa – de um gênero humano que, nos primeiros momentos, apenas existia biologicamente, em-si (na medida em que as histórias das diferentes formações sociais não se inter-relacionavam) a um gênero humano que se constituiu enquanto sociabilidade capaz de abarcar em uma única história todos os indivíduos do planeta.

Pela mediação da emancipação política do *Ancien Régime* pelo capital, a transição para a sociabilidade burguesa marcou a passagem de um gênero social que apenas abarcava parte da humanidade para um gênero qualitativamente distinto, que abarca formalmente, abstratamente, a totalidade dos seres humanos. Isto, a partir do patamar objetivo da base material: a reprodução do capital requer com absoluta necessidade histórica, por necessidades a ele essenciais e

imanes, que todos os indivíduos sejam homogeneizados enquanto força de trabalho e enquanto cidadãos. O mercado e a cidadania convertem a todos em partícipes do mesmo e único gênero humano. O resultado é que, agora, o bem comum não pode mais ser limitado à classe dominante ou à parcela da humanidade. E, isto, repetimos, porque a base material da reprodução social evoluiu até sua etapa capitalista.

Por outro lado, a constituição deste gênero humano que apenas pode se reproduzir ao englobar toda a humanidade teve lugar na história como consequência do desenvolvimento das forças produtivas promovido pelas sociedades de classe. O que significa que esta universalidade socialmente (ou seja, para além das determinações biológicas) constituída do ser humano surgiu na história mediada pela propriedade privada, pelo Estado, pela exploração do ser humano pelo ser humano e pela família monogâmica. O desenvolvimento em direção a um gênero humano socialmente universal apenas pôde ocorrer pelas mediações de processos alienantes que fizeram com que sua primeira forma histórica fosse o mercado e a cidadania burgueses.

Abre-se, deste modo, na história, um novo antagonismo – agora, pela primeira vez, rigorosamente universal – o antagonismo entre um gênero humano que se constitui de forma socialmente universal, por um lado e, por outro, a universalidade fundada na particularidade (no sentido alienado desta expressão) da propriedade privada, do Estado, da exploração do ser humano pelo ser humano e da família monogâmica. Para expormos este antagonismo e explorarmos suas consequências para a Ética é preciso, primeiro, expormos os seus fundamentos objetivos. É o que faremos a seguir.

As novas condições objetivas da reprodução social

Com a Revolução Industrial, isto é, a aplicação de máquinas à produção, nem as ferramentas nem as técnicas de produção (e, portanto, também as formas de organização do trabalho) precisam respeitar os limites da força física de um adulto médio. O limite do corpo biológico dos seres humanos é superado na produção do “conteúdo material da riqueza social”. (Marx, 1983:46)

As possibilidades de desenvolvimento das capacidades humanas, em primeiro lugar para retirar da natureza os bens indispensáveis à sua própria reprodução, aumentam exponencialmente. Pela primeira vez a humanidade vive a possibilidade histórica, objetiva, da abundância material e pode produzir mais do que o necessário para

todas as pessoas que vivem no planeta Terra. A revolução industrial marca a passagem de uma situação histórica de carência para uma de abundância.

Se, dois séculos depois da Revolução Industrial, moradias e comida em excesso ainda convivem com famintos e sem-teto – e se uma economia do desperdício e da perdulariedade (a começar pelo complexo industrial-militar) gera miseráveis em escala planetária –, é forçosa a conclusão de que o modo de produção capitalista não pode retirar todas as possibilidades históricas da passagem histórica da carência à abundância. Examinemos mais de perto esta última afirmação.

A reprodução do capital

O capital é uma forma de propriedade privada que se caracteriza, entre outras coisas, pela absoluta necessidade de se reproduzir de forma ampliada. Um capital que não aumenta no tempo é um capital em via de extinção. Tal como uma bicicleta, como diz Mészáros, se parar de girar, o capital cai. Esta sua característica decorre do seu próprio ser, de suas leis imanentes. Ele apenas existe como uma riqueza que foi apropriada pela mediação da mais-valia. Esta, por sua vez, apenas pode ser gerada pela separação do trabalhador dos meios de produção e pela conversão da força de trabalho em uma mercadoria: o trabalho assalariado. Esta riqueza apropriada sob a forma do capital, todavia, tem apenas um, e nenhum outro, valor de uso: adquirir mais força de trabalho, quer pela sua compra direta, quer pela sua aquisição indireta através de meios de produção, matéria-prima, etc., ou pelo custeio do necessário para manter o sistema capitalista em funcionamento, como é o caso do Estado, dos supervisores da produção (os encarregados do controle e da supervisão, como diz Marx no Livro I de *O Capital*, (Marx, 1983: 263-4, 1985:44)).

A única função social do capital, portanto, é comprar a força de trabalho; a única utilidade da força de trabalho assalariada é produzir mais-valia. Temos aqui um círculo vicioso: o capital, para existir, requer a compra incessante da força de trabalho; os assalariados, por sua vez, apenas podem existir se constantemente venderem sua força de trabalho ao capital. Sem força de trabalho para ser comprada, o capital não tem nenhuma utilidade; analogamente, sem o capital para comprá-la, a força de trabalho assalariada não tem nenhuma função social. É este círculo vicioso, parte da essência do

capital, que faz com que ele seja uma força social literalmente incontrolável: destruiu todas as barreiras sociais ao seu desenvolvimento e, atualmente, destrói a própria humanidade, já que esta – paradoxalmente, como veremos – se converteu no principal obstáculo ao pleno desenvolvimento do capital.

A reprodução do capital requer o mercado²⁰. É pela mediação do mercado que o capital pode comprar a força de trabalho, como, ainda, vender as mercadorias produzidas, convertendo-as na forma dinheiro, imprescindível para novos investimentos. E, todavia, no interior do mercado, uma mercadoria entre todas as outras joga um papel decisivo: a força de trabalho. Ela é a única cujo valor de uso está em que, ao ser consumida, produz um valor de troca maior do que o seu próprio e, por isso, é a única fonte de mais-valia.

A manutenção do mercado, por sua vez, implica a manutenção da forma burguesa de Estado: a concorrência na esfera produtiva requer a emancipação política do capital de todas as amarras do Estado absolutista. O trabalho proletário – a forma especificamente capitalista de intercâmbio material com a natureza – homogênea a todos numa mesma mercadoria, a força de trabalho; e, na política, reduz todos ao mesmo denominador comum, a cidadania. (Voltaremos a isso com vagar, logo abaixo.)

Quando o mercado se converteu na força organizadora da vida cotidiana, sua organização política assumiu a forma burguesa. Isto é, todos são iguais perante o Estado, todos somos igualmente cidadãos. Tal como o mercado capitalista é a forma madura da concorrência entre proprietários privados, a democracia é a forma madura da concorrência política entre proprietários privados. O Estado democrático é a sociedade de proprietários privados que se organiza em poder político.

Propriedade privada, Estado, democracia, capital e trabalho proletário são, portanto, determinações de reflexão. Assim como não pode haver a plena exploração do trabalho sem a emancipação política do capital do Estado absolutista feudal, sem a mediação política do Estado burguês, também não pode haver a forma madura da propriedade privada, a capitalista. Similarmente, não pode haver assalariamento sem a apropriação privada da riqueza socialmente produzida, do mesmo modo como não pode haver concorrência política entre os proprietários privados sem que sejam, todos eles, reduzidos

20 É verdade que formas “pré-diluvianas” da propriedade privada também conheceram o mercado. É uma particularidade do capital, todavia, ser uma forma de propriedade privada que só se pode reproduzir pela mediação do mercado.

ao denominador comum de cidadãos. Enfim, para retomar os termos marxianos de 1844-46: a emancipação política corresponde à passagem da sociedade capitalista primitiva ao capitalismo maduro; corresponde à plena vigência do capital enquanto forma de propriedade privada e à plena vigência da concorrência em todas as esferas da vida social. Na política, a forma historicamente madura desta concorrência é a democracia.

Esta forma particular de reprodução social é incapaz de explorar as inúmeras potencialidades da situação de abundância gerada pela Revolução Industrial. A sociedade de classes, mesmo em sua forma mais desenvolvida, a capitalista-democrática, por ser herdeira de um período histórico em que predominava a carência, tem na abundância sua inimiga de morte. Ou o capitalismo destrói a abundância ou será por ela destruída. Como, contraditoriamente, o capitalismo apenas pode se reproduzir pelo desenvolvimento das forças produtivas e, portanto, pela geração de uma abundância cotidiana cada vez mais ampla, vivemos uma situação histórica limite: o sistema do capital só pode existir se produzir uma crescente abundância e, ao mesmo tempo, ele apenas pode sobreviver se permanentemente converter esta abundância em carência pela destruição dela.

O fundamento deste antagonismo entre abundância e capital está na sua forma de apropriação da riqueza socialmente produzida: a propriedade privada. A compra e a venda da força de trabalho e, em seguida, a compra e venda da mercadoria produzida, são mediações essenciais à reprodução do capital. O que significa que, cotidianamente, no mercado, trabalhadores assalariados e capitalistas procuram converter suas mercadorias no maior *quantum* de dinheiro possível. Todavia, pela lei da oferta e da procura, a abundância de qualquer produto joga a sua expressão monetária abaixo de seu valor. É a situação em que o capitalista não consegue retirar da venda de sua mercadoria o capital investido. Do mesmo modo, a abundância de mão de obra faz com que o preço da força de trabalho caia abaixo do custo, para que o trabalhador reproduza a si próprio.

Que a força de trabalho possa ser comprada abaixo de seu valor é, para o capitalista, na maior parte das vezes, um excelente negócio. Contudo, o mesmo não se aplica à maioria das outras mercadorias: a abundância é um gravíssimo problema à reprodução do capital porque faz com que os preços tendam a cair abaixo do valor das mercadorias, gerando enormes prejuízos. A lei da oferta e da procura, por milênios de carência garantiu que o mercado fosse uma mediação eficiente sempre que as classes dominantes dele necessitaram (e esta necessidade era muito diferente na Fenícia, na Grécia,

em Roma ou no feudalismo...). Na nossa era, a abundância opera contra a reprodução da propriedade privada.

É por isso que o problema econômico decisivo do modo de produção capitalista está na superprodução – e não, como em todos os modos de produção precedentes, na produção insuficiente. E há, essencialmente, apenas dois modos de enfrentarmos no longo prazo os desafios postos pela presença objetiva da superprodução ou, mais exatamente, da abundância.

Os dois modos de enfrentar a superprodução

O modo a que estamos acostumados e que conhecemos é o capitalista. O segundo é o modo de produção comunista.

No sistema capitalista, a abundância é enfrentada pela geração uma carência artificial. Inicialmente, por ser o mais simples, a tendência inerente ao sistema do capital de concentrar a riqueza na classe dominante é convertida em uma primeira mediação para a produção de carências artificiais por produtos e por consumo de luxo e de prestígio. O fato de as classes exploradas não poderem comprar o que necessitam gera uma carência que também tem sua função econômica. Este mecanismo, todavia, tem limites muito estreitos: nem é elástico ao infinito o consumo da classe dominante, nem a pressão das carências dos trabalhadores pode, por si só, fornecer a demanda que garante os preços em patamar “saudável” à reprodução do capital. Muito rapidamente instalou-se a necessidade estrutural de buscar um aumento do consumo além desta tendência à concentração de renda espontânea e inerente ao capital.

Desde o século 19 esta situação já se fazia evidente. Marx a analisou em detalhes. O famoso capítulo do livro I de *O Capital*, “A lei geral da acumulação capitalista”, é a síntese de suas conclusões. O desenvolvimento dessa determinação ontológica – isto é, do ser – do sistema do capital conduziu à Primeira Guerra Mundial e, quando da crise de 1929, atingiu-se um novo patamar desse antagonismo. Uma crise geral do sistema tornava necessária uma nova alternativa, também universal, para o capital. Keynes foi quem melhor sistematizou essa situação e postulou a alternativa de solucionar-se o problema da superprodução pelo aumento da produção impulsionado pelo consumo de massas. O apogeu desta tentativa foram os “anos dourados” do capitalismo desenvolvido: o Estado de Bem-Estar e o fordismo.

A lógica do Estado de Bem-Estar e da economia/consumo de massa era, sinteticamente, o “círculo virtuoso” em que o aumento da produção em série derrubava o preço do produto individual, resul-

tando em um aumento do consumo que provoca um aumento da produção. Ampliando-se o mercado, passa a ser lucrativo explorar a mão de obra muito mais barata do Terceiro Mundo (o Primeiro Mundo era o capitalista avançado; o Segundo era o “socialista”: assim se classificava nos “Anos dourados” a ordem mundial), o que possibilitava baixar ainda mais os preços no mercado já em ampliação dos países centrais. Este crescimento da lucratividade geral do sistema possibilitava o aumento dos salários nos países capitalistas centrais praticamente sem nenhuma distribuição de renda efetiva (Mandruck, 1995; Lessa, 2013), ao tempo que o aumento da produção gerava empregos e aumentava também por esta via o mercado consumidor. Com o aumento do mercado consumidor, pode-se produzir ainda mais, e assim sucessivamente. O círculo continuaria indefinidamente se o consumo não apresentasse a tendência de crescimento menor do que o desenvolvimento das forças produtivas, de tal forma que, mesmo nos “Trinta Anos Dourados”, a superprodução continuava a ameaçar o sistema.

Já na década de 1950 evidenciava-se que o consumo não aumentaria o suficiente para manter a acumulação capitalista em movimento. Galbraith a esse respeito publicou um texto interessante em 1958, *The affluent Society*, em que comentava esse desequilíbrio de fundo do projeto keynesiano. A saída encontrada pelo sistema do capital foi a intensificação do uso de outra válvula de escape: o complexo industrial-militar. Do ponto de vista do capital, como bem argumenta Mészáros, o complexo industrial-militar é a saída perfeita. Funciona com base em encomendas de um Estado facilmente controlável pelo grande capital e, portanto, não sofre as inseguranças do mercado. Em segundo lugar, tem sua demanda determinada politicamente, e não pelo jogo da oferta e da procura: produz-se o que o Estado decide que será produzido. Trata-se de um Estado representante das demandas do grande capital. Por fim, porque os produtos do complexo industrial-militar são de tal ordem que não precisam ser utilizados para serem consumidos: à empresa basta vender ao governo. Se o governo vai ou não empregar o que comprou em uma guerra ou se, pelo contrário, apenas estocará o armamento, isso não faz a menor diferença.

É esta particularidade do complexo industrial-militar que possibilitou, por exemplo, que entre os anos de 1950 e 1970 as armas nucleares acumuladas pelos EUA fossem suficientes para destruir o planeta 66 vezes, e o estoque soviético, 33 vezes. Ou seja, em menos de trinta anos, construímos bombas suficientes para destruir o planeta 99 vezes! Este enorme desperdício de força produtiva, força

de trabalho, recursos econômicos etc. não pode ser exagerado: a humanidade preparou milimetricamente, com o que tinha de melhor em termos de técnicas e inteligência, a extinção dos seres humanos do planeta. A razão para esta barbaridade – pois não há outro nome para tal feito – é a necessidade intrínseca ao capitalismo de gerar uma demanda artificial que consuma a superprodução.

Processos análogos, ainda que não tão dramáticos, permeiam nosso dia a dia. A obsolescência planejada que faz com que os eletrônicos durem cada vez menos; a adoção de embalagens que forcem um aumento do consumo; a propaganda maciça que faz com que uma roupa perca seu valor de uso e, portanto, não mais seja usada, muito antes que tenha sido de fato consumida; a adoção de tecnologias e produtos que geram carências artificiais com o único objetivo de impulsionar o consumo etc.

Todavia, a atual perduliedade planejada do sistema do capital (incluídos os conflitos armados) não foi suficiente para evitar a crise e, finalmente, em meados da década de 1970, após a derrota americana no Vietnã e as duas crises do petróleo, instalou-se a “crise estrutural”. Não porque as crises anteriores não fossem parte da estrutura do sistema do capital, mas porque agora a crise apenas pode ser superada por uma solução estrutural: a superação da propriedade privada (Mészáros). Constituiu-se, por esse modo, a dinâmica que preside a acumulação de capital desde então: fusão muito mais que novos investimentos.

Com os mercados abarrotados de mercadorias e com o Terceiro Mundo exaurido pela intensificação da exploração de suas economias pelos empreendimentos “multinacionais”, a única alternativa é expandir ocupando fatias do mercado sob o controle das empresas concorrentes. Para isso é necessário incorporar tecnologias que permitem a diferenciação marginal dos produtos e, acima de tudo, possibilitam a produção mais barata que a do concorrente. Isto requer novas formas de produção que intensifiquem a exploração da mão de obra, que retirem de cada hora trabalhada uma quantia cada vez maior de mais-valia.

Foi nesta quadra histórica que o Japão explodiu na economia mundial. O sucesso momentâneo do Japão estava em poder contar com uma força de trabalho muito mais barata e que aceitava condições de vida e trabalho inimagináveis para os países capitalistas desenvolvidos do Ocidente. Foi com base nesta maior fonte de mais-valia que o toyotismo pode se apresentar como o novo padrão produtivo internacional. Claro, sem a criação de nenhum novo mercado significativo, antes pela ocupação do já existente (e em crise) mercado consumidor norte-americano.

Os limites deste novo ciclo de acumulação, todavia, tardaram

pouco para se manifestar: o aumento da produtividade do trabalho no contexto de mercados em contração levou à ampliação do desemprego. A crise social daí decorrente teve sérias repercussões na própria reprodução do capital.

Para citar apenas algumas:

1) a crise urbana se instalou com uma intensidade crescente, tornando cada vez mais cara a manutenção da estrutura indispensável para o funcionamento dos grandes parques industriais do mundo. Cidades como Paris, Nova Iorque, Tóquio, México, São Paulo etc. tiveram seus custos de manutenção ampliados a tal ponto que os investimentos mínimos não podem mais ser realizados e toda a estrutura urbana entra em depauperamento. As favelas se convertem na forma mais frequente de moradia familiar (Davis, 2007).

2) a crise ecológica, provocada pelos efeitos nocivos da poluição e congêneres, e também pelo esgotamento dos recursos naturais não renováveis. A ampliação dos custos de produção decorrentes destes fatores é significativa. Não apenas para a instalação de novas empresas, mas também para a manutenção das antigas. Hoje, uma criança típica que tenha crescido em um dos grandes centros urbanos do planeta tem sua capacidade pulmonar 10% menor que uma criança da mesma idade na geração passada; 18% menor que nos anos de 1950! Isto significa, liminarmente, uma massa de trabalhadores com menor força para ser despendida no emprego (Davis, 2007).

3) os custos da luta de classe que se aguça. A faceta mais visível é o crescimento dos problemas com a segurança, com tudo o que ela implica de desperdício de recursos e de consumo não produtivo por parte do próprio capital. A violência, mesmo a armada, converte-se em dimensão da vida cotidiana dos seres humanos urbanos.

Os problemas decorrentes da crise social para a reprodução do capital poderiam ser enfrentados pelo capital apenas e tão somente (e isto por uma sua necessidade imanente, pela determinação ontológica mais essencial ao capital) pelo aprofundamento do padrão em curso: as políticas de privatização que marcaram o neoliberalismo nada mais são que a rapina, pelo capital privado, do capital estatal acumulado nas décadas anteriores. Esta rapina, não apenas não superou a contradição estrutural do sistema entre a crescente produção e o consumo cada vez mais pressionado pela generalização da miséria, como terminou por intensificá-la. Ao retirar do Estado várias fontes de recursos e diminuir o seu peso na economia, diminuiu ao mesmo tempo a capacidade de o Estado dos países imperialistas desenvolver políticas compensatórias que poderiam auxiliar na atenuação momentânea dos efeitos da crise, não apenas amortecendo as lutas de classe, mas

também gerando nichos de consumo para sustentar o aumento da produção.

O mesmo se pode dizer, mudando o que deve ser alterado, nas políticas desenvolvimentistas da era petista. Foram a continuidade do neoliberalismo de FHC, com as alterações indispensáveis necessárias para se enfrentar o agravamento da crise econômica mundial desde 2001, passando por 2008. Na economia tal como na política, como argumentaremos logo abaixo.

Mais do que nunca, o sistema do capital demonstra a sua desumanidade fundamental. O desenvolvimento das forças produtivas apenas pode se dar sob a regência do capital. Este, por sua vez, no contexto da superprodução estrutural, apenas pode se acumular pelo binômio desenvolvimento tecnológico/desemprego crescente: desenvolvimento tecnológico para a exploração mais intensa da força de trabalho e desemprego crescente porque esta exploração mais intensa significa menor necessidade de força de trabalho em um mercado que não se amplia ou, no melhor dos casos, amplia-se muito lentamente. O desenvolvimento das forças produtivas converte-se em fonte crescente de miséria material e espiritual.

Não há como a humanidade ser mais intensamente alienada: o que nos faz humanos (o processo histórico impulsionado pelo desenvolvimento das capacidades humanas, das forças produtivas) é, hoje, precisamente o que nos faz mais desumanos. Isto é a essência do modo capitalista enfrentar a abundância.

O modo comunista de produção

Como dissemos, o modo capitalista não é o único modo de tratar da abundância. O outro é o modo comunista. A mudança já começa por aqui: o que é superprodução para o modo de produção capitalista, para o comunismo é abundância.

Se vivemos em um mundo em que já se produz mais comida, roupa, moradias, energia etc. do que o necessário para o abastecimento de toda a humanidade, não há razão alguma para a miséria. O produto não pode ser produzido como mercadoria, nem o trabalho que o produz pode ser o trabalho alienado. O que falta fazer é colocar toda esta produção a serviço da humanidade. Tudo o que se produz coloca-se em depósitos dos quais todos, indiscriminadamente, podem retirar tudo o que quiserem, na quantidade que desejarem. Em uma sociedade em que a oferta de produtos é superior à demanda – e este é o significado da abundância –, o fundamento ontológico da mercadoria, o valor de troca, não tem as condições históricas para

continuar existindo. Se todos podem ter acesso a tudo o que precisam – e mesmo mais do que precisam – a posse dos produtos não mais se converte em poder econômico para explorar os outros seres humanos.

Hoje, se possuímos casas, terrenos, prédios, comida, roupas etc., eles representam uma quantidade de capital que pode, com a mediação do mercado, ser empregada para a compra da força de trabalho. Todavia, quem venderá sua força de trabalho em troca de casa, roupa, comida, remédios etc., se pode ter acesso a tudo isso sem ter de pagar nada em troca? Não terá mais qualquer sentido alguém dizer a outro: trabalhe para mim que lhe darei ao final do mês um dinheiro para você comprar comida, roupas etc. A mercadoria perde o seu sentido, pois a função social do valor de troca desaparece em uma situação histórica de abundância. A abundância na vida cotidiana dissolve as relações mercantis. Por isso, como já vimos, a abundância e o mercado são historicamente incompatíveis.

Este o primeiro aspecto fundamental da transformação do modo de produção capitalista no modo de produção comunista: o que era o problema central, a superprodução, converte-se na grande solução para a humanidade, a abundância.

A abundância gerada pelo capitalismo não é, todavia, a abundância mais adequada à sociedade comunista. Em primeiro lugar, porque é uma abundância de determinados produtos, muitos dos quais não teriam sentido em uma sociedade comunista. Por exemplo, a indústria bélica. Este é um setor econômico que será desativado pelo comunismo. Outro exemplo são as drogas: em uma sociedade emancipada, não terá sentido a fuga dos problemas existenciais pelas drogas. Outros setores econômicos importantes, como o das embalagens, terão de ser radicalmente reconfigurados para serem funcionais e despenderem menos matéria-prima e energia em sua produção. Outros, ainda, terão de ser reestruturados para atender a uma demanda que não seja mais o consumo de prestígio, como ocorre hoje com a indústria da moda. Muitos outros exemplos semelhantes poderiam ser apontados aqui.

A abundância gerada pelo capitalismo também não é a adequada ao modo de produção comunista, porque mal distribuída pelo planeta e pelas classes sociais. Os países imperialistas concentram a maior parte da produção e do consumo do planeta. As classes dominantes, quase sempre sediadas nos grandes centros urbanos, concentram a maior parte do consumo. O atual sistema de distribuição do que já é produzido, portanto, terá de ser radicalmente transformado.

Uma reconfiguração de tal ordem da estrutura produtiva e distributiva deve necessariamente partir da categoria central aqui envolvida: o trabalho. Superado o trabalho abstrato, isto é, o trabalho assalariado, as atividades humanas, todas elas, passam a ter como eixo de gravidade as necessidades humanas. Quais serão estas necessidades, e como elas serão atendidas, é algo que apenas a humanidade futura poderá dizer. Isso é o que significa tomar a história em nossas mãos: conscientemente, a humanidade decidirá das necessidades, quais as prioritárias e, das possibilidades, quais as melhores, para atender ao prioritário.

Com a decisão consciente e coletiva, e com o fruto do trabalho à disposição de todos sem nenhuma discriminação, o trabalho passa a ser, na vida cotidiana, a conexão fundamental de cada indivíduo com a totalidade do gênero humano. O trabalho se converte, do ponto de vista de cada indivíduo, na sua primeira necessidade, no seu elo vital com a história. Torna-se, imediatamente, o ser genérico do indivíduo singular. É ele que torna o indivíduo humano um ser social: participar na produção coletiva dos bens indispensáveis à reprodução da sociedade. Com todos trabalhando, a jornada de trabalho poderá ser incrivelmente encurtada, não mais do que umas poucas horas por mês. Na época de Marx, ele imaginava que uma das condições para o comunismo era uma jornada de trabalho de 48 horas semanais! Hoje, não será mais do que 20-25 horas semanais logo nos primeiros meses de socialismo e, mais à frente, 17 minutos por dia, sem que tenhamos de desenvolver nada de mágico em se tratando de tecnologias²¹.

Se o fruto do trabalho já não mais gera o poder econômico – a base da exploração do ser humano pelo ser humano – e se o que e como será produzido é uma decisão coletiva, a administração passa a ser algo muito mais simples e que requer muito menos energia e recursos sociais. Deixa de ser a administração das pessoas (ou seja, uma forma de organização da luta de classes, com tudo o que isto implica) para ser a administração das coisas. A jornada de trabalho poderá ser incrivelmente reduzida ao colocarmos na produção as energias sociais anteriormente despendidas no controle das pessoas (pensemos nos inúmeros mecanismos de controle e em seus especialistas que

21 No final do século passado, se todos os adultos maiores de 21 anos e menores de 50, as mulheres com quatro anos de licença maternidade e os pais com três anos de licença paternidade – todos trabalhando nas melhores condições de saúde e de trabalho, com uma produtividade média equivalente ao trabalhador japonês de então (já média no mundo) e produzindo tudo o que produzíamos naquela época (de bombas atômicas a carros de luxo etc.), cada ser humano deveria trabalhar 17 minutos por dia.

temos no interior de uma fábrica; consideremos a quantidade de força de trabalho e recursos despendidos nos aparelhos repressivos da sociedade, desde as prisões até documentos de identidade etc.).

Decisão coletiva e consciente da organização da produção; livre usufruto de tudo o que for produzido; administração das coisas e não mais das pessoas, portanto, fim de todos os mecanismos de controle sobre os indivíduos, tanto nos locais de produção quanto na sociedade como um todo: desaparecimento do Estado e das classes sociais.

O que resta de sociedade, então?

Uma sociedade que é tão diferente da nossa quanto somos das sociedades primitivas. Uma sociedade que não conhece o valor de troca, portanto, verá o dinheiro apenas nos museus; uma sociedade que não conhece nenhum mecanismo de controle dos indivíduos e que, portanto, não possui aparelho policial, nem Judiciário, nem vigilantes, nem fechaduras, nem exércitos, nem fronteiras dividindo países. Uma sociedade em que o trabalho se converteu na primeira necessidade humana e que desconhece o trabalho forçado pela violência de uma classe sobre a outra.

A sociedade comunista, assim, não terá nem Estado, nem política, nem propriedade privada, nem trabalho assalariado, nem, em uma lista que poderia ser muito maior, a família monogâmica.

Será uma sociedade que se organizará com base no trabalho emancipado, ou seja, com base na livre organização dos trabalhadores para produzirem os meios de produção e de subsistência de que carecem. Esta livre organização pressupõe, como *conditio sine qua non*, a decisão coletiva e consciente sobre quais as necessidades serão atendidas e como serão atendidas. Isto significa uma forma tão mais elevada e sofisticada de organização social que apenas poderá funcionar se os indivíduos a ela aderirem livremente. Ainda que mais complexa e desenvolvida que as formas de controle típicas do capitalismo, será ao mesmo tempo uma forma muito mais simples e que consumirá uma quantidade muito menor dos recursos sociais. Será uma sociedade, como dizia a Comuna de Paris, de administração “barata”.

Como resultado desta organização livre e consciente do trabalho, a própria esfera da distribuição será ao mesmo tempo muito mais complexa e simples. Mais complexa porque os indivíduos agora não mais terão as suas necessidades padronizadas pelos processos alienantes do capitalismo – a propaganda, para ficarmos tão somente no exemplo mais gritante –; mais complexa porque uma humanidade mais livre produzirá demandas muito mais diferencia-

das em cada local do planeta; e *mais complexa* porque a produção de novas necessidades (o “primeiro ato histórico dos homens”, em *A Ideologia Alemã*) se dará em escala muito mais ampla e intensa quando a humanidade não encontrar no capital seu limite histórico.

Todavia, esta distribuição muito mais complexa será, também, muito *mais simples*. Pois não mais haverá necessidade de qualquer forma de controle do que cada indivíduo retirará do depósito comum e, por outro lado, como o produto é agora apenas valor de uso e não traz com ele nenhum poder de domínio sobre os outros indivíduos, não terá o menor sentido as pessoas pegarem mais do que necessitam. Qual a utilidade de se ter duzentas calças no guarda-roupa se elas não mais servem como valor para a compra de trabalho de mais ninguém? Muito mais prático será ter consigo apenas aquilo de que se necessita no aqui e agora.

A distribuição será o complexo processo de repartir espacialmente o produzido para atender às necessidades de cada indivíduo e, não mais um processo de controle do consumo dos indivíduos. Caixas registradoras, leitoras de código de barras etc. serão peças de museus tal como o dinheiro e os bancos.

Em uma sociedade comunista, por fim, não mais terá sentido a separação da humanidade em países. Pelo contrário, esta forma de controle dos indivíduos e da circulação de capital será absolutamente anacrônica. A humanidade terá as peculiaridades históricas dos povos que a compõem, desenvolvidas pelo rico processo de intercâmbio em um mundo que não conhece as barreiras artificiais chamadas fronteiras.

Quanto à gravíssima questão que é a transição da sociedade capitalista à comunista, nos deteremos mais à frente em um seu aspecto decisivo: a relação entre política e emancipação. Veremos que, sem uma revolução política que quebre o poder do capital, não há transição possível. Contudo, a nova ordem apenas será a superação do sistema do capital se superar a política. Essa é uma questão que tem uma relação imediata com a relação entre ética e política.

Todavia, há aqui uma lição da história do século 20 que precisa ser sublinhada: todas as tentativas de controle do capital através da posse do aparelho estatal, isto é, pela mediação da política, fracassaram rotundamente. Tanto na vertente soviética quanto na vertente social-democrata. Os exemplos demonstram o acerto da previsão marxiana segundo a qual o capital pode ser destruído, controlado jamais. E a destruição do capital é, sem mais nem menos, a destruição da mercadoria, portanto, do dinheiro e do poder do ser humano sobre o ser humano – da política. Superar, pela mediação da política,

a própria política é o único conteúdo possível da única ruptura viável com o modo de produção capitalista: a revolução comunista. A mediação que supera esse aparente paradoxo é a ditadura do proletariado. A esta questão, como foi dito, voltaremos mais à frente.

O que nos importa, agora, para delinear as novas condições históricas trazidas pela Revolução Industrial e a passagem da humanidade para o capitalismo maduro, é que passamos a viver um período histórico marcado por um antagonismo entre o desenvolvimento das forças produtivas (no sentido humano, não no sentido das forças produtivas do capital, que representam a negação do humano, a sua alienação) e a propriedade privada – e esta situação tem, no complexo da ética, um fortíssimo impacto. Agora não é mais possível pensar a ética como o bem comum cristalizado na reprodução da propriedade privada da classe dominante, tal como era possível em Aristóteles e Hegel. Não há mais convergência entre ética e política, mas um antagonismo, reflexo do antagonismo entre a propriedade privada e o gênero humano.

Vejamos isso mais detalhadamente.

O bem comum: a ética no capitalismo

Para Marx, lembremos, a proposição da sociedade comunista está articulada a uma concepção ontológica muito precisa. Dela destacaremos alguns pontos fundamentais:

1) em primeiro lugar, a absoluta historicidade do ser em geral. Não há nada, rigorosamente nada, que não seja um processo. Nada há no universo que não seja processual. Se é um processo, significa que é uma sequência de transformações que conduzem de um estado a outro, de uma situação a outra, de um ente a outro, conforme o caso. Se tudo é processual, a essência, aqueles elementos de continuidade que particularizam cada processo enquanto tal, é também rigorosamente histórica;

2) se a essência é histórica, ela é “parte movida e movente da história” (Lukács). Significa que a essência de cada ente é parte da história, ela surge e desaparece no curso da própria história do ente do qual é essência. Para a reprodução do mundo dos seres humanos, esta tese ontológica rigorosamente universal se particulariza pela afirmação de que a essência humana “é o conjunto (*ensemble*) das relações sociais”. Ela não precede a história dos seres humanos, nem ocupa o lugar dos seres humanos na determinação da história humana: ela é resultante da síntese em totalidade dos atos dos indivíduos concretamente determinados pela história. Esta síntese,

em um polo, é a personalidade de cada indivíduo; no outro polo, o gênero humano em sua dimensão a mais universal. Entre esses dois polos encontram-se todas as esferas e complexos particulares que compõem o mundo dos seres humanos;

3) se a essência humana é o conjunto das relações sociais, ela não pode representar o limite intransponível, fixo, eterno, do desenvolvimento da humanidade. Se a humanidade produz novas relações sociais – mais ainda, se é capaz de passar de uma sociabilidade a outra conforme transita de um modo de produção a outro –, a essência humana também passa por uma transformação semelhante. A humanidade, portanto, é o único limite para o seu próprio desenvolvimento; as barreiras naturais poderão ser sempre afastadas – certamente jamais desaparecem;

4) isto significa, ante o passado e a ideologia burguesa do presente, uma nova e radical concepção da história dos seres humanos, do papel dos indivíduos nesta história, do momento predominante da produção do “conteúdo material da riqueza social” (Marx, 1983:46) sobre as outras esferas sociais, para ficarmos apenas com alguns dos tópicos mais importantes.

Dos gregos, tal concepção de mundo não poderia ser retirada, pois foram eles que, milhares de anos atrás, fundaram a concepção que associava inseparavelmente essência e eternidade. A concepção a-histórica da essência já está presente em Parmênides.

Dos pensadores medievais, muito menos. Eles identificam a essência à eternidade e convertem esta essência eterna no Deus demiurgo do universo. Os seres humanos, pela sua essência de criaturas, padeceriam um destino fatal mais do que fariam a história.

Dos pensadores modernos, tal concepção absolutamente histórica não poderia sair. Para eles, ser racional e ser proprietário privado eram determinações eternas aos próprios seres humanos. Mais ainda, a racionalidade essencial dos seres humanos era a que reconhecia a racionalidade da propriedade privada. Ser humano era ser proprietário privado *porque* racional. A sociedade mais desenvolvida possibilitaria que esta essência humana se manifestasse livremente, sem obstáculos, mas não seria capaz de alterar um átomo desta essência, porque tal sociedade mais desenvolvida seria, ela própria, resultado do movimento desta mesma essência. De Locke a Rousseau e, *mutatis mutandis*, também Hegel, estão todos neste mesmo patamar.

Coube a Marx elaborar uma radicalmente nova concepção de mundo. Única e original. A superação do capitalismo, a forma mais desenvolvida possível da sociedade de classes, requer a superação ideológica de todas as concepções de mundo que tais sociedades foram

capazes de produzir. Nisto está em grande parte a contribuição de Marx para a humanidade: uma ontologia do ser social que é revolucionária e que se articula à necessária emancipação da humanidade da propriedade privada através do comunismo.

Do ponto de vista da ética, a ontologia marxiana – como o faz com praticamente todos os complexos – coloca a questão num novo patamar. Para sermos mais do que breves e irmos diretamente ao cerne da questão, não mais fundamenta a ética num conjunto de valores ou qualidades de atos singulares cuja referência é uma essência humana dada de uma vez para sempre e que, como vimos, corresponde, invariavelmente, à essência dos indivíduos da classe dominante a cada período histórico (Aristóteles, Tomás, Hegel etc.). Seu ponto de partida é inteiramente distinto: o trabalho funda o ser social e, ao cada ato de trabalho ter a propriedade de “necessária” e “ininterruptamente” “remeter-para-além-de-si” (Lukács, 2018a:117), produz necessidades e possibilidades, objetivas e subjetivas, que apenas podem ser exploradas e atendidas por atos que não mais realizam o intercâmbio material com a natureza.

Ou seja, o próprio trabalho gera necessidades e possibilidades que não mais podem ser atendidas e exploradas na relação com a natureza e que requerem, por isso, o desenvolvimento de complexos sociais que, fundados pelo trabalho, têm sua razão de ser no atendimento de tais necessidades e possibilidades que, de modo crescente, não mais podem ser abarcadas pelo trabalho. O ser social, a nossa história, apesar de ser fundado pelo trabalho, não é redutível a ele – pois a relação entre o fundante e o fundado não é uma relação lógico-dedutiva, senão um complexo processo histórico no qual as partes, os atos singulares, a ação das classes etc. sintetizam-se em uma totalidade, gerando categorias e determinações peculiares ao universal e que não podem ser encontradas nas partes partícipes da totalidade.

Ao riquíssimo processo que converte os atos teleológicos singulares, dos indivíduos concretos, historicamente determinados, em tendências puramente causais e universais, Lukács vai denominar, depois de Marx, de reprodução social. Na reprodução, em termos os mais universais, a economia é o momento predominante no desenvolvimento da totalidade social, porque é nela que se concentra em particular o desenvolvimento das forças produtivas (em especial, do trabalho). Contudo, o desenvolvimento das forças produtivas (e, no interior dele, do trabalho) não se relaciona de modo direto e imediato com cada complexo parcial. Pelo contrário, entre cada complexo parcial e as necessidades e possibilidades universais que são

constantemente produzidos na base material da sociedade se contrapõe a totalidade da sociedade em questão. Por isso, por ser a mediação entre o desenvolvimento das forças produtivas (do complexo da economia, em outros termos) e o desenvolvimento de cada complexo parcial, na relação entre a totalidade e seus complexos parciais cabe à primeira o momento predominante.

Estas conexões foram já abordadas em outros momentos e, por isso, agora podemos apenas nos referir a elas dessa maneira sucinta (Lessa, 1994, 1995a; Andrade, 2014). O decisivo, deste parêntese, para a nossa discussão acerca da ética, são as suas consequências para o desenvolvimento do “comum” do “bem comum”. Veremos que este desenvolvimento inevitavelmente altera também o conteúdo histórico do que seria um “bem” comum.

Mas, isso, no seu devido tempo. Agora é preciso assinalar que o desenvolvimento do ser social é, ao fim e ao cabo, sempre unitário. O que significa que esse caráter unitário, ao longo da história da humanidade, foi sempre perpassado por distintas mediações. Segundo Lukács, três seriam aqui as tendências históricas universais mais gerais:

- 1) a tendência a que o desenvolvimento das forças produtivas conduza a relações sociais capazes de abranger uma porção cada vez maior da humanidade existente no planeta Terra. De um primeiro momento em que a história dos seres humanos nos diferentes continentes não exibia qualquer conexão entre si, evoluímos, no presente, para um modo de produção que articula num mesmo mercado a reprodução da humanidade como um todo;

- 2) esse desenvolvimento faz com que, de sociedades isoladas e internamente muito pouco diferenciadas, passemos a sociedades que se articulam com todas as outras do planeta e que são, correspondentemente, muito mais complexas e heterogêneas que as primitivas. Quanto mais complexa for internamente uma sociedade, maior – tendencialmente – deverá ser sua capacidade para se articular objetivamente com outras sociedades: mais genérica, neste sentido, tende a ela a ser;

- 3) o desenvolvimento dos complexos parciais tende a um movimento análogo ao do gênero humano. Quanto mais desenvolvidos, maiores são as suas diferenças internas e mais ricos e mediados seus processos de desenvolvimento particulares. Pensemos – um exemplo que a Lukács é particularmente caro – na passagem da literatura ao patamar de uma literatura mundial no período de vida de Goethe. Ou no desenvolvimento das línguas nacionais na medida em que se articulam relações planetárias cada vez mais ricas e intensas. Ou, ainda,

no Direito, no Estado, na política, na família monogâmica etc. Não há complexo social significativo que não tenha que atender a necessidades mais ricas e complexas, pois o isolamento das sociedades vai sendo historicamente superado pelo mercado mundial. Do mesmo modo, não há complexo social significativo que não tenha de se desenvolver internamente para poder aproveitar das possibilidades postas pelo crescente intercâmbio com o restante da humanidade.

O mesmo acontece com a substância dos indivíduos. Para que eles sejam capazes de atender às necessidades postas pela sociedade, devem se desenvolver, com os descompassos de sempre e sempre inevitáveis, no sentido da evolução das sociedades a que pertencem. São as necessidades genéricas de cada sociedade que exercem o momento predominante no desenvolvimento de cada indivíduo; o que equivale a dizer que a necessária singularidade de cada indivíduo encontra no desenvolvimento mais universal o impulso predominante ao seu desenvolvimento enquanto tal.

A complexidade dos indivíduos é sempre historicamente determinada, o que significa que os processos alienantes que marcam (ou não) a reprodução da formação social como um todo encontram no interior de cada individualidade espaço para o seu desenvolvimento – um desenvolvimento dos complexos alienantes que, se marcado pela singularidade do indivíduo em questão, é predominantemente determinado pelas tendências mais universais de cada momento da história.

O desenvolvimento humano no sentido de constituir um único e unitário gênero socialmente posto não implica, portanto, nem a negação dos processos alienantes, nem a dissolução dos indivíduos na totalidade social. Na esteira de Marx, Lukács demonstra como se desdobra aqui, em cada modo de produção, uma complexa e rica articulação entre o indivíduo e a formação social como um todo; entre cada complexo parcial, a economia (que contém o trabalho) e a totalidade social.

Em Atenas o gênero humano socialmente posto era ainda muito restrito. Naquela situação histórica muito peculiar, como vimos, o gênero não poderia ir além do conjunto dos indivíduos da classe dominante. Esta não era uma questão meramente teórico-ideológica que pudesse ser alterada por outra formulação. Não era um problema da consciência, não era um mero equívoco pessoal de Aristóteles, ainda que tivesse na consciência e em Aristóteles mediações imprescindíveis à sua formulação. Tratava-se de uma situação objetiva, que se referia à base material daquela sociedade.

No modo de produção escravista, o escravo nada mais é que

um instrumento de produção, tal como o machado e o cavalo. O problema não estava numa concepção incorreta que levou os gregos a tratarem os escravos como instrumentos de trabalho; a questão é inteiramente outra: naquele modo de produção o escravo, objetivamente, entra na produção como instrumento de trabalho, instrumento de produção. Esta a sua função social. Por isso, conceber o escravo como não humano (tal como o cavalo e o machado) correspondia à situação objetiva: era sua expressão ideológica mais acabada. A “veracidade” da concepção do escravo como instrumento de trabalho não decorria de um equívoco do espírito, mas do fato de que correspondia às relações de produção vigentes na época.

O gênero humano, para o ateniense da classe dominante, era precisamente aquilo definido por Platão, Sócrates e Aristóteles. Além de animais racionais, gregários (isto é, que viviam em sociedades), eram também senhores de escravos, patriarcas e proprietários privados. O restante dos humanos não podia fazer parte daquele gênero porque estava dele excluído pelas próprias relações de produção – e, portanto, não podia ser reconhecido enquanto humano pelos grandes pensadores gregos.

O bem comum de tal gênero humano está articulado ao emprego da força política necessária para manter a expropriação dos escravos e a submissão das mulheres. Ética, política, Estado e família monogâmica estão, deste modo, harmonicamente articulados. No mundo grego e romano, não havia para a humanidade nenhum problema nesta harmonia.

Já vimos que, sem desconsiderar as enormes diferenças entre eles e entre seus momentos históricos, em Hegel uma harmonia semelhante é encontrada. Também, para o grande pensador burguês, o bem comum implicava a promoção da propriedade privada burguesa e, para tanto, o Estado era a expressão das necessidades e possibilidades genéricas que não poderiam comparecer, ser atendidas e exploradas, na esfera da individualidade burguesa (egoísta e concorrencial por essência). Daqui que Estado, ética e política convergiam para um mesmo complexo cuja função social: promover a prosperidade coletiva que adviria do desenvolvimento da propriedade privada de cada indivíduo da sociedade. O bem comum, portanto, apenas poderia ser atendido pela mediação do Estado e da política – e como o bem comum era o comum à sociedade burguesa, estava Hegel absolutamente correto. De fato, naquele momento, o movimento da história visava liberar o capital dos constrangimentos ao seu desenvolvimento postos pela ordem feudal-absolutista.

Aristóteles e Hegel marcam o grande período histórico em que

as classes sociais – o Estado, a política, a família monogâmica e a propriedade privada – eram imprescindíveis ao mais rápido desenvolvimento das forças produtivas. Neles, por isso, Estado, ética, propriedade privada e política articulam-se de modo necessário e harmônico. Tampouco é casual que em ambos – e na enorme maioria dos pensadores entre eles – o ser humano seja sempre concebido como resultado de uma essência que não é fruto da, nem pode ser modificada pela ação humana.

Marx demonstra o quanto tais concepções foram, ao mesmo tempo, verdadeiras e falsas. Verdadeiras porque eram expressões muito precisas do que ocorria no momento histórico em que foram produzidas. Argumentou ele, pela primeira vez na história, como as concepções de mundo de cada modo de produção são articuladas a partir de como cada uma das sociedades se reproduz materialmente – de como, ao fim e ao cabo, realizam o intercâmbio material com a natureza. De fato, as relações de produção escravistas excluíam do gênero humano os escravos, as mulheres e as crianças – Aristóteles não se equivocou aqui. De fato, a sociedade burguesa, aquela composta por indivíduos burgueses, apenas pode expressar e cuidar de suas necessidades coletivas pela mediação do Estado e da política – e, portanto, tal como concebia Hegel, entre o mercado que organiza a sociedade civil e o Estado corresponderia uma harmonia dialeticamente perfeita. A perfeição dessa harmonia viria do fato de que corresponderia, com todas as mediações necessárias, à essência de proprietário privado burguês dos indivíduos de seu tempo. Hegel tem também, aqui, uma enorme cota de razão.

Que o gênero humano em Aristóteles não pudesse ir além dos membros da classe dominante de então e que, em Hegel, a realização mais plena do gênero não fosse contraditória com o desenvolvimento da exploração do ser humano pelo ser humano, com as necessárias desigualdades inerentes a ela – nada disso era uma falsidade em si. Eram reflexos muito precisos da sociedade de Atenas e da sociedade da época de Hegel. O falso dessas concepções que predominaram entre Aristóteles e Hegel é que elas se apresentavam como universais e concebiam a essência dos indivíduos do seu tempo como a essência universal de todos os seres humanos presentes, passados e futuros, e, portanto, idealizavam o gênero humano a partir da definição de uma sua essência a-histórica.

Bem comum e emancipação humana

O que particulariza o gênero humano em Marx não é apenas

sua universalidade – isso a burguesia já havia realizado –, mas sim o fato de que essa universalidade agora não deve dissolver suas singularidades na esfera do valor de troca (da mercadoria) e da cidadania. Trata-se, em poucas palavras, de passar de um gênero ainda alienado pela propriedade privada – no qual, como veremos, a universalidade pode apenas ser abstrata no sentido de ser carente, pobre de mediações – para um gênero humano que se emancipou da propriedade privada.

Quando Marx, entre os anos de 1843 e 1844, redigiu e publicou nos Anais Franco-Alemães *A questão judaica*, na forma peculiar aos textos de sua “juventude”, colocou a questão nos seguintes termos: o “grande progresso” levado a cabo pela burguesia foi

a dissolução da velha sociedade em que repousa a essência do Estado alienado do povo (*dem Volke Entfremdete Staatswesen*) e a dissolução do poder senhorial. A revolução política é a revolução da sociedade burguesa (*bürgerlichen Gesellschaft*²²) (Marx, 1969:47).

A emancipação política não se restringe apenas à superação do feudalismo, mas é também a superação de algumas características fundamentais a todos os modos de produção pré-capitalistas. Marx, em 1843, denominou esse conjunto de características de “feudalidade” (Marx, 1956:367).

A “feudalidade” foi superada entre 1776 e 1830 pelo conjunto das transformações históricas balizado pela Revolução Industrial e pela Revolução Francesa. As articulações entre indivíduo e comunidade, vida cotidiana e Estado, indivíduo e Estado, pelas quais o ser do indivíduo apenas pode existir como parte para sempre determinada pela comunidade na qual nasceu, foi destruída e substituída por uma nova relação, tipicamente capitalista. Nesta, a propriedade individual, sob a forma burguesa, terá a mesma validade em toda e qualquer comunidade (qualquer país, em qualquer Estado nacional, que é a comunidade tipicamente burguesa). A casa Rothschild em 1506 abandonou Portugal pela Holanda; depois mudou-se para a Inglaterra quando esta se consolidou como primeira potência mundial e, no século 20, transferiu-se para Nova Iorque, a sede financeira do novo império estadunidense. A crise da nação a que pertence o indivíduo pode até mesmo se constituir em excelente oportunidade para o seu enriquecimento privado – pois agora, diferentemente da “feudalidade”, o ser do indivíduo reside na sua propriedade privada e esta, sob

22 Citamos da edição portuguesa de 1969; as eventuais correções são indicadas pelo original alemão, segundo *Werke*, Band 1 (Marx, 1956), nesta passagem a página 369.

sua forma burguesa, não reside na comunidade, mas na sua carteira.

Nos termos marxianos de 1843, se a forma burguesa de propriedade privada se “emancipou politicamente”,

O Estado [que surge da emancipação política, o Estado “político”] anula, a seu modo, as diferenças de nascimento, de *status* social, de cultura e de ocupação, ao declarar o nascimento, o *status* social, a cultura e a ocupação do homem como diferenças não políticas, ao proclamar todo membro do povo, sem atender a essas diferenças, coparticipante da soberania popular em base de igualdade, ao abordar todos os elementos da vida real do povo do ponto de vista do Estado. Contudo, o Estado deixa que a propriedade privada, a cultura e a ocupação atuem a seu modo, isto é, como propriedade privada, como cultura e como ocupação, e façam valer sua natureza especial. Longe de acabar com essas diferenças de fato, o Estado só existe sobre tais premissas, só se sente como Estado político e só faz valer sua generalidade (*Allgemeinheit*) em contraposição a estes elementos seus (Marx, 1969:25-6).

A emancipação política retira da esfera do Estado a vida concreta – o que inclui a propriedade privada – dos indivíduos, liberta a propriedade privada das amarras da “feudalidade” e, assim, remove os obstáculos à sua plena regência sobre a reprodução social. O Estado que brota da emancipação política, “longe de destruir a propriedade privada, a pressupõe” (Marx, 1969:25-6)

Por conseguinte, o homem não se libertou da religião; obteve, isto sim, liberdade religiosa. Não se libertou da propriedade, obteve a liberdade de propriedade. Não se libertou do egoísmo do negócio (*Gewerbe*), obteve a liberdade de negociar (*Gewerbe-freiheit*) (Marx, 1969:50; Marx, 1956:369).

O jovem Marx via com clareza que a plena regência da propriedade privada faz com que, tanto no plano da subjetividade quanto objetivamente, a vida social se converta no destino coletivo da infundável disputa no mercado por um lugar ao sol. A vida coletiva de cada um e de todos nós é, tanto subjetiva quanto objetivamente, uma afirmação coletiva da propriedade privada de cada um, ou seja, uma afirmação coletiva da “particularidade” alienada²³ de cada indivíduo, agora proprietário privado.

É esta desimpedida (ante o Estado) determinação da vida social pelo mercado a essência da emancipação política. E é este mesmo fato que faz com que, dada a fragmentação da vida coletiva por

23 Alienação, repetimos, como tradução de *Entfremdung*.

meio da concorrência de todos contra todos, o Estado que emerge da emancipação política seja a única generalidade (*Allgemeinheit*) possível. Ora, se a generalidade apenas pode comparecer como Estado, a individualidade apenas pode comparecer como cidadania. Todavia, como o cidadão apenas pode ter sua existência plena sob o Estado “político” (isto é, que surgiu da emancipação política), o qual, por sua vez, tem na propriedade privada seu “pressuposto”, segue-se necessariamente que o indivíduo burguês deve ser, ao mesmo tempo, “politicamente” genérico e “materialmente” um proprietário privado e, por isso, é portador de uma personalidade egoísta, privada e mesquinha. Daqui, para Marx, que a individualidade burguesa seja ontologicamente cindida entre uma porção *citoyen* (o “politicamente genérico”) e outra porção *bourgeois* (o proprietário privado):

No plano da realidade, da vida, [somos portadores de] uma dupla vida, uma celestial e outra terrena, a vida na comunidade política, na qual ele [o indivíduo] se considera um ser coletivo, e a vida na sociedade burguesa (*bürgerliche Gesellschaft*), em que atua como seres humanos privados (*Privatmensch*); considera outros seres humanos como meios, degrada-se a si próprio como meio e converte-se em juguete de poderes alienados (*fremder Mächte*). (Marx, 1969:26-7; Marx, 1956:355).

Marx precisa o que ele entendia, já em 1843, por “poderes alienados” (Marx, 1969:35-6):

A venda é a práxis da exteriorização (*Entäußerung*). Assim como o homem – enquanto permanece sujeito às cadeias religiosas – só sabe expressar seu ser (*Wesen*) convertendo-o num ser fantástico e dele alienado (*indem er es zu einem fremden phantastischen Wesen macht*), assim também só poderá conduzir-se praticamente sob o império da necessidade egoísta, só poderá produzir praticamente objetos, colocando seus produtos e sua atividade sob o império de um ser alienado (*fremden Wesens*) e conferindo-lhes o significado de uma essência alienada (*fremden Wesens*), do dinheiro (...) (Marx, 1969:62-3, Marx, 1956:376-7).

A relação do ser humano com o mundo em que vive, sua “exteriorização”, é a “práxis” da “venda”. Nesse contexto histórico em que impera a concorrência de todos contra todos, ele só pode participar da “comunidade” convertendo-se em um “ser fantástico”, o cidadão. E apenas poderá produzir colocando o “seu produto” sob o “império” do “dinheiro”, este “ser alienado” que confere ao “produto” da “práxis” humana uma “essência alienada”. Resultante desta “exteriorização” alienada, o indivíduo humano “se transforma (...) em sua prática acabada”, no “egoísmo concreto” do cidadão, isto

é, o burguês emancipado politicamente (Marx, 1969:62-3; Marx, 1956:36-7). Por isso, diz Marx, “A aplicação prática do direito humano da liberdade é o direito humano à propriedade privada” (Marx, 1969:42-3).

Essa liberdade

faz com que todo homem encontre noutros homens não a realização de sua liberdade, mas, pelo contrário, a limitação desta (Marx, 1969:42-3).

Tudo isso apenas é possível na medida em que

O dinheiro é (...) o valor universal de todas as coisas, constituído por si mesmo (...). [Ele] despojou o mundo inteiro de seu valor peculiar, tanto o mundo dos homens como a natureza; o dinheiro é a essência do trabalho e da existência do homem, alienada deste, e esta essência alienada o domina e é adorada por ele (Marx, 1969:59).

O “império” da “cidadania” e do “Estado político”, ao emancipar politicamente a propriedade privada burguesa, despojou o mundo inteiro (tanto o mundo dos homens como a natureza) “de seu valor peculiar”, e o converteu num “universal” abstrato (abstrato no sentido que cancela o “valor peculiar” de todas as coisas) que é o “dinheiro”. Desse modo, com a emancipação política, o “dinheiro” se tornou “essência do trabalho e da existência do homem”. Enquanto universal que cancela o “valor peculiar” de cada indivíduo e de cada produto do trabalho, o “dinheiro” assume a função social de “essência humana”, uma essência “alienada” que o “domina” e a qual ele “adora”.

A emancipação política, ao converter o dinheiro na essência alienada do ser humano, “num só e mesmo ato” (Marx, 1969:50) abstraiu os “indivíduos concretos, historicamente determinados” (Lukács), em cidadãos e, igualmente, projetou a generalidade humana, no Estado “político”. Este complexo de alienações que articula como determinações de reflexão a propriedade privada burguesa, a cidadania e o Estado “político” é que deverá ser superado pela emancipação humana. Nas palavras de Marx, a “emancipação (...) do *dinheiro* (...) seria a autoemancipação de nossa época” (Marx, 1969:55), a superação da “suprema expressão prática da autoalienação humana” (Marx, 1969:56). A superação da existência alienada requer, necessariamente, a superação da propriedade privada, do Estado, da cidadania – e Marx e Engels acrescentariam em seguida – e da família monogâmica.

A emancipação política é a realização histórica da sociabilidade regida pela propriedade privada burguesa, na qual os seres humanos não passam de “joguetes” de seus “poderes alienados”.

O limite da emancipação política manifesta-se imediatamente no fato de que o Estado pode livrar-se de um limite sem que o homem dele se liberte realmente, no fato de que o Estado pode ser um Estado livre sem que o homem seja um homem livre (Marx, 1969:23).

Ou seja,

Não obstante, a anulação política da propriedade privada, ao contrário e longe de destruir a propriedade privada, a [emancipação política a] pressupõe (Marx, 1969:25).

Tornar o Estado laico não significa emancipar seus cidadãos da religião. Pelo contrário, o Estado laico é a melhor condição para o mais pleno predomínio da religião na vida cotidiana porque converte a religião em uma questão não estatal, o que significa, no contexto do mundo atual, convertê-la em uma questão privada. Livre dos ordenamentos estatais, a religião pode então se articular plenamente com a vida privada burguesa. O cidadão sente-se religiosamente livre quando o Estado se declara laico. “Donde se conclui que, [na emancipação política], o homem se liberta *por meio do Estado* (“*das Medium des Staats*”) (...)” (Marx, 1969:24; Marx, 1956:353).

Liberdade por “*meio do Estado*” – em se tratando da liberdade, poder-se-ia imaginar uma sua forma historicamente mais limitada que a conquistada “*por meio do Estado*”? Novamente, não se trata de negar que a emancipação política e a liberdade “política” a ela inerente (Marx, 1969:42-3) sejam um “grande progresso”: já é uma liberdade contraposta à “iliberdade” da “feudalidade”, para ficarmos com os termos da juventude de Marx e Engels. Contudo, possui por limite o fato de “pressupor” a propriedade privada.

Claro está que Marx, ao fazer a crítica da limitada forma de liberdade burguesa inerente à emancipação política, não está propondo um retorno à “feudalidade”, tal como a crítica de Marx à liberdade religiosa burguesa não é a defesa de uma regulamentação estatal da religião. Ele defende a abolição das condições de vida que tornam a religião uma necessidade; postula, portanto, a superação das condições históricas que fundam a religião – e, com as devidas mediações, o Estado, a propriedade privada e a cidadania. Ele critica os limites da emancipação política para assinalar a necessidade de sua superação pela emancipação humana, pela revolução proletária, como dirá mais

tarde. Sua crítica à liberdade burguesa tem por endereço a proposição de uma sociedade comunista (nos termos de 1843, uma sociedade “não alienada” e “sem dinheiro”) que não necessite nem do Estado nem da religião. Não se trata, para Marx, de defender o retorno da intervenção Estatal, mas de propor a extinção do Estado²⁴.

Para o Marx de 1843-4, a mais radical crítica que fazia da sociedade burguesa estava associada ao reconhecimento de seu grande feito histórico. Ao superar a “feudalidade”, dava origem a uma sociedade na qual todos, sem exceção, faziam parte da vida coletiva, do gênero humano – contudo, a um preço bastante elevado. A única relação social rigorosamente universal no plano da vida cotidiana era o mercado. Para dele participar, o indivíduo tinha de se despir de tudo o que não fosse mercadoria e nele se apresentar como proprietário privado. A vida coletiva tinha por fundamento a abstração do que no indivíduo não fosse mercadoria. Para que o mercado pudesse consubstanciar esse predomínio da propriedade privada na reprodução social, era imprescindível que o próprio mercado funcionasse livre das intervenções do Estado da “feudalidade”, do Estado absolutista. Era preciso que o capital se emancipasse do Estado e que os indivíduos apenas entrassem na relação política abstraindo suas peculiares relações com o capital (se são burgueses ou trabalhadores).

Na “sociabilidade burguesa”, o indivíduo é reduzido à mísera abstração de cidadão, e o gênero humano, à não menos pobre “soberania imaginária”, “generalidade irreal” (Marx, 1969:26-7; Marx, 1956:354-5) do Estado “político”. Propriedade privada burguesa, Estado “político” e “cidadania” apenas possuem existência histórica real como partes de um mesmo todo, isto é, a sociabilidade regida pelo capital. Só existem na mútua relação de um com o outro, não possuem nenhuma existência fora desta “determinação de reflexão” (da qual a propriedade privada é o momento predominante). Tal como não podemos ter Estado “político” sem cidadania, não podemos ter cidadãos sem propriedade privada burguesa, nem esta sem o

24 Marx propõe a superação do Estado, lembremos, porque se a emancipação política significa uma nova relação do indivíduo com o Estado (repetimos: funda a relação cidadão-Estado “político”), não pode alterar em nada de essencial a função social do Estado. A função social do Estado “político” continua essencialmente a mesma da sua função nas sociabilidades pré-capitalistas de classe, isto é, continua a ser o “instrumento especial de repressão a favor das classes dominantes”. Certamente, para atender a essa função sob a regência do capital são necessárias novas mediações entre o Estado e a totalidade social. Uma dessas mediações mais importantes é a relação entre o Estado e o indivíduo, na qual este é reduzido a cidadão, e o gênero humano, ao Estado “político” (Marx, 1969:26-7; 35-6).

Estado “político”. Por isso o indivíduo burguês é, ao mesmo tempo, “cidadão” na esfera do “idealismo do Estado” (Marx, 1969:49) e, enquanto pessoa concreta, o “burguês”, é guardião da sua propriedade privada.

O gênero humano não pode, neste contexto, afirmar-se historicamente por sua integralidade. O que significa que nem objetiva, nem subjetivamente o humano tem lugar na totalidade articulada pelo capital. O gênero humano, com o capitalismo, pela primeira vez se eleva a um gênero rigorosamente universal e socialmente posto: o mercado mundial é sua expressão mais direta. Contudo, enquanto legítima criação da burguesia em seu período revolucionário, esse gênero já trazia em si os germes do que seriam os maiores obstáculos à prossecução do desenvolvimento humano no futuro. Esses obstáculos se cristalizam ao redor dos complexos alienantes que brotam do capital, como vimos.

Neste preciso sentido, o gênero humano em sua etapa burguesa tem sua singularidade no cidadão que é necessariamente proprietário privado. O indivíduo burguês (aquele da sociedade burguesa que deixou para trás a “feudalidade”) é o indivíduo cujo ser genérico funda-se em sua propriedade. A particularidade da sua propriedade é sua particularidade individual; a alienação desta, a sua alienação pessoal. O humano é a propriedade privada.

O gênero que brota da Revolução Burguesa é um enorme avanço, argumenta Marx ainda em *A questão judáica*. Todavia, por maior que tenha sido, é portador de seu limite por nascimento: é a expressão no gênero humano da universalização das relações de mercado – ao invés de o mercado ser a expressão da generalização do humano. Por isso, o ser genérico que brota da revolução burguesa não pode e não vai para além da síntese em totalidade social do proprietário privado burguês. Sua universalidade apenas pode se expressar objetivamente no mercado, e ideologicamente na cidadania. Mercado e Estado “político” são expressões do mesmo predomínio da propriedade privada na vida cotidiana.

Contra essa pobre (pois tem de desconsiderar tudo o que no humano não possa ser convertido em mercadoria) generalidade humana, Marx contrapõe a necessidade histórica da “emancipação humana”, da revolução proletária. Esta se “processa” ao superar a sociabilidade regida pela propriedade privada. Superada esta última, desaparece o fundamento da distinção entre o indivíduo real (o proprietário privado) e o cidadão – e a generalidade humana não mais se consubstanciará como a contraposição “política” entre o cidadão (o “homem real” abstraído de sua essência de proprietário privado)

e o Estado “político” (a “soberania transcendental” da essência de proprietário privado de cada um).

A superação da propriedade privada significa, portanto, a superação da própria emancipação política enquanto tal. Não porque, novamente, Marx apregoe o retorno à “feudalidade”, nem porque desconsidere o “enorme progresso” que ela representou para o desenvolvimento da humanidade, mas porque a “emancipação política” é, necessariamente, a mais plena regência da propriedade privada e de todas as alienações que dela decorrem. Tal como vimos ao Marx tratar da liberdade religiosa, não se trata de retroagir desses avanços inerentes à transição do feudalismo ao capitalismo, mas de superar os seus limites históricos essenciais. Trata-se, para retomar uma expressão marxiana, de conquistar um novo e mais elevado patamar de liberdade que não mais se realize “*por meio do Estado (...)*” (Marx, 1969:24).

Ou, tal como Marx sintetiza em 1843:

Somente quando o homem individual real recupera em si o cidadão abstrato e se converte, como homem individual, em ser genérico, em seu trabalho individual e em suas relações individuais; somente quando o homem tenha reconhecido e organizado suas “*forces propres*” como forças sociais e quando, portanto, já não separa de si a força social sob a forma de força política, somente então se processa a emancipação humana (Marx, 1969:52).

Disso decorrem duas conclusões:

1) Emancipação política e emancipação humana, como esperamos ter indicado, são categorias marxianas precisas. A primeira é o “enorme progresso” de constituição histórica da sociabilidade regida pela propriedade privada burguesa. A emancipação humana, por sua vez, é a superação da propriedade privada e a constituição de uma sociabilidade comunista. A cisão entre o “burguês” e o “cidadão” será superada por uma nova individualidade que não mais se relaciona com o gênero humano pela alienada mediação do Estado “político” e do “dinheiro”. A cidadania terá desaparecido tal como terá desaparecido a propriedade privada. Será, no dizer de Lukács, uma “autêntica” conexão ontológico-histórica entre o indivíduo liberto das alienações que brotam da propriedade privada burguesa e o gênero humano emancipado da regência do capital.

Portanto, a única relação possível entre a emancipação política e a emancipação humana é a relação de negação histórica. Elas nem sequer podem coincidir no tempo: o reino da emancipação política é o da propriedade privada burguesa plenamente explicitada; a emancipação hu-

mana é a superação histórica a mais completa e radical do mundo da emancipação política. Somente podemos pensar que a emancipação política é uma etapa histórica no caminho da emancipação humana no preciso sentido de que o comunismo apenas pode ocorrer a partir do patamar do desenvolvimento das forças produtivas possibilitado pelo capitalismo. Mas não há sentido algum, nos termos colocados por Marx, em considerar que a radicalização da emancipação política possa realizar o milagre de convertê-la em mediação para a emancipação humana. A radicalização da “cidadania” só conduzirá a uma cidadania mais radical, mas jamais à superação do Estado, da propriedade privada e do casamento monogâmico – que é a plataforma histórica da emancipação humana, da revolução proletária;

2) em segundo lugar, a realização mais plena da emancipação política, em Marx, não se refere *necessariamente* à forma democrática do Estado. Refere-se, certamente, ao Estado “político”, isto é, ao Estado burguês, cuja essência está em (diferentemente do Estado da “feudalidade”) possibilitar o mais livre predomínio da propriedade privada na reprodução social. Todavia, se este Estado assumir a forma de uma democracia sueca, uma democracia estadunidense ou uma ditadura militar, isso não altera em nada a questão. Um Estado autoritário ou autocrático pode ser uma realização tão plena da emancipação política quanto o Estado mais democrático.

A essência da emancipação política, em Marx, é a mais plena realização da propriedade privada sob sua forma burguesa, em tudo o que implica a transformação das antigas relações características da “feudalidade” para as novas relações típicas do mundo burguês. Isto significa que o Estado deve se relacionar com a “sociedade burguesa” de modo a propiciar as melhores condições para a reprodução do capital, o que requer a dissolução de todos em uma cidadania abstrata que, ao fim e ao cabo, nos contrapõe a um Estado que se converte na única possível dimensão genérica da vida cotidiana. E isso pode se dar sob um Estado ditatorial ou democrático, a depender das circunstâncias históricas (pensemos em Bismarck na Alemanha do século 19, o nazifascismo mais recentemente ou, ainda, a referência de Marx aos Estados Unidos, que ainda não conheciam o sufrágio universal nem a abolição da escravidão como “Estado político plenamente desenvolvido” (Marx, 1969:20).

A emancipação política, por isso, não é sinônimo de democracia – e cidadania não se contrapõe às diferenças reais “dos indivíduos concretos historicamente determinados” (Lukács), diferenças estas que são, no limite, fundadas pela propriedade privada. O que significa que cidadania e miséria, cidadania e exploração do trabalho pelo

capital, cidadania e desemprego, cidadania e ditadura são rigorosamente compatíveis. A plena “cidadania” é o indivíduo burguês, seja ele proletário, desempregado ou capitalista, seja ele parlamentar da democracia sueca ou um prisioneiro político em Guantánamo. O Estado é burguês precisamente porque é uma mediação para o domínio do capital sobre a reprodução social. E ele não é mais ou menos burguês – isto é, “político” – pelo fato de ser uma ditadura ou uma democracia.

Por isso, Guantánamo e os centros clandestinos de tortura na Europa, enquanto obra de Estados “políticos”, é apenas um paradoxo aparente. O mesmo Estado “político” pode ser o substrato²⁵ da democracia francesa ou sueca, ou da “extrajudicialidade” de Guantánamo. Guantánamo é a radicalização histórica hoje possível do Estado “político”, isto é, o Estado a serviço da propriedade privada burguesa. Guantánamo não pressupõe um retorno a Luiz XIV, mas a mais plena realização do domínio da propriedade privada em tempos de Bush, Blair, Obama, Merkel e da Comunidade Europeia, com seu parlamento e sua constituição continentais.

Essa é a forma e substância da primeira crítica de Marx à sociabilidade burguesa. Em que teria ela alterado em seus escritos de maturidade?

Gênero, alienação e mercadoria em *O Capital*

A riqueza dos textos de Marx, mesmo quando ainda em um estágio teórico não plenamente desenvolvido, está em que esclarece elementos essenciais do modo de produção capitalista. Elementos que, por serem essenciais, tendem a continuar através da evolução desse modo de produção. A relação ontológica que Marx estabelece entre o caráter “político” do Estado e a “sociedade burguesa”, pelo qual esta é o fundamento daquele, e o primeiro, uma decorrência histórico-necessária do desenvolvimento da segunda, permanece tão atual hoje quanto em 1843.

As teses segundo as quais esta concepção de gênero humano seria típica de um Marx ainda idealista e que, em sua maturidade, o pensador alemão teria abandonado esta concepção por outra que seria “materialista” e “científica” não se sustentam em uma análise dos próprios textos de Marx. O que não significa, claro está, desconhecer ou menosprezar a sua evolução: não cabe dúvida, por exemplo, de que o tratamento à questão em *O Capital* é em tudo su-

25 Aqui, no sentido ontológico da expressão: a substância que dá suporte.

perior ao de *A questão judaica*. Não se trata, portanto, de optar por um “Marx” contra outro “Marx”, mas de uma apreensão mais rica de seu pensamento. Tanto em 1844-6 quanto em 1867 (ano da 1ª edição do Livro I de *O capital*), o trabalho alienado pelo capital comparece como o fundamento último (ontológico) de um gênero humano unificado e fragmentado pelo mercado.

Logo ao final do Capítulo I, em “O caráter fetichista da mercadoria e seu segredo”, depois de trocadilhos entre o “sensível” do valor de uso e o “para além do sensível” da mercadoria que faz com que esta, a mercadoria, aja de forma mais mágica do que se uma mesa, por exemplo, começasse a “dançar por sua própria iniciativa” (Marx, 1983:71), ele afirma que o “misterioso” da forma mercadoria é que as características dos produtos do trabalho se convertem em características humanas. As “características sociais do seu próprio [dos humanos] trabalho” são refletidas²⁶ “como características objetivas dos próprios produtos do trabalho”. As relações entre os produtores aparecem agora “como propriedades naturais sociais dessas coisas”: o que é social, humano, assume a proporção de algo “natural”, dado de uma vez para sempre, impossível de ser alterado pelas ações humanas, uma vez que não podemos cancelar a lei da gravidade. Nestas condições históricas, a relação dos “produtores” com a totalidade da produção (“com o trabalho total”²⁷) aparece como uma “relação social existente fora deles, entre objetos”. Assim, “por meio deste quiproquó”, o humano apenas pode entrar na sociedade como coisa e as coisas passam a ser expressão do humano: “os produtos do trabalho” e os “produtores” tornam-se mercadorias, “coisas sensíveis extrassensíveis ou sociais”.

A “forma mercadoria” nada mais é

que determinada relação social entre os próprios homens, que para eles aqui assume a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas. Por isso, para encontrar uma analogia, temos de nos deslocar à região nebulosa do mundo da religião. Aqui, os produtos do cérebro humano parecem dotados de vida própria, figuras autônomas, que mantêm relações entre si e com os homens (Marx, 1983:71).

Portanto, “esse caráter fetichista do mundo das mercadorias provém do caráter social peculiar do trabalho que produz mercadorias” (Marx, 1983:71).

Como o trabalho é a categoria fundante do ser social, como ele produz o “conteúdo material da riqueza, qualquer que seja a forma so-

26 “*zuruckspiegell*” (Das Kapital, MEW Bd. 23, p. 86).

27 “O complexo desses trabalhos privados forma o trabalho social total (*die gesellschaftliche Gesamtarbeit*)” (Das Kapital, MEW Bd. 23, p. 87; Marx, 1983:71).

cial desta” (Marx, 1983:46), o trabalho que produz mercadorias deve ser também, ele próprio, reduzido a mercadoria – e, correspondentemente, o trabalho reduzido a mercadoria só pode produzir mercadorias. Quando nos encontramos no momento no qual “A riqueza das sociedades (...) aparece como uma ‘imensa coleção de mercadorias’, e a mercadoria como sua forma elementar” (Marx, 1983:45), os humanos já não mais se encontram diretamente. Ao invés, são as mercadorias que se encontram diretamente, os humanos apenas se relacionam pela mediação da mercadoria.

O humano é para outro humano as mercadorias que estão entre eles. Nas palavras de Marx, “os produtores somente entram em contato social mediante a troca de seus produtos de trabalho” (Marx, 1983:71)²⁸ – mediante a troca de suas mercadorias particulares. Por sua vez, apenas “dentro desta troca” seus produtos de trabalho podem ser mercadorias que substituem as relações entre os humanos por relações entre elas. “Em outras palavras”, continua Marx, “os trabalhos privados só atuam, de fato, como membros do trabalho social total por meio das relações que a troca estabelece entre os produtos do trabalho e, por meio deles, entre os produtores” (Marx, 1983:71).

Indivíduo e totalidade da base produtiva se articulam agora de uma forma muito peculiar – específica ao modo de produção capitalista: “os trabalhos privados só atuam, de fato, como membros do trabalho social total por meio das relações que a troca estabelece entre os produtos do trabalho e, por meio dos mesmos, entre os produtores” (Marx, 1983:71). Nesta relação temos a “abstração”, realizada na base material da sociedade.

A igualdade de trabalhos *toto coelo* diferentes só pode consistir numa abstração de sua verdadeira desigualdade, na redução ao caráter comum que eles possuem como dispêndio de força de trabalho do homem, como trabalho humano abstrato (Marx, 1983:72).

28 “(...) no mercado de mercadorias, só possuidor de mercadorias se confronta com possuidor de mercadorias, e o poder que essas pessoas exercem umas sobre as outras é somente o poder de suas mercadorias. A diferença material das mercadorias é o motivo central do intercâmbio e torna os possuidores de mercadorias reciprocamente dependentes, pois nenhum deles tem o objeto de suas próprias necessidades e cada um deles tem em suas mãos o objeto da necessidade do outro. Além dessa diferenciação material de seus valores de uso, só existe uma diferença entre as mercadorias, a diferença entre a sua forma natural e a sua forma transformada, entre mercadoria e dinheiro. E, assim, os possuidores de mercadorias só se diferenciam enquanto vendedores, possuidores de mercadoria, e enquanto compradores, possuidores de dinheiro” (Marx, 1983:134).

A riqueza humana do trabalho é reduzida à abstração da força de trabalho. Agora, ao invés da produção “em geral”, a força de trabalho reduzida à mercadoria produz “apenas” e “essencialmente” mais-valia (Marx, 1985:105). O trabalho é subsumido ao trabalho abstrato. Entre os humanos estabelece-se, assim, uma relação na qual “eles somente se apropriam do produto do trabalho alheio, alienando o próprio” (Marx, 1983:97). A relação entre os indivíduos humanos – e, ao mesmo tempo, a conexão mais universal dos humanos com a sociedade – passa a ser mediada por esta relação entre coisas que abstrai da relação social o humano e que abstrai do trabalho humano tudo o que não for dispêndio de força de trabalho mensurável pelo tempo – tudo que não possa ser objeto de troca no mercado. E, assim, “se confrontam duas pessoas nas mesmas máscaras de personagens econômicas, um comprador e um vendedor” (Marx, 1983:126).

Nos produtos humanos, o que é humano está abstraído; nos atos humanos, apenas conta a coisa que é o tempo de trabalho nela cristalizado, o humano está abstraído. Daí as famosas palavras de Marx, já tão citadas:

Por isso, aos últimos (aos produtores) aparecem as relações sociais entre seus trabalhos privados como o que são, isto é, não como relações diretamente sociais entre pessoas em seus próprios trabalhos, senão como relações reificadas entre as pessoas e relações sociais entre as coisas (Marx, 1983:71).

Se, em 1844-6, Marx se referia à “feudalidade” para demarcar as diferenças entre o capitalismo e o seu passado, agora os termos são outros e as categorias muito mais precisas. Em *O Capital*, afirma que, fora do modo de produção capitalista, “desaparece todo o misticismo do mundo das mercadorias, toda magia e fantasmagoria que enevoa os produtos do trabalho na base da produção de mercadorias” (Marx, 1983:73). Por exemplo, na “sombria Idade Média”,

Em vez do homem independente, encontramos aqui todos dependentes — servos e senhores feudais, vassalos e suseranos, leigos e clérigos. A dependência pessoal caracteriza tanto as condições sociais da produção material quanto as esferas de vida estruturadas sobre ela (Marx, 1983:74).

Não é o mercado que determina a relação dos indivíduos entre si e deles com a totalidade social, mas a relação “pessoal” do suserano com seus vassalos.

As relações de dependência pessoal constituem a base social dada; os trabalhos e produtos não precisam adquirir forma fantástica, diferente de sua realidade. Eles entram na engrenagem social como serviços e pagamentos em natura. A forma natural do trabalho, sua particularidade, e não, como na base da produção de mercadorias, a sua generalidade, é aqui sua forma diretamente social (Marx, 1983:74).

As formações sociais da antiga Ásia e da Antiguidade, comenta Marx um pouco mais à frente, eram

Aqueles antigos organismos sociais de produção extraordinariamente mais simples e transparentes que o organismo burguês, mas eles baseiam-se na imaturidade do homem individual, que não se desprende do cordão umbilical da ligação natural aos outros do mesmo gênero, ou em relações diretas de domínio e servidão. Eles são condicionados por um baixo nível de desenvolvimento das forças produtivas do trabalho e relações correspondentemente limitadas dos homens dentro do processo material da produção de sua vida, portanto, entre si e com a natureza (Marx, 1983:75).

E mais:

Portanto, como quer que se julguem as máscaras que os homens, ao se defrontarem aqui, vestem, as relações sociais entre as pessoas em seus trabalhos aparecem em qualquer caso como suas próprias relações pessoais, e não são disfarçadas em relações sociais das coisas, dos produtos de trabalho (Marx, 1983:74).

Consequentemente, o tempo de trabalho ainda não se destacou do produto como um critério geral de valor de troca, mas comparece como “como determinação social dos próprios trabalhos” (Marx, 1983:75).

A divisão manufatureira do trabalho pressupõe a autoridade incondicional do capitalista sobre seres humanos transformados em simples membros de um mecanismo global que a ele pertence; a divisão social do trabalho confronta produtores independentes de mercadorias, que não reconhecem nenhuma outra autoridade senão a da concorrência, a coerção exercida sobre eles pela pressão de seus interesses recíprocos, do mesmo modo que no reino animal o *bellum omnium contra omnes* preserva mais ou menos as condições de existência de todas as espécies. A mesma consciência burguesa, que festeja a divisão manufatureira do trabalho, a anexação do trabalhador por toda a vida a uma operação parcial e a subordinação incondicional dos trabalhadores parciais ao capital como uma organização do trabalho que aumenta a força produtiva, denuncia com igual alarido qualquer controle e regulação social consciente do processo so-

cial de produção como uma infração dos invioláveis direitos de propriedade, da liberdade e da “genialidade” autodeterminante do capitalista individual (Marx, 1983:280).

Se aqui não encontramos a expressão “emancipação política” de *A questão judaica*, o conteúdo está aqui. O que difere a sociedade burguesa das pré-capitalistas é que nela o mercado se libertou do poder do suserano e se no passado os indivíduos dependiam do “cordão umbilical da relação natural aos outros”, agora a propriedade privada sob sua forma burguesa os tornou portadores de um novo individualismo, o burguês. Agora eles são “livres como pássaros” (Marx, 1985:263).

Chegado ao patamar histórico, após uma “evolução histórica longa e penosa” (Marx, 1983:76) em que a sociedade se elevou a uma “imensa coleção de mercadorias” – o fundamental do trabalho humano se reduz a trabalho abstrato e o produto deste trabalho, por sua vez, é essencialmente mercadorias. O trabalho produtivo de valores de uso (uma tautologia, aqui, porque todo trabalho ou é produtivo ou não pode ser trabalho) se converte em trabalho produtivo de mais-valia (e aqui não é mais tautologia, porque há salário que não gera mais-valia): a “riqueza humana” se destaca do “valor das coisas”, como comenta Marx citando Bailey (Marx, 1983:77-8).

Todavia, continua Marx no primeiro parágrafo do segundo capítulo do Livro I, logo na sequência do texto sobre o fetichismo, “as mercadorias não podem por si mesmas ir ao mercado e se trocar. Devemos, portanto, voltar a vista para seus guardiões, os possuidores de mercadorias” (Marx, 1983:79). Como as mercadorias são coisas (*Dinge*), elas não possuem vontade nem se opõem às vontades humanas. Por isso,

Para que essas coisas se refiram umas às outras como mercadorias, é necessário que os seus guardiões se relacionem entre si como pessoas, cuja vontade reside nessas coisas, de tal modo que um, somente de acordo com a vontade do outro, portanto cada um apenas mediante um ato de vontade comum a ambos, se aproprie da mercadoria alheia enquanto aliena a própria (Marx, 1983:79).

Como, repetimos, “esse caráter fetichista do mundo das mercadorias provém (...) do caráter social peculiar do trabalho que produz mercadorias” (Marx, 1983:71), os indivíduos ao objetivarem mercadorias se exteriorizam (*Entausserung*) como “guardiões de mercadorias”. Em outras palavras, hoje os indivíduos apenas podem se relacionar enquanto proprietários privados se forem produtores de

mercadorias – e enquanto produtores de mercadorias não podem ser nada mais que “guardiões de mercadorias”.

Desta base material, segue-se com a mais rigorosa necessidade histórica (pois não há exceções) que tais indivíduos

devem, portanto, reconhecer-se reciprocamente como proprietários privados. Essa relação jurídica, cuja forma é o contrato, desenvolvida legalmente ou não, é uma relação de vontade, em que se reflete a relação econômica. O conteúdo dessa relação jurídica ou de vontade é dado por meio da relação econômica mesma (Marx, 1983:79).

Essa é uma situação histórica pela qual a vontade do indivíduo é possuída pela mercadoria – e ganha expressão jurídica e legal – sem que, todavia, dependa das vontades das pessoas²⁹.

A circulação do dinheiro como capital, continua Marx, é (...) uma finalidade em si mesma, pois a valorização do valor só existe dentro desse movimento sempre renovado. Por isso o movimento do capital é insaciável. Como portador consciente desse movimento, o possuidor do dinheiro torna-se capitalista. Sua pessoa, ou melhor, seu bolso, é o ponto de partida e o ponto de retorno do dinheiro. O conteúdo objetivo daquela circulação – a valorização do valor – é sua meta subjetiva, e só enquanto a apropriação crescente da riqueza abstrata é o único motivo indutor de suas operações, ele funciona como capitalista ou capital personificado, dotado de vontade e consciência (Marx, 1983:129).

Agora, “as pessoas aqui só existem, reciprocamente, como representantes de mercadorias e, por isso, como possuidores de mercadorias” (Marx, 1983:79-80).

Em *A questão judaica*, Marx expôs o fundamento material dos “Direitos do homem e do cidadão”. Sendo muito breve, o direito do ser humano é o direito do ser humano burguês à propriedade privada, o direito do cidadão é o de se relacionar politicamente com a totalidade social expressa pelo Estado enquanto um ente abstrato que cancela todas as desigualdades reais da vida. Nas *Glosas Críticas* (Marx, 2010), Marx acrescenta que enquanto uma esfera que abstrai as desigualdades sociais reais na névoa da cidadania, o Estado só pode se dirigir aos verdadeiros problemas da sociedade burguesa de

29 Sobre a vontade, ato de vontade, possuída pelas mercadorias etc. em “3. Repartição da mais-valia em capital e renda. A teoria da abstinência” há elementos que possibilitariam levar avante a demonstração de como, para Marx, a vontade dos indivíduos alienados é a necessidade da mercadoria da qual são guardiões.

modo “administrativo”, isto é, reduzindo a questão a uma questão de Estado, isto é, à política – ou seja, à cidadania. Por isso o Estado é impotente para combater as verdadeiras causas da desigualdade entre os seres humanos (a exploração do trabalho pelo capital), não podendo senão tratar dos seus sintomas e, ainda assim, só a curtíssimo prazo.

Em *O Capital* encontramos essa mesma incapacidade de o Estado e a cidadania fazerem mais do que legitimar a propriedade privada burguesa. Marx, nas citações acima, faz referência a que nessa relação os indivíduos “devem se reconhecer reciprocamente como proprietários privados” e que essa “relação jurídica – desenvolvida legalmente ou não – reflete a relação econômica” (Marx, 1983:79). Nesse sentido mais preciso, por exemplo, no item 6 do capítulo “A jornada de trabalho”, há uma longa exposição do *modus operandi* do Direito, em tudo próximo à conhecida contraposição entre *citoyen/bourgeois* de *A questão judaica*. E ele sintetiza: “É igual exploração da força de trabalho é o primeiro direito humano do capital” (Marx, 1983:231).

Com o desenvolvimento das forças produtivas – com o correspondente desenvolvimento do Estado, da esfera jurídica, do mercado etc. –, as relações mercantis “antediluvianas” se desenvolveram até predominar na produção material. Como “as condições da produção são ao mesmo tempo as condições da reprodução” (Marx, 1985:153), através das dores de parto que foram as revoluções burguesas consubstanciou-se uma totalidade social na qual “seu próprio movimento social possui para eles [os humanos] a forma de um movimento de coisas, sob cujo controle se encontram, em vez de controlá-las” (Marx, 1983:72-3), Assim, “o valor se torna aqui o sujeito” que usurpa (“usurpador”) o papel que caberia ao humano (Marx, 1983:30).

Nossos possuidores de mercadorias descobrem (...) que a mesma divisão do trabalho que os torna produtores privados independentes (...) se complementa em um sistema de dependência reificada universal (*allseitiger sachlicher*) (Marx, 1983:96. MEW Bd. 23, p. 122).

Ou seja, seu “trabalho privado” apenas pode representar-se como mercadoria enquanto “trabalho diretamente social” (o trabalho abstrato, produtor de mercadorias) e, todavia, só pode vir a ser “trabalho geral abstrato” à medida que for um “trabalho concreto particular” produtor de um valor de uso que será mercadoria para o outro. Temos aqui a “personificação das coisas e a reificação das pessoas” (Marx, 1983:100).

Nessa sociabilidade, a relação do capitalista com o trabalhador

é decorrente da totalidade – e não o inverso, isto é, a relação cotidiana que fundaria a totalidade com tais determinações ontológicas. Pois,

Na realidade, o trabalhador pertence ao capital antes que se venda ao capitalista. Sua servidão econômica é, ao mesmo tempo, mediada e escondida pela renovação periódica da venda de si mesmo, pela troca de seus padrões individuais e pela oscilação do preço de mercado do trabalho.

O processo de produção capitalista, considerado como um todo articulado ou como processo de reprodução, produz, por conseguinte, não apenas a mercadoria, não apenas a mais-valia, mas produz e reproduz a própria relação capital, de um lado o capitalista, do outro o trabalhador assalariado (Marx, 1985:161).

Então:

Entende-se, desde logo, que o trabalhador, durante toda a sua existência, nada mais é que força de trabalho e que, por isso, todo seu tempo disponível é por natureza e por direito tempo de trabalho, portanto, pertencente à autovalorização do capital. Tempo para educação humana, para o desenvolvimento intelectual, para o preenchimento de funções sociais, para o convívio social, para o jogo livre das forças vitais físicas e espirituais, mesmo o tempo livre de domingo – e mesmo no país do sábado santificado – pura futilidade! Mas em seu impulso cego, desmedido, em sua voracidade por mais-trabalho, o capital atropela não apenas os limites máximos morais, mas também os puramente físicos da jornada de trabalho. Usurpa o tempo para o crescimento, o desenvolvimento e a manutenção sadia do corpo. Rouba o tempo necessário para o consumo de ar puro e luz solar. Escamoteia tempo destinado às refeições para incorporá-lo onde possível ao próprio processo de produção, suprimindo o trabalhador, enquanto mero meio de produção, de alimentos, como a caldeira, de carvão, e a maquinaria, de graxa ou óleo. Reduz o sono saudável para a concentração, renovação e restauração da força vital a tantas horas de torpor quanto a reanimação de um organismo absolutamente esgotado torna indispensáveis. Em vez da conservação normal da força de trabalho determinar aqui o limite da jornada de trabalho, é, ao contrário, o maior dispêndio possível diário da força de trabalho que determina, por mais penoso e doentamente violento, o limite do tempo de descanso do trabalhador. O capital não se importa com a duração de vida da força de trabalho. O que interessa a ele, pura e simplesmente, é um *maximum* de força de trabalho que em uma jornada de trabalho poderá ser feita fluir. Atinge esse objetivo encurtando a duração da força de trabalho, como um agricultor ganancioso que consegue aumentar o rendimento do solo por meio do saqueio da fertilidade do solo (Marx, 1983:211-3).

Tais passagens de *O Capital* nos trazem à memória a famosa passagem dos *Manuscritos de 1844*, em que afirma que a Economia Política apenas reconhece o trabalho enquanto um animal de trabalho, como uma besta reduzida às necessidades de vida mais vitais (Segundo Manuscrito). Ou aquela outra em *A miséria da filosofia*, que lembra que o trabalhador assalariado tem seu trabalho avaliado como uma locomotiva: produção pela unidade de tempo.

Este parêntese ao menos deve possibilitar que não pareça inteiramente absurdo afirmar que em toda a obra de Marx a crítica radical da sociedade burguesa é, ao mesmo tempo, a crítica radical de sua totalidade e, também, da trajetória histórica que resultou no modo de produção capitalista. A realização histórica da humanidade como um gênero socialmente posto tem seu ponto máximo de desenvolvimento até o presente na consubstanciação de um gênero humano que é, ao mesmo tempo, uno (pois efetivamente participante de uma única e mesma história) e ontologicamente fragmentado pela mercadoria. Emancipar-se da propriedade privada, algo possível agora que esta se explicitou plenamente no capital, é a necessidade absoluta e a única possibilidade que a humanidade possui para continuar seu desenvolvimento. E isto, evidentemente, coloca a questão da ética em um novo patamar.

O gênero em Marx e a ética

O complexo social da ética apenas se explicita historicamente com a chegada ao modo de produção capitalista avançado. Tal como a anatomia dos seres humanos é a chave para a compreensão da anatomia dos macacos, no célebre aforismo de Marx, são os problemas e dilemas postos para a humanidade em seu patamar mais avançado que nos possibilitam compreender a particularidade da ética enquanto complexo parcial. Há aqui uma série de questões metodológicas, e não é este o local para serem tratadas.³⁰ O que a nós é agora fundamental do complexo de questões aqui aludidas é que também as determinações ontológicas do complexo da ética se apresentam de modo mais desenvolvido e mais maduro nos estágios mais avançados do desenvolvimento histórico.

Com a plena realização histórica da revolução burguesa, com a vitória final da burguesia sobre as precedentes relações de produção (e suas peculiaridades sociais, ideológicas e políticas), do ponto de vista objetivo a humanidade alcançou um patamar histórico

30 Algumas delas estão em Lessa, 1997; 1999 e 2000.

que se caracteriza, do ponto de vista de sua reprodução social, por uma forma de transformar a natureza (o trabalho proletário) que, ao invés de produzir para atender às necessidades humanas, produz “apenas” e “essencialmente” mais-valia (Marx, 1985:106-7). Para que o trabalho proletário pudesse se generalizar e predominar na reprodução da totalidade social, era imprescindível reduzir todas as relações sociais à mercadoria e toda capacidade produtiva da humanidade à força de trabalho, uma mercadoria como outra qualquer. Tal transformação requer – com absoluta necessidade histórica porque a ela não há exceção – que o mercado seja elevado a complexo articulador por excelência da totalidade social, o que, por sua vez, exige a “emancipação política” do capital das ingerências das instâncias político-estatais.

Ao serem deixados inermes ante as inexoráveis leis do mercado, os indivíduos se articulam com a totalidade social pela mediação da mercadoria da qual são guardiões; o individualismo burguês tem no trabalho proletário seu fundamento histórico mais desenvolvido. Reduzido à mercadoria, o ser humano não pode ser nada mais que a mercadoria que o possui. Sua vontade, como vimos, passa a ser a necessidade de reprodução de sua propriedade privada, seja ela capital ou força de trabalho.

Esta situação econômica (porque referente à produção dos meios de produção e de subsistente), objetiva (porque existe prioritariamente fora da consciência dos indivíduos), requer e impõe uma nova forma de organização da totalidade social. Se, como em toda sociedade de classes, o Estado, o instrumento especial de aplicação planejada e coordenada da violência na vida cotidiana a favor da classe dominante contra os trabalhadores, continua fundamental para a reprodução da exploração do ser humano pelo ser humano – o modo de sua atuação deve agora ser distinto. A emancipação política do capital requer que o Estado se converta à sua forma burguesa: favorecerá que o mercado organize a totalidade da vida material. Essa permanente presença – por garantir a propriedade privada – e ausência – porque “cede” ao mercado o papel de ordenador da cotidiana – é uma das grandes realizações políticas da burguesia revolucionária. E esse “milagre” é parte fundamental da emancipação política: convertido em instância “política”, o Estado “político” (como diz Marx em *A questão judaica*) apenas “politicamente” se relaciona com a vida cotidiana, com os indivíduos.

Na esfera da política, o máximo que se pode almejar é que o Estado não seja mais o representante direto e imediato de cada indivíduo da classe dominante (“o Estado sou eu” de Luiz XIV) e

passa a representar a totalidade social agora ordenada pelo mercado e regida pela propriedade privada. Como, nesta sociedade, todos somos igualmente proprietários privados, somos todos guardiões de mercadorias, esta igualdade objetiva, esta abstração da concretude histórica de cada indivíduo já efetivada na base material da sociedade, aparece na esfera da política, no Estado, pela homogeneização de todos em cidadãos. Enquanto cidadãos, todos fazemos igualmente, e com o mesmo estatuto jurídico-legal, parte do Estado e da nação – a soberania nacional é, agora, parte da nossa soberania individual enquanto cidadãos. E, enquanto cidadãos, a função do Estado é manter nossas propriedades privadas se reproduzindo da melhor forma possível; isto é, manter o mercado funcionando da forma mais plena possível. É assim que a desigualdade real na vida cotidiana se converte na base objetiva da igualdade formal na esfera da política – e é assim que o Estado pode estar, ao mesmo tempo, presente e ausente da vida cotidiana; ou, melhor dizendo, o Estado burguês tem por função social reprimir os trabalhadores para a manutenção da reprodução do capital – e isto ele faz cotidianamente relacionando-se com a totalidade social como uma totalidade de cidadãos, cujas vidas privadas e cujas propriedades privadas não são “questão do Estado”.

Trabalho proletário, reprodução ampliada do capital, cidadania e individualismo burguês, Estado burguês e fetichismo da mercadoria são, rigorosamente, determinações de reflexão. Em suas formas históricas maduras, em suas máximas explicitações categoriais, como diria Lukács, um não pode ser sem estar articulado com todos os outros. São partes essenciais, constitutivas, da sociabilidade burguesa.

Este o primeiro aspecto decisivo em se tratando da revolução proletária: trata-se da transformação da totalidade da sociedade atual – a começar pela sua essência – e não de uma sua adaptação ou reforma. Trata-se de uma alteração ontológica (isto é, no ser) da totalidade social e não de apenas alguns de seus complexos parciais. E isto não decorre do, digamos, “projeto” comunista, mas é uma imposição objetiva da sociedade burguesa: ela é uma totalidade de tal forma articulada que não possibilita a sua superação parcial. A única possibilidade histórica de superação da ordem burguesa é sua superação total e completa. Não porque os comunistas assim o desejam, mas porque a totalidade fundada pelo trabalho proletário não comporta alterações essenciais de apenas alguns de seus elementos constitutivos.

Desde os anos de 1844-46, no percurso que vai de *A questão judaica* a *A ideologia alemã*, até 1875, quando da redação da *Crítica ao Programa de Gotha*, passando pelo Livro I de *O Capital*, nos modos diversos que correspondem não apenas aos distintos objetos de que

está tratando, mas também que correspondem ao seu próprio desenvolvimento teórico, Marx sempre teve claro que o capital é impossível de ser colocado sob o controle da sociedade. O capital é, ele próprio, o controle da totalidade social por excelência. Não apenas ele não pode ser controlado por qualquer dos outros complexos sociais, como tampouco pode compartilhar do controle que exerce com outras instâncias ou complexos sociais.

O capital é uma *causa sui*, no dizer de Mészáros. A emancipação política significa, ao fim e ao cabo, deixar o capital no controle da vida social, permitir que ele ocupe o lugar de sujeito da história que deveria, “autenticamente” (Lukács), caber aos humanos. O fetichismo da mercadoria e o trabalho abstrato são complexos sociais que articulam a totalidade social à imagem e semelhança do capital e cujo desenvolvimento apenas pode consistir no aprofundamento de seus traços alienantes, no aprofundamento dos processos de reificação. Mészáros, não apenas nesta questão, é o pensador decisivo dos nossos dias.

Nesta totalidade social, regida pelo capital e na qual as relações entre os humanos são essencialmente reificadas, alienadas, fetichizadas (como queiram), o bem comum se coloca em um novo patamar. Novamente, não porque assim o desejam tais ou quais pensadores, mas porque a realidade histórica, a reprodução material da sociedade e a totalidade social a ela articulada assim já o fizeram. É uma imposição da história, não uma ação volitiva de quaisquer indivíduos. Por causa disso, a busca do bem comum, a ética, é agora um complexo social com uma função social específica: elevar a particularidade dos indivíduos à generalidade humana a cada momento efetivada na história. Passou a época em que a ética podia ser apenas a pregação de valores que corresponderiam à máxima realização de uma essência a-histórica dos seres humanos, que poderia ser a generalização em valores éticos da particularidade alienada de cada modalidade da propriedade privada.

Tal como o humano é a chave da anatomia do macaco, pela apreensão da atual função social da ética é possível a crítica das concepções éticas precedentes. Superam-se, assim, todas as interpretações formalistas (aquelas que contrapõem os diversos sistemas éticos pelo conteúdo valorativo que propõem) ao se explicitar, na teoria, a gênese e a função social da ética. O problema do conteúdo normativo não é mais, *per se*, o decisivo. O decisivo é que tal conteúdo valorativo tornou-se predominante em tal momento histórico e quais as razões que o levaram, a seguir, a ser superado ou substituído por outra formulação. Trata-se de explicitar a necessidade social

que tornou tal ou qual sistema ético representativo de seu tempo e de esclarecer a determinação social da ética. E, ao fazê-lo, cumpre explicitar as bases sociais de uma ética marxista.

Não é preciso mais, esperamos, para evidenciar as enormes novidades que aqui estamos tangenciando: tal como não se trata de uma nova ontologia, mas de uma radicalmente nova ontologia, também não se trata, em Marx, dos fundamentos de uma nova ética, mas de uma inteiramente, radicalmente, inovadora ética, teoricamente constituída a partir de sua função na reprodução social.

Como vimos, Aristóteles e Hegel representam, na história da ética, os dois extremos do momento histórico em que as classes sociais eram mediações imprescindíveis para o mais rápido desenvolvimento das forças produtivas. Sem desconsiderar as enormes diferenças entre os dois pensadores – e muito menos deixando de lado o fato de que em Hegel o ético é o resultado de um processo histórico, algo que Aristóteles nem sequer poderia ter imaginado em seus momentos mais geniais – nos dois pensadores, a superação do Estado, da sociedade de classes, da exploração do ser humano pelo ser humano e da família monogâmica não era uma possibilidade nem uma necessidade histórica. Tanto na Grécia clássica quanto nos anos mais revolucionários da burguesia, as possibilidades e necessidades históricas mais elevadas se articulavam ao redor da propriedade privada; a alternativa seria a barbárie, o retorno a modos de produção mais primitivos.

Entre o século 5 a.C. e o início do século 19 – portanto, por mais de 2 mil anos –, sem o controle da reprodução social pela classe dominante por meio da força e da violência, a produção se desarticulava e toda a vida social conheceria uma regressão ao patamar de desenvolvimento das forças produtivas. Nessa situação histórica, o bem comum não poderia ser outro senão a promoção da propriedade privada da classe dominante – e, por isso, ética, política e Estado estavam rigorosamente articulados numa relação de complementaridade.

O bem comum, em Aristóteles, tinha necessariamente na política uma sua mediação decisiva, e no Estado, uma sua instância rigorosamente necessária. Em Hegel, o Estado é elevado a *locus* da ética, já que o egoísmo é o que predomina na sua contrapartida dialética, a singularidade do indivíduo burguês, o proprietário privado. Como o “bem” era a reprodução da propriedade privada e como o “comum” não ia além da essência do indivíduo da classe dominante (senhor de escravo e burguês, nos dois pensadores), a política e o Estado são as mediações imprescindíveis para a realização das finalidades éticas. Por isso, em Aristóteles, o ético não vai além do caráter coletivo do

poder do senhor de escravo e, para Hegel, não vai além da emancipação política, tal como Marx a delinea em *A questão judaica*. Por isso a ética possui, nestes dois pensadores, um caráter historicamente estático: é o conjunto de valores que explicitam socialmente o bem das suas classes dominantes e o comum que há entre os indivíduos destas classes.

Como tais valores correspondem à essência das suas respectivas classes dominantes, e como tais essências e classes são tidas por eternas, então podem se apresentar como fixos, eternos. Mesmo quando em Hegel os valores éticos compõem-se como explicitações particulares na trajetória do *Geist*, ainda assim o fim da história interrompe esse movimento. Em ambos os pensadores, ética e política podem ser complementares porque nem o “comum” diz respeito à totalidade da humanidade, nem o “bem” antagoniza com a propriedade privada. E em ambos, os valores éticos são eternos porque corresponderiam a uma situação histórica que seria também eterna.

Com a sociedade burguesa, tais formulações éticas não são mais capazes de atender às necessidades nem de explorar as possibilidades postas na vida cotidiana. Quando a sociedade de classes atinge seu desenvolvimento máximo possível, com a necessária redução dos humanos a guardiões de mercadorias e a cidadãos, o antagonismo entre o desenvolvimento das forças produtivas e a propriedade privada³¹ se explicita em contradições sociais explosivas. Todos os complexos sociais, rigorosamente todos, entram em uma crise em seus fundamentos; das Igrejas às famílias, dos indivíduos, dos clubes de futebol e escolas de samba ao sistema financeiro; da produção de energia à assistência médica, do Parlamento à educação e arte culinária – nada mais consegue funcionar como deveria para que a sociedade fosse minimamente harmônica. Fragmentados interna e externamente pela mercadoria, aos indivíduos apenas resta individualmente tentar evitar as piores consequências desta situação limite. O individualismo burguês ainda mais intensificado converte-se no *modus vivendi* de todos nós – e a taxa de suicídios conseqüentemente não para de crescer, principalmente entre os jovens.

31 Tal antagonismo se dá entre as forças produtivas humanas e as relações de produção capitalistas. Entre o capital e a humanidade, sabemos, não há identidade, há uma relação de alienação. Por isso, a sociedade burguesa pode desenvolver – e o faz – as forças produtivas do capital. Isto significa a intensificação dos processos de alienação, a perda (para o capital) ainda mais intensa da capacidade humana de ser o sujeito de sua própria história. Por isso o desenvolvimento das forças produtivas do capital está em direto antagonismo com o desenvolvimento das forças produtivas humanas. Tratamos disso, com mais vagar, em Lessa, 2007, p. 253 e seguintes.

É neste período histórico que nenhuma das soluções parciais ou reformas do sistema do capital pode dar conta das novas necessidades. Simplesmente porque as novas necessidades apenas podem ser atendidas se for superada a mercadoria – isto é, se formos além do sistema do capital, no dizer de Mészáros. Não há alternativa histórica ao capitalismo senão o comunismo, pela sensata razão de que, na história, diferentemente da vida dos indivíduos, quem pode mais não pode menos (Marx, *18 Brumário*). A humanidade, pelo proletariado, pode destruir o capital tal como já destruiu o escravismo e o feudalismo, mas não pode controlá-lo nem pode reformar o seu sistema de modo “substantivo” (Mészáros). É possível uma revolução para destruir o capital, porém não é possível uma reforma para colocar o capital sob controle.

É nesse período histórico, também, que nenhuma das soluções parciais ou reformas do sistema do capital pode dar conta das novas possibilidades. Pois elas se concentram no desenvolvimento das capacidades humanas, das forças produtivas não alienadas pela propriedade privada, destravadas das amarras do capital. Não há como, sem a superação do fetichismo da mercadoria com a substituição do trabalho proletário pelo trabalho emancipado, explorarmos as mais generosas possibilidades abertas ao nosso desenvolvimento pelo atual patamar da abundância.

Hoje, portanto, o bem comum possui uma dimensão histórica inteiramente distinta. Por um lado, o comum é verdadeiramente o universal: homogeneizados todos a cidadãos guardiões de mercadorias, todos entramos nas relações de produção como pessoas humanas reduzidas a proprietários privados. A reprodução da base material da sociedade – e, portanto, a reprodução da totalidade social – apenas é possível com a redução de parte dos seres humanos a meios de produção, a instrumentos de trabalho (como o era na Grécia). E isto, repetimos, não por uma questão moral ou valorativa qualquer, mas porque objetivamente as relações de produção capitalistas exigem que todos sejam igualmente (cidadãos, guardiões de mercadorias) humanos. O gênero humano, em sua máxima universalidade, apenas uma realidade biológica na época de Aristóteles, desenvolveu-se até ser um gênero humano rigorosamente universal também no plano social: hoje, todos nós participamos de uma mesma e única história. O mercado mundial dos séculos 15 e 16 foi a primeira expressão desta nova situação.

Portanto, o bem agora é a “emancipação humana”, a superação da “emancipação política”: o comunismo. E o comum é agora rigorosamente universal: toda a humanidade, todos os indivíduos da face

do planeta. É nessas circunstâncias que se explicita uma contradição antagônica entre a política, o Estado e a ética.

Veremos isso com mais cuidado no próximo capítulo.

Capítulo III – Ética e propriedade privada: o antagonismo dos nossos dias

A gênese do Estado, da política, da propriedade privada e das classes sociais é uma só: o trabalho excedente promovido pela Revolução Neolítica. Não há política na sociedade sem classe, do mesmo modo que não há patriarcalismo ou propriedade privada (Leacock, 2018; Engels, 2010). A política é o poder da propriedade privada, a política é o exercício desse poder e, por isso, o *locus* da política é o Estado e, o seu móvel, a luta pelo poder do Estado.

Em uma sociedade sem classes, não há nenhuma instituição que, apartada da sociedade, exerça o controle da reprodução social em nome de uma classe. A totalidade da economia é a economia da sociedade; a riqueza social é o conteúdo material – os valores de uso – produzido em cooperação e coletivamente. Não há uma porção da sociedade que parasite o conteúdo material da riqueza social produzida pelos outros. Tal como não há a menor correspondência com a realidade falar de patriarcalismo numa sociedade do comunismo primitivo, não há nenhum indício histórico de que teríamos política na sociedade sem classes.

Isto não é uma questão metodológica nem uma questão de princípio. É uma “constatação ontológica”, como dizia Lukács. Se algum dia identificarmos em uma sociedade sem classes o Estado,

a política e a família monogâmica, teremos de reformular profundamente as teses de Marx e Engels. Contudo, nada até o momento indica que assim seja e nenhum estudo sério demonstrou a presença da política, do Estado e do patriarcalismo em qualquer uma das sociedades sem classe que conhecemos. Não é uma questão de “perspectiva”, como se diz, é uma mera constatação: não há dia em que o Sol não nasça a leste, tudo que sobe, desce – e não há sociedade sem classes *com* política e Estado, assim como não há sociedade de classe *sem* política e Estado.

Todas as teses, rigorosamente todas, em que são feitas tentativas para se afirmar a “eternidade” da política e do Estado, o primeiro movimento é sempre fugir da história e caminhar para o reino da fantasia. Inicia-se, quase invariavelmente, por uma definição de política e de Estado que, das formas as mais diversas, também não realiza senão uma finalidade: identificar qualquer forma de organização social e qualquer forma de tomada de decisão pela coletividade com o Estado e a política. Como não há nenhuma forma de vida humana que não tenha alguma organização e, portanto, alguma forma de tomada de decisão coletiva, seguir-se-ia com rigorosa lógica que não há vida humana sem Estado e sem política.

O fato de um raciocínio ser coerente não faz dele necessariamente um reflexo adequado³² do real. Ele pode ser, coerentemente, falso. Como o é neste caso.

O que caracteriza o complexo social do Estado é sua função: instrumento especial de repressão a serviço das classes dominantes, com a finalidade de extrair trabalho excedente. Esta sua função determina a sua forma: instância acima da sociedade e expressão da máxima universalidade nas sociedades de classe. O que caracteriza a política é sua função social: exercer, pela mediação da violência (indireta, mas quase sempre diretamente) o poder econômico que brota da propriedade privada. E esta sua função determina a sua forma: um corpo de indivíduos vai crescentemente se destacando da totalidade social para cumprir as funções diretamente políticas.

Ao chegarmos à sociedade burguesa, a emancipação política do capital converte tais funções em atividades com uma aparente independência em face dos proprietários privados. Os políticos profissionais passam a exercer um complexo de atividades que se relacionam, todas elas, com o caráter político, isto é, burguês, do Estado. São, então, eleitos por todos os cidadãos para exercer o poder imprescindível e manter o mercado como a relação social mais universal

32 Sobre a adequação do reflexo, conferir Lukács, 2018a:87-8; Lessa, 2002.

da vida cotidiana, e a produção de mercadorias como a essência do intercâmbio com a natureza.

Este fato tem um reflexo imediato nos dias em que vivemos. Todas as vezes que tentamos, *por meio do Estado* (“*das Medium des Staats*”) (Marx, 1969:24; Marx, 1956:353), atender às necessidades e as possibilidades históricas atuais, confrontamo-nos com uma barreira intransponível. As mediações que se fazem socialmente necessárias são de tal ordem que forçam, objetivamente, a uma redução desta tentativa ao nível da particularidade alienada da propriedade privada. Quer assim o desejemos, quer não; quer o planejem ou não. Pela sua determinação ontológica, pela sua determinação histórica, não há como – e não apenas a história no sentido mais geral, mas até mesmo nossas vidas cotidianas assim o demonstram – pela mediação do Estado ocorrer um passo sequer na superação da particularidade alienada pela propriedade privada em direção a um gênero humano dela liberto. Apenas pode ter por mediação ao Estado o que pode ser “politicamente” tratado – e isto apenas pode ocorrer na esfera da cidadania, em que todos são guardiões de mercadorias. Ou, dizendo o mesmo com outras palavras, as verdadeiras necessidades humanas – e as enormes e gigantescas possibilidades históricas de atendê-las hoje – apenas podem ser tratadas “administrativamente”, o que significa abstrai-las de seu autêntico conteúdo humano para que possam adentrar na esfera da promoção da cidadania, isto é, dos guardiões de mercadorias dos seres humanos cuja mediação mais genérica é a mercadoria.

Em Hegel e em Aristóteles o bem comum podia ser promovido pela mediação da política porque, em seus respectivos momentos históricos, as mais autênticas possibilidades humanas dependiam da propriedade privada para a sua realização. Eram momentos históricos nos quais o gênero humano ainda não se universalizara e ainda correspondia à particularidade das suas respectivas classes dominantes. Para promover esse patamar histórico ainda particular do gênero, a mediação da política e do Estado não apenas era adequada, senão imprescindível.

É este complexo de questões que Lukács, em seu último capítulo da *Ontologia*, “Da alienação”, discute ao postular que o parasitismo do gênero humano não seria apenas uma categoria pertencente à subjetividade, que diria respeito apenas a uma dada qualidade da relação da consciência com o mundo objetivo, mas que seria também uma “categoria objetiva” do ser social. Ao tratarmos deste capítulo da *Ontologia*, um cuidado ainda maior que com o restante da obra deva ser tomado (pois não apenas é o mais longo e último capítulo

a ser redigido antes dos *Prolegômenos...*, como também é aquele em que a redação é perceptivelmente mais falha e formalmente menos acabada que o restante da obra e, some-se a isso, o fato de contarmos até hoje com apenas um estudo de fôlego, o de Norma Alcântara). Ainda assim, parece hoje seguro afirmar que a postulação pelo filósofo húngaro do ser-para-si como uma categoria objetiva da história não caminha no sentido da identidade sujeito-objeto de Hegel, mas sim no sentido de que a realização objetiva, histórica, do devir-humano dos seres humanos se expressou acima de tudo através do desenvolvimento de relações sociais cada vez mais genéricas. Ou, em uma linguagem peculiar à *Ontologia*, o processo de afastamento das barreiras naturais tornou o gênero humano cada vez mais social até atingir sua máxima generalidade, socialmente posta com a sociedade burguesa. O fato de tal generidade ser uma universalidade humana alienada pelo capital – a que tem na propriedade privada burguesa a conexão mais universal de todos os indivíduos com o gênero – não diminui o fato de ser esta a primeira expressão socialmente posta de um gênero humano rigorosamente universal. O de que necessitamos, agora, é emancipar a humanidade das alienações que brotam da propriedade privada: a revolução comunista.

Se não se trata da identidade sujeito-objeto de Hegel, também não se trata de uma complementaridade harmônica entre o indivíduo e a totalidade social, tal como queria o autor da *Fenomenologia do Espírito*. Lukács está em outro universo em relação às concepções hegelianas. Para o filósofo húngaro, a individualidade (por mais emancipada que seja) é sempre um complexo de complexos que sintetiza, na personalidade de cada um, a singularidade inerente a cada indivíduo com as determinações predominantes que brotam das tendências históricas mais universais. Nesta síntese, comparece no seio da personalidade de cada um de nós o processo de afastamento das barreiras naturais substanciado pelo desenvolvimento da humanidade ao longo do tempo. Nossas singularidades vão se tornando, com o avançar da história, cada vez mais mediadas socialmente, e as determinações biológicas interferem cada vez menos na história pessoal de cada um de nós. Assim como a essência humana é o conjunto das relações sociais, a essência de cada indivíduo é o conjunto das relações que ele mantém com o mundo ao qual pertence – é a qualidade predominante das relações que, através da vida cotidiana, ele estabelece com o mundo.

Neste contexto, o indivíduo será sempre um complexo parcial partícipe do complexo de complexos que é a totalidade social, o gênero humano, de seu tempo. Ele será, nesse sentido preciso, a síntese das tendências históricas mais universais do seu tempo com as determina-

ções mais singulares de que é portador e que lhe fazem um indivíduo único. Nesse preciso sentido, ainda, o caráter particular do indivíduo é uma sua determinação ontológica insuperável, essencial: os indivíduos serão sempre particulares, por mais emancipados que sejam e por mais emancipada que seja a humanidade a que pertençam. Para expressar essa dimensão da particularidade, Lukács utiliza o termo alemão *Besonderheit*

Não há tradução melhor para *Besonderheit* do que particularidade; todavia, coloca um grave problema para nós que não falamos o alemão. Porque há outra manifestação da particularidade socialmente posta dos indivíduos, aquela alienada pela propriedade privada, que expressa a relação fetichizada, reificada, do indivíduo humano com a totalidade social de seu tempo. É a particularidade do indivíduo burguês que tem na sua propriedade privada a conexão com o gênero humano, necessariamente pela mediação do mercado. É a substância individual, socialmente posta, que tem na necessidade da mercadoria a sua “vontade” e cuja relação com a totalidade social requer impreterivelmente a mediação do Direito, da política e do Estado. É o indivíduo que tem no outro não a condição insuperável de sua liberdade, mas antes, que tem no outro o limite de sua liberdade. O que significa que esta é a liberdade da mercadoria (que apenas pode se realizar na relação de concorrência com as outras mercadorias) e não a liberdade humana. É a substância individual do *bellum omnium contra omnes*, é a máxima realização possível da substância do indivíduo sob a égide da emancipação política. A esta particularidade alienada pelo capital Lukács denomina de *Partikularität*.

Tanto quanto Marx, Lukács se refere à superação da particularidade alienada dos indivíduos pelo comunismo como superação da *Partikularität* e não de uma identidade ou fusão do indivíduo com o gênero que elimine a sua *Besonderheit*. A melhor alternativa, até agora ao menos, foi traduzir tanto *Partikularität* e *Besonderheit* por “particularidade”, distinguindo a primeira da segunda e fazendo-a seguir pelo termo alemão (*Partikularität*).

Neste sentido preciso, o fetichismo da mercadoria – lembremos, sempre, para não causar confusões, fundado pelo trabalho proletário, aquele que “apenas” e “essencialmente” produz mercadorias – cumpre a função social de fixar a substância da individualidade humana na particularidade (*Partikularität*) da propriedade privada. Faz com que, nos complexos valorativos que predominam nas objetivações singulares, se faça determinante o particularismo da propriedade privada e, portanto, na expressão de Lukács, fixe a substância do indivíduo na esfera da particularidade alienada.

Tais valores, fetichizados e reificados, pelas suas próprias essências – que correspondem à função social que atendem – têm na esfera do guardião de mercadorias seu centro de gravidade. Avaliam, comparam, valorizam os eventos da vida cotidiana a partir da conexão concorrencial do indivíduo com o todo – o indivíduo aqui é mero guardião de mercadorias. Tais valores (e complexos valorativos) têm, desse modo, na esfera da mercadoria, da concorrência e do mercado, dimensões que lhes são essenciais; apenas podem comparecer na história como mediações para as objetivações imprescindíveis à sobrevivência na sociedade capitalista do indivíduo em questão. São, nesta medida e sentido, mediações para a continuidade da substância do indivíduo que é guardião de mercadorias na mesma proporção em que são obstáculos para a conexão não alienada deste mesmo indivíduo com o gênero humano. A função social de fixar a substância dos indivíduos à particularidade alienada da propriedade privada cabe aos complexos valorativos dos costumes, do Direito, da moral e da tradição – como veremos logo a seguir. A função social da moral é a de promover, nos atos humanos, objetivações de valores que correspondam à continuidade da particularidade dos indivíduos “guardiões de mercadorias”.

Ao contrário, a função social da ética é precisamente o oposto: elevar a conexão do indivíduo como o gênero do qual é partícipe à universalidade autêntica, libertando a *Besonderheit* do indivíduo da opressão alienante da *Partikularität* da propriedade privada.

Uma passagem da Ontologia de Lukács

É conhecido que a *Ontologia* deveria ser um estudo acerca dos fundamentos ontológicos dos valores e que seria preparatória à *Ética* que Lukács tencionava escrever. As razões que levaram o filósofo húngaro a se debruçar durante quase uma década no manuscrito da *Ontologia*, os motivos pelos quais não conseguiu chegar à sua planejada ética, estão ainda em debate. Entre os estudiosos, duas posições principais se delineararam até o momento. Nicolas Tertulian, Guido Oldrini e possivelmente outros postulam que a investigação ontológica se revelou mais complexa e rica do que avaliada inicialmente por Lukács e que, não houvesse ocorrido sua doença e morte, certamente o pensador húngaro nos legaria uma ética em bases marxistas. Em polo em tudo oposto, István Mészáros argumenta que seu mestre jamais chegaria a resolver as questões decisivas da ética devido à sua concepção de que a superação do capital se faria pela via soviética. Sem poder distinguir teoricamente as mediações para a emancipação

humana, para a revolução proletária, Lukács não teria como enfrentar os problemas de um sistema ético com sucesso. Foi esta dificuldade, segundo Mészáros, que teria levado Lukács a não ser capaz de redigir a planejada ética.

Qualquer que seja o futuro deste debate – e certamente novas investigações em andamento e outras em via de publicação, envolvendo a *Ontologia* e as *Notas para uma ética*, de Lukács, e *Para além do capital*, de Mészáros, contribuirão para que essa polêmica se esclareça –, é provável que haja elementos suficientes na *Ontologia*, nos *Prolegômenos* e nas *Notas para uma ética* para ao menos delinear o que Lukács concebia como o complexo social da ética.

Postas essas ressalvas, possivelmente a passagem em que o pensador húngaro mais se estende sobre o complexo da ética está nos parágrafos finais de “A reprodução”. O segundo capítulo da parte sistemática da *Ontologia*, “A reprodução”, antecede o capítulo “A ideologia” e vem logo após “O trabalho”. Enquanto no texto dedicado ao trabalho, Lukács realizou uma “ampla abstração” para investigar as conexões ontológicas internas ao trabalho e sua função fundante do ser social, em “A reprodução” a finalidade é, a partir dos “elementos simples” (Marx) obtidos no capítulo precedente, articular o trabalho com a totalidade da reprodução social (cf. os primeiros parágrafos de “O trabalho” e de “A reprodução” na *Ontologia*).

A relação entre o trabalho e a totalidade social, a articulação ontológica da totalidade social com cada complexo particular (como a economia, a educação, a alimentação, a sexualidade etc.) é um aspecto do mundo dos seres humanos que Lukács expõe em detalhes e explora a fundo. Depois de demonstrar como o ser social é um complexo de complexos fundado pelo trabalho e que tem, por isso, no desenvolvimento das forças produtivas o momento predominante de sua evolução, demonstra como a totalidade, por ser a mediação entre o complexo da economia (que contém em seu interior o trabalho, o intercâmbio material com a natureza) e cada um dos complexos parciais, predomina no desenvolvimento peculiar de cada um dos complexos singulares. E, por fim, esclarece como a individualidade de cada indivíduo é um complexo parcial partícipe do movimento da totalidade social e que tem neste movimento o momento predominante de seu desenvolvimento peculiar. Tudo isso, fundado pela distinção ontológica entre o ser natural e o ser social, que faz com que todo e qualquer desenvolvimento social seja sempre parte do afastamento das barreiras naturais – afastamento que possibilita que a natureza exerça uma influência cada vez menor

no desenvolvimento humano, sem que desapareça como sua base biológica imprescindível.

As duas partes finais de “A reprodução” são dedicadas à exposição das conexões ontológicas mais universais da reprodução do indivíduo na sociedade e da reprodução da totalidade social. É ao final desta última parte que temos os parágrafos que mencionam explicitamente qual seria a “sua simples, elementar, constituição ontológica” (*ontologischen Beschaffenheit*) da ética (Lukács, 1981:328; 1986:294).

Diz ele:

Todos os princípios ordenadores da sociedade antes enumerados [refere-se ao “costume, à tradição”, “mas de forma ainda mais explícita”, ao “Direito” e à “moral” (Lukács, 1981:327-8; 1986:293)] têm a função de afirmar nos confrontos das aspirações particulares dos homens singulares a sua sociabilidade, o seu pertencimento ao gênero humano tal como vem a ser no curso do desenvolvimento social. Apenas na ética é eliminado o dualismo deste modo posto por necessidade social, onde a superação (*Überwindung*) da particularidade do singular (*einzel menschlichen Partikularität*) alcança uma tendência unitária: a exigência ética investe o centro da individualidade do homem que age, ele escolhe entre preceitos que se tornaram por força das coisas antinômicos na sociedade, e é uma escolha-decisão ditada pelo preceito interno (*inneren Gebot*) de reconhecer como seu próprio dever tudo que se conforma à sua própria personalidade, é isto que ata os liames entre gênero humano e o indivíduo que supera sua própria particularidade (*Partikularität*) (Lukács, 1981:328; 1986:294).

Se compreendemos minimamente ao que Lukács se refere, ao longo da história todos os complexos valorativos investem o centro da individualidade com o conteúdo particular alienado (*Partikularität*) que delimita a personalidade típica das sociedades de classe – ou seja, em seu polo mais desenvolvido, a sociedade burguesa investe o centro das nossas individualidades com o conteúdo peculiar da *Partikularität* de guardião de mercadorias. Ao assim o fazer, tais complexos valorativos são parte da reprodução de uma forma histórica de personalidade necessariamente dual, fragmentada: apenas como *Partikularität* (alienado pela propriedade privada) pode se afirmar historicamente o pertencimento ao gênero dos indivíduos. As necessidades humano-genéricas, postas objetivamente pela história, confrontam-se, por vezes de modo antinômico, com as “escolhas-decisões” ditadas pelas necessidades – não menos objetivas – presentes na reprodução do guardião de mercadorias. Com o desenvolvimento social que gera a “possibilidade objetiva de que o gênero humano adquira um ser social”, as contradições entre as necessidades genéricas e as da *Parti-*

kularität fundada na propriedade privada “objetivam-se como forma antinômica do ordenamento social”. Essa contradição é a base para que a “o desenvolvimento do singular à individualidade possa ao mesmo tempo tornar-se o portador (*Träger*) do gênero humano ao nível da consciência” (Lukács, 1981:328; 1986:294).

O ser-para-si do gênero humano é, portanto, o resultado de um processo que tem lugar tanto na reprodução como um todo (*Gesamtreproduktion*), objetiva, econômica, quanto na reprodução dos homens singulares (Lukács, 1981:328; 1986:294).

Para nossa discussão mais específica, o que difere a moral da ética é uma distinta função social. Enquanto cabe à moral (como aos costumes, ao Direito, às tradições etc.) articular valorativamente o indivíduo com a sociedade a partir da sua personificação enquanto guardião de mercadorias, de tal modo que a particularidade de sua situação se converte no centro da sua relação com o gênero, à ética cabe uma função social em tudo diversa. Deve articular o indivíduo ao gênero com uma qualidade totalmente distinta: o gênero não mais comparece como o limite à liberdade do indivíduo, porém como a necessidade primeira para a mais plena realização desta liberdade. Por isso, entre a particularidade da vida individual e a universalidade da vida genérica não há mais antagonismos, mas uma rica determinação de reflexão na qual o mais amplo desenvolvimento de todos os indivíduos é condição imprescindível para o desenvolvimento mais pleno das forças produtivas e da humanidade no seu todo.

A ética é o complexo parcial cuja função social é tornar socialmente visível a possibilidade desta articulação superior do indivíduo com o gênero – possibilidade, aqui, tal como dizia Lukács, no sentido da *dynamis* aristotélica, a possibilidade de ser ou de não-ser. A objetivação de tais valores na vida cotidiana possibilitará que os valores éticos convertam-se em substância social objetivamente existente e se expressem em relações sociais portadoras desta qualidade superior da relação do indivíduo com o gênero. Os “liames” entre o gênero e a individualidade que supera sua particularidade alienada são, desse modo, atados desde a vida cotidiana, desde o ato mais primordial e fundante da vida humana: o trabalho. De uma relação antinômica entre as necessidades humano-genéricas e os atos singulares dos indivíduos concretos, historicamente determinados, evoluímos para uma personalidade tendencialmente “unitária”. Entre o ser-genérico e o ser-particular de cada indivíduo há agora uma determinação de reflexão, não mais antinômica. A afirmação de um

não mais se apresenta, nas escolhas possíveis do dia a dia, como a negação do outro. O gênero humano eleva o seu caráter unitário, genérico, a um novo patamar histórico ao superar a universalidade alienada que é a síntese dos atos cotidianos de indivíduos cuja particularidade é a de guardiões de mercadorias. As antinomias que surgirão poderão ser resolvidas em um contexto histórico muito distinto do nosso. As antinomias indivíduo/gênero, por exemplo, deixarão de ser o predominantemente típico para ser exceções; a superação das alienações eventuais não mais requer a violência e o poder inerentes às lutas de classe, e assim por diante.

História do complexo da ética

Tal como a ciência, a filosofia e a arte sempre estiveram presentes na história, mesmo nas sociedades mais primitivas e ainda que não houvessem constituído complexos parciais que se distinguiam dos outros complexos e da totalidade social, a contradição entre a particularidade da vida individual e as necessidades genéricas sempre se fez presente. Portanto, a presença de valores que expressem as necessidades genéricas em confronto com as necessidades apenas particulares é uma possibilidade objetiva em toda e cada uma das formações sociais ao longo da história.

Todavia, foi o surgimento da exploração do ser humano pelo ser humano (da propriedade privada) que, ao separar os indivíduos em classes, trouxe um novo conteúdo a essa contradição. Pois, agora, o antagonismo entre as classes constitui, num primeiro momento, a negação do reconhecimento do ser humano dos escravos e, no seio da classe dominante, as necessidades mais genéricas necessariamente antagonizam as necessidades mais genéricas das outras classes. Tal antagonismo é mediado cotidianamente pela violência aplicada de modo sistemático e organizado pelo Estado. O Direito eleva à universalidade as necessidades particulares (*Partikularität*) dos indivíduos da classe dominante. Os costumes e a tradição fazem o mesmo.

Em tal situação, a realização da ética deve ser tão limitada quanto o é gênero socialmente, posto naquele momento da história. Os “liames” entre o indivíduo e o gênero passam necessariamente pela particularidade alienada da propriedade privada e, por isso, os valores éticos nesse momento histórico não podem superar a particularidade alienada da classe dominante. A ética, o Estado e a política têm por finalidade a opressão dos escravos e, por isso, são rigorosamente compatíveis entre si.

Como o desenvolvimento objetivo do ser social conduz, como

já vimos, a um gênero que se torna crescentemente social, na passagem do século 18 ao século 19 uma nova sistematização da ética se fazia imprescindível. Hegel cumprirá essa tarefa: eleva a essência historicamente determinada do indivíduo burguês à essência humana mais universal, fixa esta essência como o eterno, o imutável (os traços de continuidade do *Geist*) e, deste patamar, é capaz de afirmar a particularidade da propriedade privada burguesa como complementar à totalidade da sociedade burguesa. Mediações para esta complementaridade dialética são, como vimos, o Estado e a política.

Ainda que em um patamar de desenvolvimento infinitamente superior, e ainda que com um gênero humano que agora rompe os limites impostos pela concepção aristotélica que excluía dele parte dos humanos, ainda assim se trata da afirmação da particularidade (*Partikularität*) da propriedade privada. Certamente, de uma propriedade privada que é a mais desenvolvida possível da história (o capital) e, portanto, de uma particularidade (a de proprietários privados, a de guardiões de mercadorias) que se apodera do “centro” da personalidade de todos os indivíduos, independentemente de qual a sua classe. Isso impõe mudanças qualitativas das mais importantes à tradição aristotélico-tomista.

Ainda assim, trata-se, também aqui, de ter como centro de gravidade a propriedade privada, o que só pode redundar numa abstrata homogeneização das contradições sociais, o que implica a possibilidade de uma teoria que reflete de modo apenas parcial a reprodução social e o processo histórico real (Hegel concebeu a sociedade burguesa como a última possível na história). Este limite da teoria, claro está, é fundado pela própria realização ainda limitada da própria humanidade, pelo pouco desenvolvimento das forças produtivas. Portanto, é uma questão histórica antes de ser gnosiológica ou antes de ser o problema de uma falsa teorização. Em outras palavras, trata-se de apreensões parciais, mas historicamente as máximas possíveis, das determinações ontológicas mais universais do ser social naqueles momentos da história. São realizações parciais do para-si do gênero humano, no dizer de Lukács, em direção à sua plena explicitação categorial no plano objetivo, material e, deste modo, também na consciência.

O complexo da ética cumpriu sua função social em cada um destes momentos segundo as determinações históricas peculiares a cada um deles. Em Aristóteles, promover o bem comum dos senhores de escravos; em Hegel, o bem comum era a prosperidade universal que viria do desenvolvimento individual dos proprietários privados em sua forma burguesa. Tanto em um caso quanto no ou-

tro, o universal não era objetiva e subjetivamente senão uma particularidade alienada (*Partikularität*) e, neste momento, ética, Estado, política e propriedade privada articulavam-se sem maiores contradições.

Por isso a superação ética da particularidade do senhor de escravo de Aristóteles e do ser humano burguês de Hegel não pode ser senão muito limitada: trata-se, ao fim e ao cabo, em todos os casos, de defender a propriedade privada de todos nas situações em que isto requer o “sacrifício” das propriedades privadas de alguns. Trata-se, para sermos breves, de escolher entre particularidades alienadas mais ou menos genéricas. Dada a realização ainda limitada do gênero, nem em Aristóteles nem em Hegel era possível a superação da particularidade (*Partikularität*) que elevasse o indivíduo à universalidade autêntica de um gênero humano tornado social em escala planetária. Em nenhum dos grandes pensadores, a realização ética mais plena se contraporía, nem sequer por um segundo, à exploração do escravo ou do trabalhador assalariado (em cada caso). Em ambos, a realização ética plena requeria de modo inescapável a mediação da propriedade privada. Nos dois grandes pensadores tratava-se da crítica a uma política que não seria ética e da postulação de uma política que fosse ética. Em ambos, o ideal era uma articulação entre ética e política, uma política que, “*por meio do Estado*”, realizasse a ética.

Com a transição à sociedade burguesa madura, com o desenvolvimento das forças produtivas trazido pela Revolução Industrial, pela passagem ao período histórico da abundância, altera-se na sua essência todo este complexo de questões – e Marx é a expressão histórica desta alteração no plano da consciência da humanidade de si própria. Agora, a superação da particularidade (*Partikularität*) que emerge da propriedade privada é condição essencial para a realização dos valores éticos, pois apenas com sua superação os “liames” entre a vida individual e coletiva podem ser reatados de modo pleno. Não mais é possível, nas novas condições históricas, postular a complementaridade aristotélica e hegeliana entre a particularidade do proprietário privado e a plena realização ética, entre a política, o Estado e a ética. Trata-se agora de uma superação qualitativamente superior da *Partikularität*: não a passagem a uma particularidade mais genérica da propriedade privada que continua a se relacionar antagonicamente com o restante da humanidade, mas a elevação a uma generalidade rigorosamente genérica: o desenvolvimento omnilateral de cada um passa a ser a condição imprescindível para o pleno desenvolvimento do gênero.

Inaugurou-se, desse modo, na história, um novo antagonismo – agora, pela primeira vez, rigorosamente universal –: o antagonismo

entre um gênero humano que se constitui de forma socialmente universal, por um lado e, por outro, a universalidade fundada na particularidade (no sentido alienado desta expressão) da propriedade privada, do Estado, da exploração do ser humano pelo ser humano e da família monogâmica. Por isso é que, para Marx, se Lukács estiver correto, não há possibilidade de confluir os valores éticos com o Estado, a propriedade privada, o patriarcalismo etc. Nem com a política. Isto foi possível no passado; hoje não passa de uma ideologia (no sentido pejorativo da palavra) burguesa.

De Bobbio e Habermas a Boaventura de Souza Santos, para ficarmos apenas com pensadores contemporâneos de “estirpe”, o que realizam nesse campo é apenas um retorno, um reaquecimento, de teorizações sobre a ética que ficaram no passado. Todos tentam, com as peculiaridades de cada caso, descobrir o caráter ético da propriedade privada, do mercado, do Estado e da política.

A reformulação de 1993 do Código de Ética do Serviço Social assumiu abertamente o seu caráter ético-político, ou seja, a postulação de uma política que seja ética. Esta complementaridade entre ética e política, contudo, havia se tornado, havia já pelo menos um século e meio, um anacronismo. O Projeto Ético-Político do Serviço Social, ao postular uma complementaridade entre ética e política, afirma, ao mesmo tempo, uma complementaridade entre a propriedade privada (o capital) e a ética e, por isso, no plano da prática política, não pode ir além de propor uma “emancipação humana *através do Estado*”. Daí a tese, que conta com tantos adeptos, de que a “emancipação humana” nada mais seria que o aprofundamento da “emancipação política”; que entre as duas haveria uma relação de continuidade, de tal modo que o aprofundamento da última conduziria à primeira. Tanto no plano teórico-ideológico quanto no ponto de vista prático-político, essa evidente contradição só poderia conduzir a uma crise similar a em que hoje nos encontramos no Serviço Social e à consequente paralisia política no enfrentamento do capital.

Antes de entrarmos nessas considerações, porém, é preciso delinear a evolução do país que possibilitou que se tornasse hegemônica na profissão uma concepção assim anacrônica: a gênese e desenvolvimento das bases sociais do reformismo no Brasil contemporâneo.

Parte II

Capítulo IV – Brasil: uma classe operária peculiar

O desenvolvimento do capitalismo no Brasil se deu de modo bastante peculiar. A Acumulação Primitiva do Capital (1500-1780) que, na Inglaterra e na Europa, pelo desenvolvimento das relações mercantis, pela evolução das manufaturas até as indústrias, conduziu à gênese e ao desenvolvimento da burguesia e da classe operária, esse mesmo processo redundou, em países como o Brasil, em consequências muito diversas. Deu origem a uma classe dominante articulada ao comércio internacional pela exploração dos latifúndios monocultores (e, mais tarde e por extensão, das riquezas naturais em geral), com intensa utilização de força de trabalho (escravos, no início, assalariados miseráveis até hoje) – uma classe dominante que sempre foi parceira do grande capital internacional na exploração dos trabalhadores e na espoliação das riquezas naturais. Uma das marcas dessa classe é ser dura e autocrática para os “de baixo” e subserviente com os poderosos de além-mar. A subserviência para com os “de cima”, quando se trata das classes dominantes de países coloniais, é complementada pela extrema violência para com os “de baixo”. Nosso país não foi uma exceção.

Até entrarmos no século 20, ou seja, por cinco séculos, essa estrutura de classes evoluiu, mas não se alterou fundamentalmente. Do ciclo da cana-de-açúcar (1530-1680), passando pelo ciclo do

ouro (1690-1780), até o primeiro meio século do ciclo do café (1830-1880), a facção da oligarquia que predominava na política nacional (a nordestina, a carioca etc.) se alterou, mas as relações de produção permaneceram essencialmente as mesmas: escravos ou trabalhadores assalariados miseráveis que produziam para a acumulação no centro da economia mundial e, também, dos sócios nacionais do grande capital internacional, os oligarcas. Para a maior lucratividade do capital, além da explorar os escravos e demais trabalhadores, também convertiam as riquezas produzidas pela natureza (Marx, 1983:50-51) em mais-valia: a destruição da natureza é sinônimo da produção a baixo custo de matérias-primas e bens primários desde a Colônia até hoje. Talvez não tivéssemos, então, a pior distribuição de renda entre todas as nações do planeta, mas estávamos lançando as bases para alcançar esse recorde no futuro: a riqueza produzida migrava para a burguesia europeia e, em menor porção, para a oligarquia nacional.

A classe dominante brasileira surgiu e se desenvolveu articulada ao mercado mundial, mais especificamente, ao desenvolvimento do comércio internacional de bens primários e matérias-primas. Sempre viu com os melhores olhos o desenvolvimento do capitalismo mundial e a correspondente e desigual divisão internacional do mercado: países que produzem as matérias-primas baratas, que são fonte de mais-valia absoluta para os países que se industrializam. O permanente déficit na balança comercial dos países exportadores de matérias-primas para os países exportadores de produtos industrializados será, apenas, um efeito colateral – certamente desconfortável, mas não insuportável – para as oligarquias. Seus lucros quase nunca foram comprometidos; terão, apenas, de compensar tal déficit com uma cada vez mais intensa exploração dos trabalhadores.

Embora articulada ao capitalismo mundial e ao seu desenvolvimento, embora coincida com os interesses da burguesia europeia no desenvolvimento da indústria nos centros capitalistas, será uma classe com insuperável, como diziam, “vocação agrícola”. A tese dos liberais de que cada na o, ao se especializar no que produz melhor, faria com que todos produzissem mais e mais barato, promovendo, deste modo, a prosperidade universal, ganhou o cora o e as mentes dos nossos oligarcas tão logo advogada pelos clássicos dos séculos 17 e 18. Bem mais   frente, essa ótima liga o das oligarquias com o capital internacional será liminarmente expressa no *slogan* “O que   bom para os EUA   bom para o Brasil”. Esse   o significado de classe mais profundo de nosso liberalismo tupiniquim.

Ainda que articulada ao capital, ainda que acumulando suas riquezas pela media o do mercado mundial, ou seja, ainda que seja

uma classe social cuja propriedade privada vinculava-se ao que de mais avançado e moderno havia na economia mundial entre 1500 e 1900, é uma classe dominante que se oporá com todas as suas forças à nossa industrialização. Nisso, também, ela coincide com os interesses do capital internacional: não apenas Delmiro Gouveia não terá futuro entre nós, como ainda jogamos papel decisivo em impedir que uma nação como o Paraguai se industrializasse. Em nossas fronteiras apenas podemos aceitar oligarquias que, cada uma ao seu modo, reproduzam o essencial da relação da nossa oligarquia com o capital internacional. Os paraguaios até hoje sofrem as consequências desse fato – e Itaipu é o maior símbolo (em tamanho físico e em significado histórico) dessa “obra” da classe dominante brasileira.

Os trabalhadores, com o desenvolvimento dessas relações de produção, eram escravos, ao lado de trabalhadores rurais, meeiros e de alguns poucos assalariados. Ou, ainda, artesãos de todos os tipos e pequenos proprietários que produziam para um mercado interno, o qual, nessas condições, não poderia nem ser grande nem crescer. Como ocorre em todas as sociedades de classe, foram muitas as revoltas, como as de trabalhadores aliados às oligarquias locais. Outras vezes, tal como no Quilombo dos Palmares, as oligarquias participaram apenas de sua repressão. Apesar das grandes diferenças entre elas, possuem em comum o fato de não terem a potência necessária para quebrar a essência do desenvolvimento das relações capitalistas em nosso país: uma economia voltada à produção de mais-valia para ser apropriada pelo capital internacional e pelos seus sócios internos, a oligarquia brasileira.

Portanto, em países como o Brasil, na periferia do sistema do capital, durante a acumulação primitiva, o desenvolvimento das classes sociais não se dirigiu à gênese e ao desenvolvimento de uma burguesia e de um proletariado, mas à constituição de uma oligarquia ligada à terra e de escravos, serviçais, trabalhadores rurais e artesãos que, mesmo quando assalariados, distantes estavam da constituição de classe dos trabalhadores dos países mais desenvolvidos.

A passagem do capitalismo concorrencial ao capitalismo monopolista (1870-71) e o início do imperialismo a ela associado, impuseram à produção de mercadorias no Brasil novas exigências de ampliação da exploração dos trabalhadores. Foi preciso não apenas modernizar as relações de produção para possibilitar uma maior extração da mais-valia, como ainda foi necessário multiplicar a escala da produção. A República Velha e o café em São Paulo foram os primeiros movimentos de adaptação do Brasil às novas exigências do capital monopolista.

Antes, porém, de passarmos ao exame dessa fase do desenvolvimento do Brasil, é preciso que discutamos brevemente a mais-valia relativa e suas consequências para a evolução do proletariado³³.

O capital monopolista e o imperialismo

Se a acumulação primitiva é a razão de existir do Brasil Colônia, a transformação do capitalismo concorrencial em capitalismo monopolista será o momento predominante na trajetória do Brasil República.

Com a Revolução Industrial, o desenvolvimento das forças produtivas possibilitou à humanidade superar a carência. A produção tornou-se maior do que a necessária para atender às necessidades de todas as pessoas do planeta. A ironia da história é que a abundância, o sonho bíblico do maná finalmente tornado real, conduziu a crises sucessivas que travaram o pleno desenvolvimento das forças produtivas. A causa básica de tais crises, como já mencionamos, está em que a oferta de mercadorias torna-se maior do que a procura e os preços tendem a cair, inviabilizando a produção. As crises cíclicas nada mais são do que a manifestação do fato de que a abundância inviabiliza o mercado. A burguesia, após a Revolução Industrial, tem de conviver com a inconveniência de a acumulação de sua riqueza conduzir inevitavelmente a crises sucessivas que prejudicam até mesmo a reprodução do capital. Essa é a razão básica para, desde o final da Revolução Industrial (1830) até hoje, haver mais anos de crise do que de prosperidade econômica.

As crises cíclicas, por sua vez, tendem a se tornar cada vez mais avassaladoras. Nos períodos de crise, mais do que nos de expansão, o grande capital tende a absorver o pequeno. A consequência é uma concentração do capital que possibilita investimentos cada vez maiores nos períodos de retomada da economia — o que conduz a crises envolvendo um capital social total crescente e mais concentrado, ou seja, a crises de proporções cada vez maiores.

Uma das muitas maneiras de postergar o início das crises e de amenizar seus efeitos quando elas se tornam inevitáveis tem sido ampliar artificialmente o consumo, uma tendência que atinge níveis paradoxais nos dias em que vivemos. O complexo industrial-militar, com sua gigantesca capacidade de destruir o fruto do trabalho, é a expressão concentrada dessa tendência. Outra maneira, importante

33 Isto foi mais detalhadamente discutido em *Capital e Estado de Bem-Estar* (Lessa, 2013), especialmente no Capítulo V.

para compreendermos a crise do Projeto Ético-Político do Serviço Social, foi ampliar a extração da mais-valia por uma combinação superior e mais articulada entre a mais-valia absoluta e a relativa.

Dito assim, parece mais complicado do que de fato é.

A apropriação do trabalho excedente pelo capital ocorre pela mediação da mais-valia. Dada a concorrência inerente ao modo de produção capitalista, é também a ele inerente a necessidade de sempre ampliar o trabalho excedente. Há duas formas dessa ampliação: a forma absoluta e a relativa. A forma absoluta, ou mais-valia absoluta, é a ampliação da jornada de trabalho, mantendo-se o mesmo salário ou, então, a redução do salário, mantendo-se a mesma jornada. Essa é a forma básica, fundante, sempre presente, de ampliação do trabalho excedente expropriado pelo capital.

Muito cedo no desenvolvimento do capitalismo surgiu, também, a outra forma, pela redução do valor da força de trabalho. Isso possibilita que uma maior proporção da riqueza produzida pelo operário componha a mais-valia. A redução do valor da força de trabalho pode se dar pelo aumento da capacidade produtiva do trabalhador (uma tecnologia mais avançada etc.) ou, então, pela queda no valor das mercadorias que entram na reprodução da força de trabalho. Em ambos os casos (quer pelo aumento da capacidade produtiva do trabalho, quer pela redução do seu valor devido à queda do valor das mercadorias que entram em sua reprodução), uma maior parcela da riqueza produzida será apropriada pelo burguês, a mais-valia relativa³⁴.

Não há um abismo entre as mais-valias relativa e absoluta (Marx, 1985:105-112). Como o que importa para o burguês é o seu lucro, e não a classificação como relativa ou absoluta da mais-valia que expropria de seus trabalhadores, é frequente uma combinação entre as duas maneiras de ampliação da mais-valia, tanto nas empresas tomadas isoladamente como em setores econômicos como um

34 “Para que diminua o valor da força de trabalho, o aumento das forças produtivas tem de atingir ramos industriais cujos produtos determinam o valor da força de trabalho, que, portanto, pertençam à esfera dos meios de subsistência costumeiros ou possam substituí-los” (Marx, 1983:251). Na sequência, Marx fornece o exemplo de “uma camisa”. Em *A miséria da filosofia*, Marx já escrevia com todas as letras: “Sem dúvida, se o preço de todas as mercadorias se reduz – e esta baixa é a consequência necessária do livre-câmbio –, eu posso comprar por um franco muito mais coisas que antes. E o franco do operário vale tanto como qualquer outro. Portanto, o livre-câmbio será muito vantajoso para o operário. Aqui, há somente um pequeno inconveniente: é que o operário, antes de trocar o seu franco por outras mercadorias, tem, primeiro, de trocar o seu trabalho contra o capital” (Marx, 1985b:189).

todo (ramos industriais ou agricultura). Ainda que as formas germínicas dessa combinação entre as mais-valias absoluta e relativa possam ser encontradas bem antes, foi com a passagem do capital concorrencial ao capital monopolista, ao redor de 1870, que ela se generalizou e revelou a sua importância para a reprodução do capital.

O processo de concentração do capital fez com que, a partir da crise de 1870-71, as principais economias capitalistas passassem a ser dominadas pelos grandes grupos econômicos: adentramos o capitalismo monopolista. São os cartéis, monopólios etc. fazendo a sua entrada em cena de modo triunfal. Enquanto existir capitalismo, será em suas mãos (e das suas formas contemporâneas mais desenvolvidas e poderosas) que repousará o leme da economia mundial.

O capital monopolista possui uma maior capacidade de investimento, de manipulação dos mercados e um poder de pressão sobre o Estado incomparavelmente maior do que qualquer fortuna burguesa anterior. Os cartéis e monopólios passam, virtualmente, a controlar a política econômica e a política externa dos Estados nacionais. Agora, “os negócios do conjunto da burguesia” têm a possibilidade de empregar o “comitê encarregado”³⁵ de administrá-los (o Estado) de modo muito mais imediato que no capitalismo concorrencial. Crescem tanto a intervenção do Estado na economia quanto o emprego do poderio militar nacional para decidir a concorrência internacional entre os grandes cartéis e monopólios – a concorrência entre os grandes capitais tende a se converter em disputas bélicas entre países. Da Partilha da África Negra – a divisão do continente africano subsaariano entre as potências europeias na virada do século 19 para o século 20 – (Brunschwig, 1974), às duas Grandes Guerras; da Coreia e Vietnã ao Iraque e Afeganistão, a política externa dos Estados sempre é impulsionada pelos monopólios e cartéis. É o imperialismo (Lenin).

Esse predomínio dos cartéis e monopólios sobre o Estado está associado a outro fenômeno. Por suas necessidades próprias, a expansão industrial faz surgir produtos mais refinados, com tecnologia superior que

1) requerem a produção de matérias-primas, componentes, energia etc. com uma força de trabalho rudimentar e menos especializada. O crescimento dessa parcela mais rude dos operários é incrementado, ainda, pelo fato de que a tecnologia mais desenvolvida também simplifica as operações no processo produtivo, o que amplia o emprego de trabalhadores não especializados, bem como de mulheres e crianças;

35 No *Manifesto Comunista*, Marx e Engels definem o Estado como “o comitê encarregado de administrar os negócios do conjunto da burguesia”.

2) por outro lado, técnicas e processos de trabalho mais avançados ampliam a demanda por alguns poucos trabalhadores especializados, imprescindíveis a alguns módulos do processo de produção (a distinção entre os ferramenteiros e o restante dos “peões” nas metalúrgicas fordistas etc.). Os salários desse setor tendem a ser os mais elevados de toda a cadeia produtiva, e sua estabilidade no emprego é também mais elevada.

Ao lado dessa distinção entre operários especializados e a massa proletária, atua um mecanismo ainda mais profundo e com consequências mais duradouras. A mera expansão industrial, com a concentração de capitais e o crescimento dos centros urbanos, espontaneamente cria um inédito mercado consumidor de produtos de primeira necessidade (roupas, comidas, remédios, construção civil, equipamentos domésticos etc.) e gera uma nova demanda por serviços (abastecimento de água, transporte, segurança, lazer, manutenção doméstica, saúde etc.). Enquanto a concentração de capital não atingiu seu patamar monopolista e as tendências que conduzem às crises cíclicas ainda não se intensificaram o suficiente, os investimentos na produção de bens de primeira necessidade e nos serviços eram de pequena monta. Isso se alterou na passagem para a fase monopolista, quando a produção de bens de primeira necessidade e os serviços passaram a ser lucrativos e receberam inversões crescentes. Uma nova fonte de mais-valia absoluta se desenvolveu em um setor que, anteriormente, tinha o consumo atendido por artesãos ou pequenas empresas, quando não pelo trabalho doméstico (roupas, remédios etc.). Ao mesmo tempo, o valor dos bens de primeira necessidade (agora industrializados) e dos serviços (agora fornecidos em larga escala) tende a diminuir, reduzindo proporcionalmente a porção da jornada destinada à reprodução da força de trabalho.

A industrialização dos bens de primeira necessidade e os serviços fornecidos em larga escala levam à queda do valor da força de trabalho e ampliam a mais-valia relativa (Marx, 1983:249-255). Assim, o sistema do capital se revitalizou ao contar, por meio da industrialização da produção dos bens de primeira necessidade e serviços em larga escala³⁶, com uma nova fonte de mais-valia absoluta que, de quebra, ainda potencializa a extração da mais-valia relativa.

Essa articulação entre a mais-valia absoluta e a relativa será

36 O barateamento dos serviços que entram na reprodução da força de trabalho será a função primordial das políticas públicas que conheceram seu apogeu nos Estados de Bem-Estar. Não por acaso Bismarck é um inovador e pioneiro nessa área. Sobre isso, cf. Lessa, 2013, em especial o Capítulo V.

incrementada pela expansão imperialista. O acesso a fontes mais baratas de matérias-primas e energias já era, por si só, uma importante nova fonte de mais-valia absoluta. Além disso, também possibilita a produção de bens de primeira necessidade com menor custo, ampliando assim o poder de compra dos operários dos países imperialistas. Não apenas a burguesia, mas também uma parcela dos trabalhadores tira vantagens da brutal exploração dos trabalhadores das colônias. Quanto mais baratos os produtos coloniais, melhor.

Foi assim que um setor dos operários e dos trabalhadores, principalmente aquele mais especializado e com melhores salários, com maior tradição de luta e experiência política, passou a participar de um mercado consumidor em expansão e se aliou à burguesia na defesa das políticas imperialistas. O desenvolvimento dessa aliança aprofundou a cisão no seio do proletariado: de um lado, aquela parcela que tem acesso ao mercado consumidor, e do outro, a massa de operários e trabalhadores nos países imperialistas e nas colônias que produzem desde as matérias-primas até os “meios de subsistência costumeiros” (Marx). Quanto menor o custo de produção desses bens (portanto, quanto menor a remuneração dos operários e trabalhadores desses setores), maior o acesso ao mercado dos assalariados de maior poder aquisitivo.

Em todos os países que se industrializaram surgiu um setor operário mais especializado, com ganhos melhores, maior estabilidade no emprego, maior capacidade de articulação e ação política devido à sua maior cultura e melhor formação profissional, ao lado de outro setor, mais numeroso, composto por trabalhadores não especializados, muitas vezes por mulheres e crianças, por vezes recém-chegados do campo, com menos estabilidade no emprego, menor consciência política e menor capacidade de organização.

Próximo do final do século 19, Engels já constatava como esse setor da classe operária tendia a ser um aliado da burguesia, e o denominou de aristocracia operária. Lenin, no Prefácio às edições francesa e alemã de *Imperialismo, etapa superior do capitalismo*, definiria deste modo a aristocracia operária:

Essa camada de operários aburguesados ou de “aristocracia operária”, inteiramente pequeno-burgueses pelo seu gênero de vida, pelos seus vencimentos e por toda a sua concepção do mundo, constitui o principal apoio da II Internacional e, hoje em dia, o principal apoio social (não militar) da burguesia. Porque são verdadeiros agentes da burguesia no seio do movimento operário, lugar-tenentes operários da classe capitalista (*labor lieutenants of the capitalist class*), verdadeiros veículos do reformismo e do chauvinismo. Na guerra civil entre o proletariado e a burguesia colo-

cam-se inevitavelmente, em número considerável, ao lado da burguesia, ao lado dos “versalheses” contra os “communards” (Lenin, 1984:585).

Na França, por exemplo, entre as duas Guerras Mundiais, o fordismo e o taylorismo foram introduzidos e a aristocracia operária se destacou do restante do operariado. As contradições desse desenvolvimento industrial conduziram a grandes embates entre os trabalhadores e os burgueses, embates nos quais a disposição ao compromisso da aristocracia operária vai separando-a do restante dos trabalhadores. O ponto culminante foi o Governo da Frente Popular e a onda grevista que seguiu à sua posse, em 1936. A direção reformista tanto do PCF quanto do PS, apoiada pela aristocracia operária, conduziu a greve a uma histórica derrota e ao fortalecimento dos organismos de controle do Estado e do patronato sobre os trabalhadores (Danos e Gibelin, 1972; Claudin, 2012). A aristocracia operária recebeu como recompensa uma maior presença nos órgãos do Estado e nos mecanismos institucionais de negociação trabalhista. O resultado foi que, terminada a Segunda Grande Guerra, o governo De Gaulle pôde entregar a administração dos fundos para a previdência social às grandes centrais sindicais, que se transformaram em administradoras da força de trabalho para o capital. Converteram-se, como dirá Alan Bihir, em “cães de guarda” do grande capital³⁷.

Na Inglaterra, essa aliança da aristocracia operária com a burguesia teve início no final do século 19.

Pelo terceiro quarto do século [19], o *Labour Movement* havia se convertido eminentemente em um movimento da *Labour Aristocracy*. As mais importantes e estáveis instituições trabalhistas (*Labour institutions*) estavam constituídas de tal modo a excluir a vasta maioria dos trabalhadores (...). Este profundo abismo entre a “aristocracia” e os “plebeus”, entre os organizados e os desorganizados,

37 Bihir, 1998. Este texto, que teve alguma repercussão no país, ignora a distinção entre o proletariado e sua aristocracia, e, ainda, entre o proletariado e os demais assalariados. Desse modo, pôde converter o discurso dos burocratas oriundos da aristocracia operária em expressão do desejo da totalidade dos assalariados. Esse é um dos muitos equívocos de sua tese de que residiria em processo marcado pela política (pela subjetividade), isto é, por um compromisso de classe entre o proletariado e o capital, a gênese e a trajetória do Estado de Bem-Estar. Discutimos esse texto em Lessa, 2013: 206 e ss. Um relato muito rico em detalhes dessa aliança dos sindicatos com o capital na França, de uma perspectiva conservadora, pode ser encontrado em Dutton, 2002. Sobre o caso sueco, conferir Korpi, 1980; sobre a Inglaterra, Jones, 1971; e sobre os Estados Unidos, Perlo, 1963, e O'Connor, 1973.

não impediu que os porta-vozes destes últimos supusessem que falavam em nome de todas as classes trabalhadoras. Socialmente e nas indústrias, a aristocracia do trabalho tomava as precauções para se separar da enorme maioria dos que trabalham, mas, na política, algumas vezes achou conveniente posar como autêntica porta-voz da classe trabalhadora como um todo (Harrison, 1965:32).

Nesse contexto, continua Harrison, “(...) não há dúvidas de que nos anos de 1860 e 1870 um número de grandes empregadores adotou uma nova e positiva postura para com as *Trade Unions* em particular e com o *Labour Movement* em geral” (Harrison, 1965: 37).

Arghiri Emmanuel, ao analisar a divisão internacional de trabalho após a Segunda Guerra, demonstrou como

um *de facto* unido *front* dos trabalhadores e capitalistas dos países que se deram bem (*well-to-do countries*), dirigido diretamente contra as nações pobres, coexiste com uma luta trade-unionista interna sobre a divisão do butim. Nessas circunstâncias, as lutas sindicais necessariamente se tornam mais e mais um tipo de acerto de contas entre sócios, e não é acidental que nos países mais ricos, tal como os Estados Unidos – com tendências similares já aparentes nos outros grandes países capitalistas –, a luta sindical militante esteja degenerando primeiro em um trade-unionismo de tipo britânico clássico, em seguida em corporativismo e, finalmente, em gangsterismo (Emmanuel, 1972:181; cf. tb. Emmanuel, 1974).

Emmanuel prossegue relatando casos: estivadores estadunidenses que *não entraram* em greve para colaborar com a agressão americana contra o Vietnã, mas que *entraram* em greve *para não carregar* navios que iam a Cuba; Kennedy considerando como “pressão da minha direita” os encontros mantidos com sindicalistas etc. (Emmanuel, 1972:181 e ss.).

Apesar das divergências com Emmanuel, Samir Amin também refere algo semelhante:

Se *Imperialismo, etapa superior do capitalismo* permanece o principal trabalho revolucionário que ainda define o essencial do sistema contemporâneo, isto é porque Lenin estabeleceu a conexão objetiva entre monopólios e revisionismo (aquele da Segunda Internacional de sua época) (...). O ponto essencial é que a extensão deste papel hegemônico dos monopólios em uma escala mundial, e a divisão da classe trabalhadora no centro, que aceitou a hegemonia revisionista, ocorreu simultaneamente (...). Lenin chamou atenção para essa simultaneidade, pois denunciou as raízes objetivas da hegemonia da “aristocracia operária” sobre a classe, a redução do marxismo a uma expressão ideológica economicista e a burocratização e a traição nacionalista dos partidos da classe trabalhadora da Segunda Internacional (...) (Amin, 1977:107-8).

Sendo breve: o desenvolvimento do capitalismo monopolista deu origem a um setor da classe operária que se distingue do conjunto do operariado pela sua maior disposição à aliança com o grande capital, a aristocracia operária. Foi essa aristocracia operária que forneceu parte significativa da base social do reformismo contemporâneo. O capitalismo encarregou-se de fornecer a outra porção da base social do reformismo: o gigantesco deslocamento da força de trabalho, das indústrias, para o setor de serviços. Uma camada de trabalhadores – tipicamente mais estável, com salários melhores e menores jornadas de trabalho – engrossou o mercado de consumo de produtos fabricados em série, contribuindo para a queda de seus preços pelo aumento da produção. Com isso, o círculo se realimentou: queda do valor dos bens que entram na reprodução da força de trabalho, conseqüente queda do valor da força de trabalho etc. Essa situação prosseguiu, com muitas flutuações, até o início da crise estrutural, em meados da década de 1970.

A aliança da aristocracia operária com o capital conduziu a um fenômeno típico do pós-guerra: o aumento do peso das grandes estruturas sindicais na vida social e política. Na Europa, onde essas estruturas já existiam, elas passaram por transformações importantes e se adaptaram à nova qualidade da sua relação com os “poderes estabelecidos”. Em linhas gerais, aumentaram seu peso político ao preço da transição se um reformismo que almeja o socialismo a outro reformismo, conservador, que propunha apenas reformas do capitalismo. Fizeram diminuir a influência dos organismos de base nas decisões da cúpula e converteram os dirigentes em “membros remunerados inamovíveis dos sindicatos”, formando uma casta com “interesses próprios distintos dos de sua base” (Bihar, 1998:48). Aumento do peso social da aristocracia operária, burocratização dos sindicatos e integração destes ao Estado são tendências que se potencializam mutuamente. Por onde quer que olhemos, “através de sua integração, o movimento operário seria progressivamente transformado em *estrutura mediadora do comando do capital sobre o proletariado*” (Bihar, 1998:46)³⁸.

O desenvolvimento da articulação entre as mais-valias absoluta e relativa, com a conseqüente gênese e desenvolvimento da aristocracia operária, é o fundamento do que Marx, em *O Capital*, denomina de “subsunção real do trabalho ao capital” (Marx, 1985:106). Parte da classe operária converte-se em aliada da burguesia na exploração

38 Uma descrição mais detalhada dessa integração dos sindicatos e partidos de base operária na ordem burguesa pode ser encontrada em Lessa, 2013, com significativa bibliografia.

do restante dos proletários e trabalhadores. É importante assinalar que isso não significa que a aristocracia operária não seja explorada pelo capital com o qual se aliou, nem implica a gênese de uma nova classe social (Mandel, 1964). Significa, apenas, que algumas das vantagens da aristocracia operária, se comparada ao restante da classe, podem ser ampliadas, dentro de limites, pela maior exploração do restante dos trabalhadores.

Temos agora os elementos imprescindíveis para a análise do desenvolvimento da classe operária no Brasil. Voltemos, pois, a ela.

Capítulo V – Brasil: o século 20

Mencionamos anteriormente que a passagem do século 19 ao século 20 foi o momento em que o país deu os primeiros passos da sua adaptação às novas condições trazidas pelo capitalismo monopolista. Nos países capitalistas centrais, esse processo resultou na expansão do mercado, na gênese e no desenvolvimento da aristocracia operária – com todas as consequências ideológicas e políticas decorrentes.

No Brasil, esse mesmo processo resultou na transferência da produção de café do Rio de Janeiro para São Paulo, na expansão da monocultura cafeeira pelas enormes áreas de terra roxa com a substituição dos escravos pelos imigrantes assalariados e no fortalecimento do nosso “caráter colonial”³⁹ pelo aprofundamento da monocultura exportadora e pela conversão das tradicionais oligarquias em “modernas”. Passamos do Império para a República.

A produção de café em São Paulo requereu a entrada de capitais estrangeiros numa escala inédita em nossa história. Exigiu a produção local de insumos e equipamentos indispensáveis à nova

39 José Chasin é autor de importante tentativa de investigar até que ponto o desenvolvimento do capitalismo em nosso país se distingue tanto da “via prussiana” quanto do desenvolvimento capitalista típico dos países centrais, consubstanciando uma trajetória histórica particular, peculiar, que denominou de “via colonial” (Chasin, 1978).

escala de produção e transporte (ferrovias). Surgiram oficinas, pequenas metalurgias e “fábricas” de ferramentas agrícolas etc. A expansão da “civilização” para o oeste paulista, o crescimento do porto de Santos e de cidades como Campinas e Jundiaí geraram um mercado consumidor limitado e restrito, mas que era uma novidade. O resultado foi uma oligarquia, a paulista, que se modernizou sem deixar de ser oligarquia. Seu setor dominante não habitava mais o campo e, sim, os casarões da avenida Paulista. Era mais rica, mais urbana e mais “moderna” que as “tradicionalistas” oligarquias carioca, gaúcha ou nordestina. Agora, com a República Velha, havia até mesmo eleições, e a disputa entre as diversas facções oligárquicas encontrava no “voto de cabresto” o limite de sua “modernização”.

É nesse período que conhecemos os primeiros trabalhadores que se aproximavam mais do proletariado que da massa de trabalhadores do campo. As primeiras greves, as dos gráficos (um dos primeiros ramos industrializados em nossa economia), datam de meados do século 19 (Leoncio Basbaum, 1986; Edgar Carone, 1989; Moniz Bandeira, 1980). Seria preciso, contudo, esperar o ano de 1917 para que o proletariado entrasse em cena em nosso país.

A eclosão da Primeira Guerra Mundial (1914-18) colocou a oligarquia brasileira numa situação caótica. Com a guerra, a exportação de produtos primários e a importação dos industrializados (o cerne da economia brasileira) foram subitamente interrompidas. Os portos, o de Santos, sobretudo, ficaram abarrotados de produtos primários não mais exportáveis – e faltavam os produtos industrializados. Logo, novas possibilidades surgiram. A própria necessidade da economia de guerra dos países beligerantes restabeleceu e ampliou a exportação de bens primários brasileiros. Ao mesmo tempo, faltavam produtos industrializados para importar, já que para o capital imperialista era mais lucrativo produzir para a guerra do que para o consumo dos nossos oligarcas. Os preços dos produtos industrializados em nosso país subiram e estimularam o investimento na sua produção. Por essa via transversa e meramente conjuntural, o país começou a se industrializar. Pequenas indústrias para abastecer o mercado interno pipocaram por todo o país e, na cidade de São Paulo, já na época, o principal centro consumidor, algumas indústrias começaram a surgir.

Nada semelhante à Revolução Industrial na Inglaterra entre 1776 e 1830, evidentemente. Não nos industrializávamos impulsionados por um mercado mundial nem com base em um acúmulo secular de capital – que foi o essencial da acumulação primitiva –, nossas indústrias surgiram para atender ao consumo, de pequena escala, difuso pelo enorme território, de uma classe dominante diminuta e em um

país que nem sequer contava com um significativo setor de assalariados não proletários (as “classes médias”).

Esse primeiro impulso à industrialização advindo da Primeira Guerra Mundial, mesmo que limitado, possibilitou o surgimento do primeiro proletariado industrial⁴⁰ em nosso país.

Devido ao nosso passado colonial, mesmo no início do século 20 não havia trabalhadores que conhecessem e estivessem acostumados às exigências dos processos de trabalho nas indústrias. Falavam operários, pura e simplesmente. A alternativa foi aproveitar a mão de obra italiana que havia sido trazida ao país para trabalhar como assalariada na cafeicultura. O resultado foi surpreendente: uma jovem classe operária, de origem italiana e tradição de luta anarquista (Garibaldi e tudo o mais), se confrontava com um patronato que, ainda que economicamente fosse proprietário de indústrias, carecia de qualquer experiência de vida burguesa no trato com o proletariado. Ou seja, um proletariado pequeno e mal organizado, mas herdeiro de algumas das tradições de luta dos operários da Europa, confrontou-se com uma burguesia recém-surgida e com fortes ranços oligárquicos. Foi o único momento, em nossa história, em que a vantagem no confronto pesou a favor dos operários: em 1917, em uma greve memorável, tomaram por vários dias a cidade de São Paulo (Bandeira, 1980).

O final da Primeira Guerra, em 1918, recolocou as coisas “nos trilhos”: a agricultura monocultora para exportação, a regra de ouro da economia desde o Descobrimento, voltou a imperar. As indústrias refluíram e o peso da classe operária também recuou. Muitos trabalhadores voltaram ao campo com a retomada da produção do café. As coisas, contudo, não mais seriam exatamente as mesmas, nem no país nem no exterior.

Enquanto na Europa e nos Estados Unidos consolidava-se o que hoje conhecemos como fordismo e taylorismo e o mercado de consumo de massa cumpria um papel cada vez mais importante no deslocamento das contradições do capital; enquanto nos países imperialistas eram dados passos para a aliança entre a aristocracia operária, os assalariados não proletários e a burguesia, sob a liderança dos sindicatos e partidos reformistas, em nosso país as coisas caminhavam num sentido distinto.

No Brasil, intensificava-se a necessidade de produzir mais-va-

40 No presente, um esclarecimento se faz imprescindível. O proletariado é a classe que, ao converter a matéria natural em mercadorias, produz o capital. Pode ser rural ou industrial. Aqui tratamos do proletariado industrial (cf. Lessa, 2011)

lia absoluta, a ser predominantemente acumulada no centro do sistema do capital. Na vida cotidiana isto se expressava na queda relativa dos preços do café (e das outras matérias-primas) em relação aos produtos industrializados e, também, nas sucessivas crises da dívida externa. O país foi se tornando insolvente. Entre as facções da oligarquia, a disputa por quem pagaria o preço dessa insolvência estrutural marcou a decadência da República Velha e da “política do café com leite”, a aliança entre os oligarcas de São Paulo e de Minas Gerais que dominava a política nacional desde o início do século. A crise de 1929 deu o golpe final na República Velha.

Chegara o momento de São Borja, no Rio Grande do Sul, dar sua contribuição à história nacional.

Capítulo VI – Getúlio Vargas: o novo Brasil não tão novo

A nova fase de desenvolvimento do capitalismo brasileiro foi marcada pela figura de Getúlio Vargas. Mesmo tendo se suicidado em 1954, sua figura continuou a ter presença marcante na vida nacional até o Golpe de 1964.

Getúlio encarnou, em sua pessoa, muito das contradições mais importantes do que seria o Brasil entre a Revolução de 1930 e o Golpe de 1964. Era um oligarca, da periferia do país (São Borja, Rio Grande do Sul). Sem deixar de ser oligarca, foi o principal representante dos interesses dos industriais, banqueiros e comerciantes que surgiram e se desenvolveram naquelas décadas. Representante do capital e dos oligarcas, foi também o “pai dos pobres”, o político em quem as massas trabalhadoras depositavam seus anseios e suas esperanças.

Getúlio personificou as debilidades, atrasos e insuficiências do capitalismo brasileiro. A industrialização acontecia, mas sem forças para destruir o latifúndio exportador; a oligarquia agroexportadora, que dominava o país desde Cabral, também não conseguia se livrar dos industriais e comerciantes – e, depois, banqueiros – que com ela disputavam o poder político e as benesses do governo federal. Os trabalhadores não lograram constituir-se em alternativa às classes

dominantes e necessitavam da figura carismática de Getúlio como proteção contra os “tubarões”.

O que explica essa situação histórica são as potencialidades limitadas, mas reais, do desenvolvimento da indústria e do mercado interno que dão origem a uma burguesia, a um conjunto de assalariados urbanos e a um proletariado que fizeram a sociedade brasileira bem distinta do passado, mas que, contudo, não conseguiram romper com o “destino” de uma sociedade produtora de riqueza a ser acumulada nos centros da economia mundial e, secundariamente, pelos seus sócios brasileiros.

A crise de 1929 se prolongou até 1939, quando teve início a Segunda Grande Guerra (1939-45). Ainda que a situação econômica não fosse a mesma durante todos esses 16 anos, teve o efeito de impossibilitar a manutenção do modelo agroexportador que predominava desde a colônia. Nos primeiros anos, não era mais possível exportar os bens primários nem importar os produtos industrializados: estava paralisado o centro que absorvia nossa mais-valia absoluta e fornecia ao país os produtos industrializados.

Em seguida veio a Segunda Grande Guerra. Tal como durante a Primeira Grande Guerra, logo se restabeleceu e até se ampliou a exportação de bens primários para os países em guerra. A elevação no mercado interno dos preços dos produtos industrializados estimulou a sua produção e foi retomada a industrialização com capitais locais, voltada ao mercado local e produzindo bens de consumo. Surgiram pelo país afora fabriquetas e oficinas de fundo de quintal, cuja lucratividade logo passou a atrair a atenção de capitais mais vultosos.

Começou a se formar uma jovem classe operária, recém-deslocada do campo pela paralisia da agricultura de exportação e – diferentemente da geração anterior – sem a experiência anarquista e combativa dos italianos da jornada gloriosa de 1917 em São Paulo. Esparramada pelo país em pequenas e médias indústrias, oficinas etc., sem uma organização nacional, ainda marcada pelas atrasadas condições rurais de vida e trabalho, foi surgindo uma classe operária com um baixo nível de consciência e capacidade de luta. Tipicamente, não conhecemos nesse período o fordismo. Os operários se aproximavam, em seus conhecimentos e em suas habilidades, nos seus processos de trabalho, dos artesãos das pequenas oficinas que se desenvolveram no país desde o início do século 20.

Ao final de década de 1950, a entrada das multinacionais (automobilísticas, principalmente) começou a alterar este quadro, com o fordismo e o taylorismo sendo adaptados às condições extremamente favoráveis para se explorar a força de trabalho local. Todavia,

apenas na década de 1970, com o “Milagre Brasileiro”, a classe operária no país ganhou uma verdadeira feição fordista e os processos de trabalho se aproximaram dos centros capitalistas mais avançados.

As novidades trazidas pela crise de 1929 e pela Segunda Guerra Mundial não foram poucas. Passamos a contar com uma balança comercial favorável, chegamos a 1945 (o ano final da Segunda Grande Guerra) sem dívida externa e com “dinheiro em caixa”. Nossas exportações continuavam sendo amplamente de bens primários. Mas, agora, os minérios, algodão e outros produtos concorriam com o café, ainda nosso principal produto de exportação. As cidades cresceram e as primeiras rodovias foram construídas. A insanidade de Brasília é o símbolo do “novo” e “moderno” país, cujo destino manifesto seria o de crescer “50 anos em 5” (*slogan* da campanha eleitoral de Juscelino Kubitschek).

Um heterogêneo setor de assalariados não proletários, funcionários públicos, mas também empregados no comércio e nos serviços, engrossou os centros urbanos ao lado dos operários das novas indústrias. Banqueiros e industriais se juntaram à oligarquia como parte das classes dominantes (muitos deles, tanto por ligação familiar quanto pela origem de seus capitais, vieram da oligarquia); o “moderno” e o “arcaico” encontraram um modo de conviver, não sem conflitos, numa mesma estrutura de poder. O sonho de um capitalismo nacional, que distribuísse renda pelo desenvolvimento do mercado interno – a CEPAL –, é a expressão ideológica desse novo setor da classe dominante e dos assalariados não proletários. O “desenvolvimentismo”, na sua ala esquerda, ganhou acento moderadamente anti-imperialista e democrático um pouco mais radical. A SUDENE, Celso Furtado etc. conheceram seus dias de glória. O PCB e, depois, também o PCdoB, compuseram a ala à esquerda desse projeto verdadeiramente nacionalista e pretensamente popular.

Tais novidades, contudo, não alteraram a essência da nossa formação. Desde 1500 nossa função no “concerto das nações” foi a de fornecedor de riqueza (quase sempre, sob a forma de mais-valia absoluta) para a acumulação do capital na Europa e, depois, também nos EUA. Com a Revolução Industrial, essa divisão internacional consolidou a especialização de países exportadores de industrializados *versus* exportadores de produtos primários. Esse nosso lugar, decorrente do desenvolvimento do sistema mundial do capital, não foi alterado pela Primeira Grande Guerra nem pelos anos entre a crise de 1929 e o final da Segunda Grande Guerra.

Já mencionamos ao menos as alterações mais importantes que o país conheceu nesses momentos: surgiu uma burguesia, um

setor assalariado de serviços (funcionários públicos etc.) e o proletariado. O país se urbanizava. Contudo, a ruptura com nosso passado colonial – com nosso lugar no mercado mundial – é um aspecto que nem sequer foi tocado. Desenvolvemos as indústrias, as cidades e classes sociais mais “modernas” não porque rompemos com o grande capital internacional e seus aliados internos, mas justamente pelo contrário: foi a crise do capital mundial que abriu tais possibilidades e, com a superação da crise, elas desapareceram.

A manutenção dessa subordinação às exigências do capital internacional se manifestava também no fato de que as novas classes não surgiram contra as velhas. A burguesia e o proletariado não precisaram destruir nem as oligarquias nem o latifúndio para se desenvolverem. Pelo contrário, a condição indispensável ao seu desenvolvimento foi o latifúndio exportador. Foi ele, ao fim e ao cabo, a origem de muito do capital canalizado para a industrialização. Veio da exportação dos produtos primários (em tudo semelhante ao passado colonial, ou seja, pela destruição do meio ambiente, exploração brutal da força de trabalho, acumulação nos países capitalistas centrais etc.) o capital para que o Estado investisse na CSN, na Petrobras e em outros empreendimentos de porte, indispensáveis à industrialização, mas que a debilidade da burguesia nacional a impossibilitava de assumir.

A dependência do “novo” Brasil para com o “velho”, do setor mais moderno da economia e da sociedade para com a economia agroexportadora e a oligarquia, politicamente se expressou no getulismo ou varguismo, como se queira chamá-lo. Os inevitáveis e inerentes conflitos da aliança de uma burguesia nascente, cujos interesses não coincidiam inteiramente com os dos oligarcas – mas que, contudo, deles dependia –, foram administrados por um político, personalista e carismático, que se apresentava como acima das classes.

Do ponto de vista do desenvolvimento dos trabalhadores, tivemos a impossibilidade de o proletariado se constituir como sujeito revolucionário, tanto devido ao precário e limitado (ainda que real) desenvolvimento do parque industrial nacional, como pelo fato de ser um proletariado que surgiu de uma industrialização dependente da economia agroexportadora. De modo análogo a como o operário era, naqueles dias, um camponês que “deu certo” e “subiu na vida” ao se transferir para a cidade, boa parte do capital industrial era recurso antes investido na agricultura e que “se modernizou” ao migrar para a indústria nas cidades. A burguesia e o proletariado eram, nesse sentido, como que a extensão da oligarquia e do campesinato, não suas superações.

A política industrial de Getúlio gerava os empregos de que os ex-camponeses necessitavam; a regularização das leis trabalhistas impunha uma ordem na disputa entre capital e trabalho, necessária aos “bons negócios”; os estímulos às exportações dos bens primários agradavam tanto à oligarquia quanto à burguesia. Os trabalhadores e proletários, historicamente imaturos e impotentes para se elevarem à classe dominante, enxergam no “pai dos pobres” a defesa contra a sanha exploradora da centenária oligarquia e da jovem burguesia. Getúlio foi se tornando a confluência de todas essas incompletudes e debilidades do desenvolvimento do capitalismo em nosso país.

O desenvolvimento desigual e combinado não possibilitou que nossos operários superassem, em alguns anos, o atraso secular do desenvolvimento do capitalismo no Brasil. Mas possibilitou, a partir das décadas de 1960-70, que a burguesia reproduzisse em novos moldes a secular articulação das oligarquias com o capital internacional.

A entrada do capital estrangeiro, por meio das multinacionais, desde o governo JK (1956-1961), era sinal inequívoco de que o lugar ocupado pelo país no “concerto internacional” seria essencialmente o mesmo do passado. Nossa função, no sistema do capital, continuava sendo a de produzir riquezas para serem acumuladas pelos grandes capitais internacionais. Depois da Segunda Grande Guerra, tornou-se ainda mais forte a tendência, que já podemos encontrar em anos anteriores, de os países imperialistas montarem estruturas produtivas para se apropriar diretamente, através das multinacionais, da mais-valia absoluta produzida nos países da periferia do sistema.

O Brasil foi um dos países preferidos pelo grande capital. Politicamente, era “confiável”. Nossas classes dominantes nunca tiveram arroubos mais elevados e sempre se contentaram com o lugar de lambe-botas dos imperialistas. Contava com centros urbanos e estruturas de transporte e comunicação adequadas à industrialização, as matérias-primas e energias eram abundantes e baratas – e, além de tudo isso, ainda possuía uma classe operária sem tradição de luta revolucionária.

Nos dez anos entre 1965 e 1975, o país se converteu numa economia industrializada. O “milagre brasileiro” (1969-73) é a marca da virada. O grande capital internacional se aliou a setores da burguesia nacional e ao latifúndio (que, então, se transformava em *agrobusiness*), resultando numa “mistura” que não poderia ser mais palatável para o grande capital. Uma agricultura exportadora, monocultora e capaz de converter rapidamente nossas riquezas naturais em enormes massas de mais-valia absoluta se articulou, política e

economicamente, a uma economia urbana industrializada que gerava uma adicional massa de mais-valia absoluta a ser apropriada pelos centros capitalistas.

A burguesia brasileira, surgida tão tardiamente, finalmente encontrou um rentável lugar subordinado ao capitalismo internacional e que, além disso, lhe possibilitou manter e fortalecer a aliança com a classe dominante do campo. Os trabalhadores brasileiros, principalmente os operários do campo e das cidades, encontram pela frente as classes dominantes articuladas em um projeto comum sob os auspícios do grande capital internacional e sob o tacão da ditadura militar.

A década de 1970 fez o país conhecer seu primeiro verdadeiro centro industrial, a grande São Paulo; àquela época, e por muitos anos depois, responsável por mais da metade da produção industrial do país. Uma classe operária concentrada, trabalhando em péssimas condições, com salários muito baixos, morando em bairros miseráveis e reprimida em sua organização política e sindical, passou a fazer parte da vida nacional. O impressionante crescimento da periferia da grande São Paulo, naqueles anos, só foi comparável à instalação, no ABC, das grandes montadoras automobilísticas, com dezenas de milhares de trabalhadores (a Volkswagen de São Bernardo contava com cerca de 30 mil operários) e uma não menos gigantesca cadeia de autopeças e empresas prestadoras de serviço. O fordismo chegou ao Brasil. O mercado interno, inerente ao fordismo nos países capitalistas centrais, ainda que timidamente, começou a dar os primeiros passos no “patropi”, e os setores assalariados, principalmente os de maior poder aquisitivo, aderiram de corpo e alma ao “Brasil: ame-o ou deixe-o”.

Entre meados de 1960 e o final de década de 1970, portanto algo mais do que em dez anos, surgiu a geração de operários que sucedeu à geração anterior, a do período Vargas. Com a geração anterior compartilhou o fato de ter vindo do campo para a cidade havia pouco tempo. A maior parte dos novos operários nasceu e viveu a infância no campo ou em pequenas cidades. Apenas o fato de vir para a cidade já era uma ascensão social, ainda que fosse para morar na periferia.

A industrialização gerava os empregos necessários para que, dos casebres dos primeiros anos, o jovem operário chegado do campo evoluísse para uma primeira casinha e, depois, para uma casa melhor. Seus filhos iam à escola (e a escola pública era, então, de melhor qualidade). As multinacionais traziam inversões de capital que movimentavam a economia, o país aumentava sua produção e o “milagre” esteve em marcha – até a crise do petróleo, a derrota americana no Vietnã e o início da crise estrutural em meados de 1970.

Todavia, a crise estrutural do capital, cujo início, no Brasil, pôs

fim aos anos do “milagre”, logo iria abrir – quem diria! – novas e ainda “mais fantásticas” possibilidades ao desenvolvimento do capitalismo em nosso país.

Crise estrutural e “desenvolvimentismo” petista

Nos anos de 1950 e 1960, a principal mediação para incrementar a extração de mais-valia absoluta em nosso país (e nisso não fomos exceção no mundo) eram as multinacionais. A indústria nacional (local, produzindo em pequena escala, tecnologicamente atrasada, débil) foi eliminada com a entrada das multinacionais; a classe operária teria de ser “reciclada” aos novos padrões, e os sindicatos e partidos ligados aos interesses, mesmo que economicistas e reformistas, dos trabalhadores deveriam ser retirados do caminho. JK foi o governo que tentou conciliar o desenvolvimento de um capitalismo “nacional” (Brasília, principalmente) com o capital internacional (a entrada das multinacionais no setor automobilístico, mas não apenas).

A impossibilidade histórica de compatibilizar esses interesses levou ao Golpe de 1964. Da burguesia nacional sobreviveria aquela parcela que conseguisse se internacionalizar enquanto parceira do grande capital na exploração, no campo e na cidade, da classe operária, agora mais disciplinada e desorganizada pela repressão. Dos partidos de esquerda, nenhum sobreviveria para ser o representante do “novo” proletariado: além das organizações menores, tanto o PCB quanto o PCdoB perderiam a corrida para o PT.

Tal como vem ocorrendo desde o Descobrimento, em 1500, o fator decisivo para o rumo que as coisas tomaram no Brasil, depois de 1970, foi a evolução do grande capital internacional.

A crise estrutural não se iniciou em meados da década de 1970, digamos, pomposamente, como uma *crise estrutural*, tal como hoje a vemos de uma perspectiva de tantas décadas⁴¹. Ela se iniciou com uma aparência semelhante a outras tantas crises que a economia mundial vinha conhecendo desde meados de década de 1950. Era mais uma crise que, pensavam, seria rapidamente substituída por um novo período de expansão. Para decepção de muitos “Delfins Netos”, com altos e baixos, avanços e recuos, desde então as contradições do sistema do capital não deixaram de se agudizar. O fim do bloco soviético não tornou as coisas melhores, e o século 21 se

41 Já no final da década de 1970, István Mészáros estava escrevendo sobre a crise estrutural. Em 1983, em sua primeira viagem ao Brasil, esse foi o tema principal de suas conferências e entrevistas. Mas, então, ele era, sem exagero, o único.

iniciou com a crise de 2001 seguida pela elevação a um novo patamar, em 2008.

O que tem ocorrido com o Brasil, nesse contexto de crise estrutural, é algo análogo ao que ocorreu com a região de Hippo, no norte da África, nos primeiros séculos da era cristã. A decadência do Império Romano fez com que, por não ter sido invadida e por contar com uma estrutura produtiva de cereais ainda em funcionamento, Hippo se tornasse uma das mais prósperas regiões do Império. Eventualmente, a crise também chegou lá. Não antes, contudo, de ter vivido anos de uma prosperidade econômica que não conheceu no apogeu do Império, quando enfrentava a concorrência de cereais do Egito e da própria Itália⁴².

Este é um fenômeno muito comum quando da decadência de impérios: alguns locais da periferia conhecem um súbito e surpreendente crescimento econômico que, aparentemente, é uma contraposição à própria decadência, quando, na verdade, não passa de uma sua expressão. É a desorganização da economia no centro do império que torna mais lucrativas algumas das periferias.

A crise estrutural do capital teve um impacto semelhante em nossa economia. Por diversos fatores. Por contarmos com enormes áreas ainda a serem ocupadas, o que significa a possibilidade da rápida conversão das riquezas naturais em mais-valia com uma baixa inversão de capitais. Depois, por termos uma força de trabalho com tradição industrial de mais de uma geração, disciplinada política e sindicalmente (graças à ditadura militar e, depois, como veremos, à aliança da aristocracia operária no Brasil com o capital). Por fim, mas não menos importante, por termos uma malha de transportes voltada à exportação e uma produção de energia capaz de atender às necessidades de uma economia “mais moderna”. Esses fatores contribuíram para que o país se tornasse um dos principais focos de investimento dos capitais internacionais.

Um novo fator de atração, contudo, passou a atuar nesse processo, aumentando seu peso com o passar dos anos. As décadas de 1970 e 1980 assistiram ao surgimento de um mercado consumidor de bens de primeira necessidade que justificava investimentos em sua industrialização. Intensificou-se o processo de diminuição do valor da força de trabalho tanto pela queda do valor dos bens de primei-

42 O mesmo ocorreu com regiões do Oriente Médio e dos Bálcãs. Alguns historiadores, por isso, postulam que a crise ainda não havia se instalado no Império Romano (Heather, 2006: 112-4). Como se o contraste entre a decadência do centro do Império e a prosperidade de algumas de suas periferias não fosse, por si só, sinal da crise.

ra necessidade crescentemente industrializados, quanto pela introdução de tecnologias mais avançadas (que também, como vimos, diminuem a porção da jornada de trabalho destinada aos salários). Além de tradicionais fornecedores de mais-valia absoluta, passamos agora também a fornecer mais-valia relativa para a maior lucratividade de *Monsieur Capital*. Nossa estrutura econômica se modernizou sem deixar sua “vocação histórica”, a de gerar riquezas para serem acumuladas pelo grande capital internacional. Contudo, não mais um capital qualquer, mas um sistema do capital em crise estrutural. Sua necessidade e sede por qualquer mais-valia são, agora, muito maiores.

Os investimentos imprescindíveis para promover uma superior articulação entre a produção das mais-valias absoluta e relativa conduziram à fase “desenvolvimentista” que os petistas, no Planalto, não fazem mais do que captar para sua propaganda política. O desenvolvimentismo, em nossa história, comparece assim, pela segunda vez. A primeira, nos anos de 1950, como a tragédia da ilusão do desenvolvimento de um capitalismo nacional *contra* o imperialismo; a segunda vez, como farsa, já que o “desenvolvimentismo” petista é a expressão local do próprio imperialismo. Lula por Getúlio Vargas, José Dirceu por Gregório: que “heróis” miseráveis, os nossos!⁴³

A transição para o período em que também passamos a fornecedores de mais-valia relativa, entre os anos de 1970-80, é a marca da nossa história recente. Os investimentos tiveram seu ponto de partida no núcleo industrial formado pelas montadoras automobilísticas e as autopeças, na grande São Paulo. Logo maciços investimentos estrangeiros associados a capitais nacionais promoveram a internacionalização do sistema financeiro, com a quebra ou a aquisição dos bancos nacionais de menor porte. A entrada não menos maciça do capital na agricultura possibilitou a transição do latifúndio agrário-exportador do passado para o *agrobusiness* do presente. Aumentou a importância da produção de máquinas e equipamentos e dos bens de consumo imediato.

De modo cada vez mais marcante, conforme nos aproximamos do final do século 20, a tecnologia não será necessariamente atrasada e com emprego intensivo de mão de obra, como ocorria com as primeiras multinacionais dos anos de 1950 e 1960. Isto ainda ocorrerá todas as vezes que a produção nessas condições for a mais lucrativa. Mas, ao lado desse traço mais “tradicional”, digamos, assistimos também à implantação em nosso território de plantas in-

43 Sobre José Dirceu, essa sinistra figura das sombras petistas, conferir Pinheiro, 2008.

dustriais modernas, de tecnologia avançada, com mão de obra muito especializada. A velocidade desse desenvolvimento – e em direção ao toyotismo – é, em parte, resultante do fato de não termos sido tão fordistas quanto a Europa e os EUA, o que facilitou a entrada nas novas e mais avançadas tecnologias, sempre que mais lucrativas. Em suma, alterações ocorreram em toda a economia do país.

O Brasil reproduziu, por esta via, um traço tradicional de sua história: o desenvolvimento dos setores economicamente mais avançados não gerou nenhum antagonismo com a estrutura da propriedade e das classes sociais tradicionais. Pelo contrário, a passagem do país a um patamar de industrialização que articula agora a extração da mais-valia relativa com a absoluta fortaleceu algumas das nossas características mais antigas, como a agricultura agroexportadora e a manutenção do poder das oligarquias no Norte e Nordeste. Deu origem, também, a novas fontes de mais-valia absoluta mediante a criação de novos setores econômicos com tecnologia por vezes atrasada e formas de exploração do trabalho que recriam formas pré-capitalistas, como o trabalho doméstico, o trabalho escravo e o trabalho infantil.

O novo, em nosso país, tem se afirmado não pela ruptura, mas pelo prosseguimento do velho. Em outras palavras, alteramos a forma de articulação com a acumulação de capital nos países capitalistas centrais, mas mantivemos nosso papel de produtor de riqueza a ser acumulada pelos países imperialistas e seus sócios internos, as classes dominantes brasileiras. Agora, também produtores de mais-valia relativa, fomos convertidos em uma fonte ainda mais abundante de riqueza para os países imperialistas e seus sócios internos.

Nas últimas décadas do século 20, esse processo se consolidou como a tendência predominante do nosso “desenvolvimento” e da evolução das nossas classes sociais. Uma burguesia que controla um volume de capital muito maior do que no passado, o que a torna – e isto não é um paradoxo – mais dependente do sistema mundial do capital, mais moderna, decididamente “democrática” e “liberal” (no sentido que essas expressões adquirem no discurso das classes dominantes de países periféricos), se desenvolveu num país cujo PIB está entre os dez maiores do mundo. Essa modernização não alterou nosso lugar “colonial” no “concerto” das nações, não superou o latifúndio monocultor-exportador, nem, claro, pode vir a alterar o padrão da distribuição de renda; mas gerou um mercado consumidor, uma aristocracia operária e um bloco dominante em que as antigas (mas modernizadas) oligarquias convivem em quase perfeita harmonia com os sócios brasileiros do grande capital internacional. Chegamos, assim, ao Brasil dos nossos dias.

Capítulo VII – A aliança da “nossa” aristocracia operária com o capital

Na década de 1970, tivemos a implantação no país do primeiro e verdadeiro centro industrial, com as características técnicas do fordismo. Conhecemos a extrema divisão do trabalho, o parcelamento milimétrico dos atos dos operários em quilométricas linhas de montagens, o taylorismo e o típico controle de qualidade a ele associado. Os locais de trabalho recebiam denominações sugestivas por parte dos operários: Vietnã (o setor de pintura da Volkswagen), Porta do Inferno (o setor de soldagem da antiga Chrysler), “forninho” (o setor de pintura da Ford). Para atender às necessidades das enormes indústrias, grandes (lembremo-nos da Metal Leve), pequenas e médias indústrias e oficinas surgiram para produzir os, agora indispensáveis, insumos, equipamentos, peças e componentes.

Uma cadeia não tão grande, mas significativa, de empresas prestava os serviços imprescindíveis (manutenção de tornos, de equipamentos hidráulicos, limpeza e manutenção de setores ou máquinas específicas, transporte de trabalhadores, alimentação, assistência médica, segurança etc.). Ao redor desse núcleo produtivo se organizou o espaço urbano: favelas, bairros de trabalhadores mais pobres, até os primeiros condomínios para os gerentes, técnicos, diretores etc. No meio, os bairros de classe média baixa que, agora,

recebiam também os membros da aristocracia operária.

Se, excetuando a escala, tecnicamente as condições de trabalho em São Paulo não eram muito distintas das de Detroit, socialmente as condições eram muito diversas. Nos EUA e na Europa, além de se produzir mais-valia relativa a partir da mais-valia absoluta produzida nas regiões mais atrasadas (o sul dos EUA, por exemplo) e em países como o Brasil, os trabalhadores também deveriam participar do mercado consumidor, o que exigiu maciças políticas públicas e o aumento da massa salarial⁴⁴. Nos centros imperialistas, a abundância era, até então, enfrentada com a ampliação do mercado consumidor, o aumento da produção e o barateamento dos produtos. A expropriação da riqueza produzida pelos trabalhadores do “Terceiro Mundo” era peça decisiva nesse mecanismo.

A função dos operários de São Bernardo e São Paulo era inteiramente distinta. As multinacionais vieram porque elas eram o modo mais lucrativo de se levar a riqueza aqui produzida para ser acumulada nos centros do capitalismo mundial. A força de trabalho deveria ser a mais barata, sua reprodução deveria ocorrer da forma a mais precária. As jornadas de trabalho deveriam ser exaustivas, a segurança nos locais de trabalho não seria preocupação e os salários deveriam ser os mais baixos que os capitalistas conseguissem. Sob a ditadura militar e com uma classe operária que não tinha experiência de luta mais significativa, os conflitos inerentes à situação deram origem a um sistema sindical atrelado ao Estado, vendido aos patrões e dominado pelos “pelegos”.

A própria escala e o volume da industrialização, todavia, trouxeram ao país o fenômeno da aristocracia operária: um setor do proletariado imprescindível aos núdulos mais desenvolvidos do sistema de produção, os quais requerem uma força de trabalho mais especializada, culturalmente mais bem formada e que, por isso, tende a ter um nível cultural e de informação política superior. Nos países centrais, a aristocracia operária era também mais bem paga, dominava os sindicatos e os aparelhos de representação dos trabalhadores, estava presente no Estado – tinha sua cidadania reconhecida: era uma aliada segura da burguesia contra os “comunardos”, como já vimos. Em nosso país, nada disso ocorria. A nossa aristocracia operária recebia

44 Eram, *grosso modo*, os “trinta anos dourados” do Estado de Bem-Estar. Não houve, assim indicam os dados mais confiáveis, nenhuma distribuição de renda e riqueza nesses anos. O aumento da massa salarial foi tão lucrativo para o capital que, pelo contrário, levou a uma concentração da renda nos países imperialistas. Cf. Lessa, 2013, em especial os dois primeiros capítulos, com variadas fontes estatísticas.

um pouco melhor que os “peões”, mas só um pouco melhor. Era vítima da repressão e da violência policial todas as vezes que tentava valer sua “natural” força de representação dos operários e trabalhadores. Ainda que fosse um proletário “mais nobre”, era tratada como parte da plebe.

As greves de 1978-9 foram a explosão desse descontentamento: os “peões” seguiram os “aristocratas” porque para todos a opressão se tornara insuportável. As greves do ABC chacoalharam o país. Não tanto pelo seu tamanho ou capacidade de mobilização (foram greves limitadas, parciais, com pautas econômicas e nem sequer se aproximaram de uma greve geral, mesmo que de uma greve geral apenas de São Bernardo ou de São Paulo), mas pelo fato de exprimirem a potência de um setor da classe operária, sua aristocracia, que se tornara decisiva na produção e que, correspondentemente, se tornara decisiva na luta de classes entre capital e trabalho. Essa aristocracia encontrou nos “peões” a sua base social para pressionar o capital e a ditadura: daí a enorme repercussão das greves, muito maior do que a sua escala e tamanho. Depois do ABC, a próxima onda grevista que marcou os anos de 1980 e 1990 foi a dos trabalhadores de colarinho branco (as memoráveis greves dos bancários) e do funcionalismo público.

O processo de redemocratização não foi apenas “limitado” (como se a questão fosse a maior ou menor expansão da democracia); foi, acima de tudo, a reafirmação da essência do nosso passado colonial nas condições do agravamento da crise estrutural em um país, agora, também fornecedor de mais-valia relativa. A introdução do toyotismo e da reestruturação produtiva garantiu que nos modernizaríamos para continuar sendo, no concerto das nações, um local produtivo da mais-valia de que o sistema do capital necessita para deslocar suas contradições cada vez mais agudas. A mesma determinação histórica que nos conduziu do ciclo da cana-de-açúcar ao do ouro e, depois, ao café; que nos levou do café carioca à produção do café em São Paulo; que nos fez “fordistas” nos anos de 1960-70, nos fez, nas últimas décadas do século 20, “toyotistas”.

As consequências para a classe operária

Do último quarto do século 20 até os nossos dias, nossa economia passou por importantes modificações. Implementamos o que de mais avançado há na esfera da produção, passamos pelos CCQs em direção ao *just in time*, à *lean production* e a tudo o que é devido aos novos tempos; articulamos os enclaves (Arranjos Produtivos

Locais), exploramos as crianças, as mulheres e reduzimos parte dos nossos cidadãos a escravos; trouxemos bolivianos, coreanos e paraguaios para provarem o “azar” de ser trabalhador produtivo (Marx, 1985:106); adotamos o trabalho terceirizado (“os hifenizados”, numa expressão que Ricardo Antunes popularizou entre nós); evoluímos das pequenas propriedades agrícolas para a “agricultura integrada”; convertemos a saúde, a educação, os transportes e a energia em fontes adicionais de mais-valia através das privatizações etc. etc. – pela fundamentalmente única e mesma razão: a maior lucratividade do grande capital internacional e das classes dominantes nacionais.

A introdução do fordismo em nosso país não conheceu muitas das resistências enfrentadas nos países imperialistas devido ao fato de não possuímos um sólido parque industrial pré-fordista (Piore e Sabel, 1984). Analogamente, podemos adotar o que de mais avançado a reestruturação produtiva exigia, sem muitas das dificuldades conhecidas em países como os EUA, a França, a Alemanha etc., devido ao fato de que, em 1980, um enorme território (para além do eixo Rio-São Paulo-Belo Horizonte) nem sequer tinha sido tocado pela industrialização. Isso gerou condições muito favoráveis à implantação das novas técnicas de produção e gerenciamento da força de trabalho.

Nos EUA, as automobilísticas e suas autopeças tiveram de abandonar cidades inteiras como Detroit em busca dos *greenfields*, isto é, locais sem tradição industrial e, portanto, sem uma classe operária com organização e experiência de luta sindical. No Brasil, os *greenfields* eram praticamente a totalidade do território brasileiro. Bastou a Volkswagen ir de São Bernardo para Resende, no Rio de Janeiro, para ser capaz de fazer operar uma planta inteiramente conforme aos ditames dos novos tempos: tecnologia avançada, menos robôs que em São Bernardo com a terceirização de uma enorme parcela da produção, jornadas de trabalho intensas e extensas e manutenção em sua folha de pagamento da aristocracia operária, sem a qual a produção de caminhões e ônibus não pode ocorrer.

Ao mesmo tempo que tais “reestruturações” nas grandes empresas e nos principais centros industriais tinham lugar, no interior do país importantes transformações também estavam em andamento. Sem mencionar empresas individuais, em 2009 contavam-se 404 Arranjos Produtivos Locais no país, apenas 16 deles localizados nas capitais dos Estados, “mostrando um forte processo de interiorização do processo produtivo” (Haidée, 2009:100) –, e nada indica que esse número tenha deixado de aumentar. As indústrias passaram a fazer parte da paisagem do interior do país. Desde grandes empresas, mesmo para o padrão paulista ou carioca (como a Grandene no

Ceará), passando por empresas de menor porte que se articularam em enclaves produtivos (Toritama, em Pernambuco), até indústrias multinacionais, como frigoríficos (a Sadia, em Toledo, no Paraná), parte significativa da produção industrial se deslocou para novas áreas. Não é mais necessário deslocar-se para São Paulo ou Rio de Janeiro para dar de cara com as indústrias e com o proletariado: são agora parte muito mais generalizada da realidade nacional.

Estudos como o de Heck, 2013, Gemelli, 2011 e Haidée, 2009 indicam com força o surgimento de um novo contingente de operários industriais e, também, operários na “agricultura integrada”, um inferno pós-moderno para os pequenos agricultores de Minas Gerais, Paraná e Santa Catarina principalmente. Esse novo contingente possui em comum taxas de exploração muito mais elevadas que nos centros industriais tradicionais, desproteção sindical quase absoluta (muitas vezes os sindicatos atuam como “cães de guarda” dos patrões dentro das linhas de produção) e uma sobrevivência na produção de poucos anos, logo adquirindo doenças profissionais as mais variadas. Há ainda, em relação a Toritama ao menos, o importante papel jogado pelo Bolsa Família na manutenção da força de trabalho quando cai a produção.

Uma força de trabalho ainda próxima ao campo, com pouca experiência urbana e nenhuma vivência de luta proletária, possibilitou ao capital, nas últimas poucas décadas, impor nas áreas do interior do país uma mais elevada taxa de extração de mais-valia absoluta do que nos centros industriais mais antigos. O baixo custo do trabalho doméstico, a reprodução muito mais barata da força de trabalho em regiões não industrializadas e em pequenas cidades (o que resulta em um valor menor dos salários), a docilidade do Estado e dos sindicatos e centrais sindicais tornam tão lucrativa a industrialização do interior do país que as tecnologias e maquinários são adaptados a essas circunstâncias.

De Franca (São Paulo) ao Nordeste do país, o trabalho doméstico de mulheres, crianças e, secundariamente, homens, prolifera como parte do avanço da industrialização. Das pequenas e médias propriedades do Sul do Brasil à região da Mata de Minas Gerais e às novas áreas de plantação de eucalipto na Bahia e no Centro-Oeste, a exploração do proletariado rural pela “agricultura integrada” floresce com exuberância. Ampliou-se não apenas o proletariado, mas também a distância entre a sua camada mais bem remunerada e com melhores condições de trabalho, sua aristocracia operária e o conjunto da classe.

Lembremos que o capital pode impor as novas e mais duras

condições de trabalho porque a reestruturação produtiva também é sinônimo de desemprego crescente. A intensificação da extração da mais-valia, desde meados da década de 1970, foi favorecida pelo aumento do desemprego em escala planetária. No Brasil também cresceu o exército industrial de reserva. Com a vantagem, para o grande capital, de que ainda temos um espaço a ser ocupado no comércio e nos serviços pelos milhões de desempregados em uma sociedade que se industrializa e se moderniza no sentido do “desenvolvimentismo petista”: há uma válvula de escape a ser empregada e cerca de 60% da força de trabalho se encontra fora do mercado formal, sem que isso gere tensões insuportáveis ao sistema do capital.

Uma democracia “moderna”

Como resultado de certo “desenvolvimento desigual e combinado”, a partir dos anos de 1970, a crise estrutural do capital fez do Brasil um paraíso das multinacionais, passando por um crescimento econômico e por uma modernização industrial muito rápidos, como vimos. Enquanto a economia mundial dava seus primeiros passos na crise, o Brasil se desenvolvia. Nenhuma surpresa: a riqueza concentrou-se predominantemente no grande capital e, secundariamente, nos assalariados mais ricos. Massas novas de trabalhadores urbanos foram geradas pelo êxodo rural, e a industrialização “subordinada” (Ianni, 1968) foi acompanhada por uma concentração sem paralelo da propriedade da terra, mais uma das determinações do nosso passado colonial. Na periferia das grandes cidades concentrou-se uma massa de trabalhadores cujos salários conheceram o menor poder aquisitivo desde os anos Vargas (o valor real mais baixo do salário mínimo ocorreu em 1975).

Nesse contexto histórico, os movimentos populares surgiram e alcançaram o seu apogeu não por acaso no mesmo ano em que explodiram as greves de 1978-9 no ABC e a ditadura entrava em seu ocaso. Depois das derrotas da luta armada nos anos anteriores, os movimentos populares pareciam capazes de encurralar a ditadura e possibilitar a reconstrução das organizações revolucionárias. Seu crescimento foi a base social para o surgimento de projetos que faziam da conquista da democracia burguesa a antessala da revolução socialista e, portanto, que faziam da conquista de cada nova escola na periferia, de cada novo posto de saúde em um bairro de trabalhadores, de cada metro de asfalto em um bairro periférico, um passo seguro, “concreto”, do povo para a ordem socialista. (Trataremos deste fenômeno ideológico logo abaixo, no Capítulo VIII.)

A história, contudo, não fez muito das nossas ilusões militantes.

A década de 1980 se encerrou com a Assembleia Constituinte e, no plano internacional, com a consolidação da estratégia neoliberal de administração da crise estrutural do capital. Ronald Reagan e Margaret Thatcher deixavam suas marcas; “Tony” Giddens se tornou o pensador do momento, e logo seria a vez de Habermas e seu “Agir Comunicativo”. No país, o movimento popular e operário sofreu seguidas derrotas eleitorais⁴⁵ e as greves deixaram de ser operárias e se deslocaram aos trabalhadores de colarinho branco, principalmente os bancários e os funcionários públicos.

A década se iniciou sob o impacto das greves de 1978-9 e terminou com a transição à democracia, que manteve no poder as mesmas classes que, mudando o que deve ser mudado, comandavam o país desde o Descobrimento. Não apenas as mesmas classes, mas, muitas vezes, até os mesmos serviços dos militares (Sarney, Tuma, Tancredo etc.). Nosso primeiro presidente eleito democraticamente, Fernando Collor, iniciou a “abertura” do país e recebeu o beija-mão de Jair Meneguelli, então presidente da CUT, em uma cena tão memorável quanto lamentável.

É nesse momento que teve início a “costura” da colaboração de classes entre a aristocracia operária, representada pelo “sindicalismo autêntico” (Lula, Jair Meneguelli, Jacó Bittar, Vicentinho, Paulo Gushiken etc.) e a grande burguesia. Esta estava disposta a ser convencida de que uma aliança com as lideranças operárias “responsáveis”, com as quais “se pode conversar”, poderia ser lucrativa, principalmente pelo controle da base operária e dos trabalhadores. A CUT e o PT, por seu lado, precisavam demonstrar que poderiam controlar suas alas mais à esquerda.

É também nesse momento que a geia geral que era a ideologia predominante no PT e na CUT nascentes passou a exibir todo o seu potencial para uma acomodação com a burguesia. Um discurso radical, que identificava a democracia à participação dos trabalhadores no Estado, era associado à crítica liberal da experiência “socialista” soviética, ao apoio incondicional e acrítico ao Sindicato Solidariedade na Polônia, à aliança com a Igreja Católica e, para extirpar quaisquer dúvidas, à filiação da CUT ao CIOLS (1992) e aos financiamentos que recebia da socialdemocracia europeia e do sindicalismo estadunidense.

45 A pior delas foi a da candidatura Lula para a Prefeitura de São Paulo em 1982. Montoro e Maluf venceram nos principais bairros sob forte organização popular. Na Zona Leste, nos bairros mais bem organizados e com maior tradição de lutas, venceu quase sempre Maluf.

Um discurso radical, que se apresentava como a experiência mais importante e revolucionária do ponto de vista dos trabalhadores brasileiros, encobria uma prática de acomodação ao capital. Nada disso era uma novidade quando se tratava da ideologia típica da burocracia que brotou da aristocracia operária nos países imperialistas. A novidade é que acontecia com várias décadas de atraso e em um país como o Brasil. Por baixo da pele de lobo, a alma de cordeiro: a negociação só seria possível ao redor de pautas economicistas e corporativas. Esse limite não apenas era aceitável como ainda era conveniente à aristocracia operária e à sua burocracia (aqui, como no resto do mundo).

A única luta capaz de superar a fragmentação dos trabalhadores, o confronto geral com o capital, é também a única luta que ameaça de morte a aliança da aristocracia operária com o capital. A manutenção do poder da burocracia sindical e partidária, poder fundado na aliança com a burguesia, requer um discurso cuidadosamente radical e uma prática de colaboração de classe. Os limites economicistas e corporativos não apenas eram aceitos, como ainda eram convenientes aos nossos burocratas do sindicalismo “autêntico” e do PT. O corporativismo e as pautas economicistas passaram a ser cada vez mais claramente defendidos por eles, e as diferenças entre a CUT e a Força Sindical, para ficar apenas com um exemplo, foram desaparecendo.

Em um movimento análogo ao dos países imperialistas, a nossa aristocracia encontrou nos burocratas da CUT e do PT (e seus assemelhados) sua melhor expressão ideológica e política. Já sabemos o final desse percurso: nossa aristocracia operária, conduzida por seus burocratas, passou a ser fiadora do “desenvolvimentismo” petista, e a República tornou-se a “República dos Sindicalistas” (Chico de Oliveira). Não há contradição alguma no fato de essa “República dos Sindicalistas” ser a continuidade do nosso “passado colonial”, nem que seja o instrumento especial de repressão dos trabalhadores a serviço das classes dominantes. Uma vez mais na nossa história, o novo não passa de um *aggiornamento* do velho.

Na ideologia dos movimentos populares e do “novo sindicalismo”, o fator decisivo para a acomodação ao horizonte burguês foi o seu caráter democrático. A concepção de que o comunismo é a democracia levada às suas últimas consequências revela, por si só e desde o primeiro momento, uma disposição ideológica de forte inclinação burguesa.

A democracia, era o que se afirmava, seria a entrada das massas na luta política; seria antagônica ao capital e uma mediação acertada

para alcançar o socialismo. A democracia, todavia, é exatamente o oposto: é a “entrada” das massas como *trabalhadores assalariados* na política *burguesa*. Tal participação perpetua a condição de assalariamento – isto é, a subordinação do trabalho ao capital. Seu horizonte mais amplo não vai além da luta medíocre de “um salário justo por uma jornada justa de trabalho” (Marx, 1978:99). Há uma razão profunda – que não passa nem pela decisão política, nem pela vontade da classe dominante, nem pela consciência dos trabalhadores – para que a democracia não possa ser outra coisa. Referimo-nos aos seus fundamentos últimos (para sermos precisos, ontológicos): ela é a forma mais desenvolvida de organização do poder político que brota da forma histórica mais desenvolvida da propriedade privada, o capital; ela é a forma mais aperfeiçoada da organização política⁴⁶.

Diferentemente das sociedades de classe pré-capitalistas, nas quais o Estado e a extração do trabalho excedente mantinham uma relação imediata, no século 19 a exploração do trabalho passará a ser realizada de forma predominante com a mediação do mercado (pela extração da mais-valia). Coube às Revoluções burguesas “retirar” o Estado da economia e limitar sua ação à manutenção da ordem. Pelas revoluções burguesas, o capital realizou sua emancipação do Estado, sua “emancipação política” (Marx, 2009).

Essa é a gênese do Estado contemporâneo. Ele é a propriedade privada burguesa elevada à política; é a expressão na esfera da política da reprodução do capital. As mercadorias fazem com que os seus guardiões estabeleçam relações entre si e, então, a “vontade” dos indivíduos passa a residir nas mercadorias de que são “possuidores” (Marx, 1983:79 e seguintes). Passamos a conhecer a plena regência do fetichismo da mercadoria: a criatura envolveu o criador, e a identidade do último foi cedida à primeira.

O indivíduo burguês é a sua propriedade privada, a sua essência⁴⁷ são as relações mercantis: a sociedade se reduziu a uma arena

46 A descoberta de que a política é o poder centrado no Estado e fundado pela propriedade privada é de Marx e Engels (Marx, 2010; 2009; 1974; Marx e Engels, 2005; Engels, 2010). Mészáros, em *Para além do capital* (2002), sintetizou uma investigação de décadas sobre o Estado contemporâneo, na qual essa posição se expressa sempre vigorosamente. José Chasin, um dos mais importantes marxistas da geração passada e cuja obra nem de longe tem merecido a devida atenção (parte, sem dúvida, da crise do pensamento revolucionário), desde os anos de 1970 se manifestava contra o “politicismo” e contra o fetiche da democracia (Chasin, 1977 e 1989). Ivo Tonet contribuiu decisivamente neste sentido – entre outros textos, conferir Tonet 1989, 1999, 2002, 2005 e 2009. Das críticas do jovem Marx à política, ao Estado e à democracia, tratamos em Lessa, 2007b.

47 A essência humana é o “conjunto das relações sociais” (Marx, 2009a).

na qual todos são “lobos” de todos e o mundo não passa de uma “enorme coleção de mercadorias” (Marx, 1983:45). O lugar dos indivíduos na estrutura produtiva não é, como antes, mediado pelo Estado, mas pelo mercado. Apenas assim as leis do mercado (que nada mais são que as leis da reprodução do capital) podem ter plena vigência. A organização política (o Estado) imprescindível à sociedade capitalista deve aplicar cotidianamente a violência de tal modo a assegurar o predomínio do mercado; deve garantir uma ordem na qual a concorrência de todos contra todos não apenas seja possível, mas, melhor ainda, seja potencializada (Marx, 1983, 1985, 1969; Lukács, 1981:670-2; Mészáros, 2002; Tonet, 1989, 2002, 2005; Engels, 2010; Lessa, 2007b).

O poder deixa de ser hereditário para ser objeto de disputa; sua posse corresponderá à correlação de forças entre as diferentes facções dos proprietários privados, que se manifestam e se organizam principalmente no e pelo mercado. A disputa pelo poder político requer que os indivíduos sejam guardiões das mercadorias no preciso sentido de que são livres para se mover pelas relações mercantis da forma mais apropriada “aos seus interesses”. Os indivíduos são, então, “livres” – sua liberdade tem por conteúdo as relações sociais que estabelecem “voluntariamente”, buscando o que julgam ser a melhor maneira de reproduzir a propriedade de que são “guardiões”. É o individualismo burguês em seu máximo grau de alienação⁴⁸, e a sua expressão política é a cidadania. Tal como na esfera econômica reduz-se o trabalho ao trabalho abstrato, na esfera política abstrai-se o indivíduo concreto no cidadão. A sociabilidade do capital é aquela em que a pessoa real, concreta, plena de mediações, em sua integralidade mais autêntica, simplesmente não tem lugar.

A obra revolucionária da burguesia consistiu em articular o capital, o indivíduo burguês (o “guardião de mercadorias”), a forma democrática do Estado e a regência do fetichismo da mercadoria em uma mesma totalidade: a sociedade burguesa desenvolvida. A democracia é obra histórica da burguesia, é burguesa em sua essência e apenas pode existir como expressão do poder do capital sobre a humanidade. A democracia é tão datada quanto o foi o Estado Romano: é fundada pelo trabalho proletário e corresponde, na esfera da política, à generalização por todo o corpo social das relações mercantis. Ela é burguesa – ou não existe⁴⁹.

48 Como sempre, no sentido de *Entfremdung*, a desumanidade socialmente posta.

49 Há uma longa discussão acerca da existência ou não de uma democracia socialista. Nos textos de Marx, Engels e Lenin (entre os quais são os mais frequentemente citados *As lutas*

Esse fundamento ontológico, histórico, da democracia, aliado à impossibilidade da constituição de germes do modo de produção comunista nos interstícios do capital, é o que faz da estratégia democrática uma mediação inviável quando se trata da acumulação de forças para a revolução proletária⁵⁰. O aprofundamento da democracia conduzirá apenas a uma democracia mais profunda, isto é, a uma liberdade ainda maior para o capital explorar o trabalho, a um predomínio ainda mais intenso do fetichismo da mercadoria. O aprofundamento da emancipação política, para recuperar a expressão de Marx em *A questão judaica*, conduzirá apenas a uma emancipação política mais desenvolvida, jamais à emancipação humana (Tonet, 1999, 2002, 2005; Lessa, 2007, 2007b). O aprofundamento da democracia apenas pode fortalecer o poder do capital, nunca o oposto. A democratização da democracia resulta em mais democra-

de classe em França e O 18 Brumário de Luís Bonaparte, o Manifesto Comunista e O Estado e a revolução), essa expressão comparece, indiscutivelmente. Aqueles eram tempos nos quais o partido revolucionário se chamava Partido Socialdemocrata Alemão. A democracia tinha então uma acepção um tanto distinta da do nosso cotidiano. O debate posterior terminou migrando para um campo tão mais marcadamente liberal (e não apenas na esteira do eurocomunismo), que o conteúdo superador da democracia burguesa pela democracia socialista foi sendo paulatinamente substituído por um crescente conteúdo burguês do próprio socialismo. Não levou muito para que as teses de Kautsky fossem “desenvolvidas” até se converterem na concepção de que a democracia burguesa levada à sua radicalidade é o socialismo (Salvadori, 1979). Como se o governo do povo, para o povo e pelo povo, de A. Lincoln, pudesse ter qualquer semelhança ou analogia com o adjetivo “socialista”, com que os clássicos caracterizavam a ordem “democrática” da ditadura do proletariado. Com esse andar da carruagem, o vocábulo democracia ganhou conotações e hoje provoca ressonâncias ideológicas distintas das de um século atrás (Lessa, 2017). Por essa razão, preferimos salientar o caráter burguês (por insuperável determinação ontológica) da democracia para, então, podermos chamar a atenção de que a ordem socialista, muito mais livre e muito mais liberta, é uma forma superior de organização da sociedade – ainda política, ainda estatal, ainda, portanto, alienada em alguma medida. Essa forma superior é a ditadura do proletariado, a qual deverá ser superada pelo comunismo. Para Marx, Engels e Lenin, a ditadura do proletariado é o conteúdo do adjetivo “socialista” na expressão democracia socialista. Melhor, nos nossos dias, evitar a expressão democracia socialista e empregar, em seu lugar, ditadura do proletariado. É, ao menos, uma forma que dificulta a contradição em termos que é a interpretação reformista corrente da expressão democracia socialista, um socialismo com conteúdo democrático, isto é, burguês.

50 Mészáros, em *Para além do capital*, é o autor que mais extensa e profundamente demonstra a razão dessa impossibilidade. O texto de Paniago (2012), sobre a incontabilidade do capital, trata de modo competente e introdutório essa tese do filósofo húngaro. Cf. tb. Melo, Paniago e Andrade, 2012. Sobre a relação entre história e ontologia, cf. Lukács, 1981:34-7, 606-8; Lukács, 1990:36-7, 51-2, 73, 90-99; Kofler, 2010; Lessa, 1996, 1999, 2005.

cia, jamais em comunismo. Por isso, com clarividência, argumenta Mészáros que o único trabalho que pode ter representatividade no Estado é o trabalho abstrato, isto é, aquele reduzido à mercadoria e que faz do seu possuidor o individualista guardião de mercadoria (Mészáros, 2002:838).

Desconhecer essa determinação burguesa da democracia foi um dos maiores equívocos dos movimentos populares e da ala revolucionária do, para ser breve, movimento operário daqueles anos. Foi também o maior equívoco da redação de 1993 do Código de Ética do Serviço Social. Tal equívoco, todavia, não caiu do céu. Tinha bases sociais bastante sólidas. Era a perfeita expressão dos interesses da aristocracia operária que, naqueles anos, ainda buscava “um lugar ao sol” na ordem burguesa. A nossa aristocracia operária, por meio de suas lideranças históricas, reclamava da burguesia brasileira o que lhe era “natural” em toda “democracia avançada”: uma aliança com o grande capital que a elevasse aos “altos postos de comando do Estado”.

Política e ideologicamente, o movimento popular e o “novo sindicalismo” eram irmãos siameses. Não houve dificuldades para se articularem em um projeto comum de “aprofundamento da democracia” pela “maior participação dos trabalhadores” no Estado. A aristocracia operária recebeu do movimento popular uma legitimação que teve sua importância, principalmente nas primeiras eleições da década de 1980. Cada espaço conseguido pelas lideranças petistas e cutistas em negociações com o patronato era aclamado como uma vitória dos trabalhadores e da luta – cada vez menos dita “socialista” e crescentemente caracterizada como uma luta por uma sociedade “mais justa”. Se esses “espaços” eram conquistados não por um recuo da burguesia, mas sim das lideranças sindicais; se quem acumulava forças era a burguesia, e não o proletariado, era algo que nem sequer estava em questão. Pois do que se tratava era da conquista de um lugar ao sol para a aristocracia operária e sua burocracia, tal como nos países imperialistas, ou, como se dizia, nos “países de democracia avançada”.

Há uma escala de crescente acomodação das lideranças da aristocracia operária às necessidades do capital. Do Orçamento Participativo, das Câmaras Setoriais às sucessivas negociações envolvendo demissões em massa de trabalhadores e operários; dos estímulos dos sindicatos para que suas bases aceitassem os acordos de demissão voluntária também, mas não apenas, através de cursos de empreendedorismo promovidos nas sedes dos próprios sindicatos; das pressões dos sindicalistas sobre os trabalhadores para que aceitassem a

intensificação do trabalho inerente à “reestruturação produtiva”, as traições vão se acumulando até alcançarem sua maturidade com a traição da greve dos petroleiros de 1995 e ao apoio à reforma da Previdência de 2004.

A superestimação da importância das instituições democráticas, dos processos eleitorais, dos sistemas burgueses de representação, esses e outros elementos da ideologia burguesa vão sendo “traídos” para o “ideário dos trabalhadores” (como se dizia na época). Tal aburguesamento foi acompanhado pela centralização burocrática e pelas sucessivas reformas dos programas e documentos estratégicos – tanto do PT quanto da CUT. Que o “novo sindicalismo” defenda, ontem como hoje, uma “sociedade cada vez mais democrática”, isto é, com uma “participação cada vez maior dos trabalhadores no Estado”, e pelos mesmos atos e nos mesmos instantes, defenda também sindicatos e partidos “dos trabalhadores” cada vez mais centralistas, autocráticos e burocratizados, não é sequer um paradoxo. Nesse discurso, “participação dos trabalhadores” significa, de fato, acesso da burocracia sindical aos postos do Estado e jamais o controle dos sindicatos e centrais sindicais pelos seus membros.

Em se tratando das organizações sindicais e do movimento popular, a Constituinte foi o cenário ideal para que a concepção democrática, politicista e eleitoreira – mas ainda “radical” – dos anos de 1970-80 degenerasse em “cretinismo parlamentar”⁵¹. Parte integrante da ideologia democrática era a “crença” segundo a qual uma “boa Constituição” faria deste um novo país. Nosso passado colonial, o complexo processo de formação da burguesia brasileira e do seu antagonista histórico, o proletariado – ao lado de outros traços “profundos” do Brasil contemporâneo –, seriam revogados se conseguíssemos inserir na nova Constituição institutos que favorecessem a participação e a iniciativa democrática das massas. Tudo seria decidido (a nosso favor!) pela eleição de “constituintes” e, portanto, era necessário disputar com a burguesia o voto das massas.

Deveríamos adequar o discurso para conseguir o máximo dos votos – ainda que isso custasse não dizer *tudo* ao povo. Seria uma mera questão de tática dizer o que o eleitor queria ouvir e se calar sobre questões “delicadas” (comunismo, aborto, opressão da mulher, revolução, propriedade privada, crítica à religião etc.). Conquistados os votos, venceríamos na Constituinte, via segura ao socialismo. Deveríamos fazer alianças com políticos burgueses e defendê-los junto “ao povo”, sempre que isso ajudasse e eleger “nossos” representan-

51 Esta é uma expressão de Marx, em *O 18 Brumário de Luís Bonaparte*.

tes. A propaganda revolucionária (Lenin), então, já fora substituída pelo oportunismo eleitoreiro.

Essa involução, que se expressou de modo concentrado na perda do caráter contestador do movimento popular e do novo sindicalismo, se aprofundou ao longo do tempo. Os movimentos popular e operário entraram nos anos de 1990 em refluxo nas cidades, deixando aberto o espaço que seria ocupado pelo MST. A reestruturação produtiva avançava, a desmobilização crescia na mesma velocidade do sucesso eleitoral das políticas neoliberais, primeiro na esteira do Plano Real de FHC e, na sequência, dos governos Lula. O PT negociava com a burguesia, Meneguelli beijava a mão de Collor, a CUT se rendia à FIESP. Os operários do ABC – na verdade, a aristocracia operária – convertem-se na base eleitoral do neoliberalismo e os avanços na Constituinte nem sequer resultaram numa alteração para melhor da nossa tradicional má distribuição da renda, quanto mais na “Nova Democracia” que abriria o caminho ao socialismo. O restrito apoio popular obtido para a eleição dos constituintes se esgarçaria nas eleições seguintes.

Perdidos a base e o apelo populares, para ser vitoriosa a estratégia eleitoreira precisava se “profissionalizar”, isto é, tornar-se burguesa não apenas no conteúdo, mas também na forma. Uma vez mais: o importante era eleger parlamentares para aprofundar a democracia – mediação segura ao socialismo. O Parlamento vai se convertendo, nessa involução ideológica, no local privilegiado – e, depois, no único local – em que se faz Política (agora, com “p” maiúsculo).

As vitórias de Pirro na Constituinte (o ECA, o SUS etc.) se completaram com a derrota de 1989 do PT ante Collor. A ala esquerda dos movimentos populares, da CUT e do PT, em vez de questionar os fundamentos dessas tantas e sucessivas derrotas, concluiu, como uma verdade revelada, que uma “boa” Constituição não era suficiente. Seria preciso ter “vontade política” para dar vida a ela. Trocando em miúdos, as (pretensas) vitórias na Constituinte apenas alterariam o país com a eleição de Lula à Presidência.

Adotada essa perspectiva, a esquerda estava desarmada nos seus confrontos com a burocracia sindical “autêntica” e com a camarilha dirigente do PT. Ao aceitar a tese de que tudo seria decidido pela eleição à presidência de Lula, a esquerda do campo petista teve de aceitar como legítimo tudo o que fosse necessário para ganhar as eleições. O que incluía, entre outras coisas, a “profissionalização” do PT e da CUT – o aprofundamento da sua burocratização, do seu autoritarismo e a prática de “recursos não contabilizados”, como diria Delúbio quando a corrupção petista se tornou pública – e uma dis-

posição, declarada no discurso e efetivada na prática, de colaboração de classe.

De anticapitalistas, o PT e a CUT agora se apresentam como melhores administradores da ordem burguesa que os próprios burgueses (no que não estavam mentindo, ao menos em parte e momentaneamente). Ao aderir à tese de que as “vitórias” na Constituinte só sairiam do papel com a eleição de Lula, a esquerda petista estava irremediavelmente derrotada; a partir de então não era possível questionar, quanto mais se contrapor, ao caminhar à direita das lideranças da aristocracia operária brasileira. Os resquícios de radicalismo da estratégia revolucionária democrática dos anos de 1970 deveriam ser enterrados; um PT “profissional e competente”, na verdade corrupto e burocratizado, foi o resultado da vitória final do cretinismo parlamentar.

Papel importante na justificação ideológica nessa jornada para o regaço da burguesia tiveram as muitas e variadas teses que afirmavam (e ainda afirmam) que não há mais distinção entre os trabalhadores e proletários, bastaria ser assalariado para ser membro da mesma e única classe social “revolucionária”. Já tratamos em outros momentos dos graves problemas oriundos dessas teses para a compreensão da reprodução da sociedade burguesa – de como, das mais variadas formas, caminham ao idealismo tanto ao desvincular as classes sociais da reprodução do capital, quanto ao ampliar o trabalho, do intercâmbio material da sociedade com a natureza, às atividades de planejamento e concepção, de educação, de assistência social etc.

Agora, devemos apenas chamar atenção a que, ao afirmarem não haver distinção entre o proletariado e os trabalhadores assalariados não proletários, ao postularem que todos os trabalhadores formam uma única e mesma classe social, essas teses caíram como uma luva para que a burocracia oriunda da aristocracia operária pudesse se apresentar à sociedade como representante de todos os trabalhadores. Não é preciso que nos estendamos a demonstrar o quanto tais teses auxiliaram a consolidação da colaboração de classe ao velar que se tratava da elevação ao poder do Estado, não da “classe trabalhadora”, mas dos burocratas da aristocracia operária, que, ao longo da história, têm sido fiéis aliados dos “versalheses” contra os “comunardos”.

A virada à direita “deu certo”, e quando Lula chegou à Presidência, uma enorme parcela da esquerda se emocionou como se fosse a vitória, afinal, da estratégia democrática dos anos de 1970. Uma parcela não tão grande aderiu ao poder. Foi o momento em

que os assistentes sociais mais se aproximaram do Planalto e ocuparam posições importantes nos órgãos estatais. Os órgãos representantes da profissão aprofundaram a sua integração ao Estado na ilusão de que este, o Estado, seria agora um “vetor” da promoção da justiça social e da distribuição de renda.

Mais uma vez a história fez pouco das nossas ilusões – agora não mais tão militantes quanto no passado. A vitória do PT é a vitória, contra o trabalho, da aliança da aristocracia operária com o capital. Essa é a essência da derrota do projeto democrático dos movimentos populares e do “sindicalismo autêntico” que se pretendia revolucionário: impulsionou a colaboração de classes que governou o país na era petista. A transição para a democracia conduziu a uma forma de controle da burguesia sobre os trabalhadores mais eficiente do que a ditadura. Muitos dos revolucionários do passado degeneraram em uma nova burocracia, ilustrada e moderna, alojada no Estado, nos sindicatos (hoje, paraestatais), na imprensa e nas universidades. E, também, na direção do que restou do movimento popular, com cada vez menos exceções.

A derrota da geração dos movimentos populares é também – e essa é uma consequência que em parte poderia ser evitada por uma consciência mais elevada do processo – a degenerescência dos seus indivíduos. Muitos se converteram de “tribunos do povo” (Lenin) em “lacaio do capital” (perdoem a recaída nos anos de 1970). Lula, Genoíno, Delúbio e Zé Dirceu não são fenômenos isolados, pois se generalizaram pelo corpo social. Hoje, o sindicalismo é, antes de tudo, um meio de ascensão social e, jamais, um instrumento de luta contra o capital. Sobre isso, infelizmente, nem é preciso estender-se.

A integração entre a aristocracia operária e o grande capital consumiu muito menos tempo no Brasil que na Europa e nos EUA. Há profundas razões para esse “aceleramento da história”. O próprio fato de conhecermos tão tardiamente a industrialização permitiu que nos apropriássemos de seus estágios mais avançados sem termos de passar pelos estágios intermediários. A nossa estrutura de classes, com trabalhadores disciplinados e com parca tradição de lutas e revoltas; uma classe dominante capaz de manter uma aliança entre os latifundiários e os setores burgueses mais avançados (dado seu interesse comum de produção de mais-valia absoluta) e, desde sua gênese, associada ao capital internacional, tudo isso faz com que a acomodação da aristocracia operária ao capital não encontre nas lutas de classe qualquer obstáculo mais significativo. A debilidade histórica

de nossa burguesia e a precocidade⁵² de nossa aristocracia operária convergiram para fazer com que, por alguns anos, um camponês nordestino “que deu certo” ao se converter em operário fosse a individualidade mais bem talhada para conduzir essa colaboração de classe desde o Planalto.

Nossos sindicalistas sabiam qual o caminho a percorrer: tinham o “modelo” europeu e estadunidense para imitar⁵³. Nossos burgueses também já sabiam o que havia dado certo nos países mais desenvolvidos. Além disso, não havia nada semelhante a um Estado de Bem-Estar para “ser desmontado”, e as nossas grandes centrais já surgiram filhas da reestruturação produtiva, já se organizaram no novo contexto e foram facilmente convertidas em instrumentos de controle sobre os trabalhadores e os proletários na era da *lean production* e do *just-in-time*. Por fim, ao final da década de 1980, o fundamental da nossa esquerda já tinha sido cooptado pelo horizonte burguês e se convertera rapidamente em “parlamentar e eleitoreiro”: nenhum acúmulo de forças para a revolução poderá vir desse horizonte burguês, como a história tem demonstrado já por décadas.

A redemocratização teve também o efeito de reconhecer plenamente a cidadania da nossa aristocracia operária. A aliança de classe que se delineou entre ela e o grande capital explicitou-se quando da chegada de suas principais lideranças aos “altos postos de comando do Estado”. Os sindicalistas tomaram de assalto a República não porque os capitalistas perderam o poder, mas porque os sindicalistas se converteram em agentes e fiadores da colaboração de classe entre a aristocracia operária, os setores assalariados não proletários e o grande capital. Eram, na expressão de Bihr, “cães de guarda do capital”. Daí a força do PT-CUT no governo federal. Daí também sua decadência atual.

Foi assim que surgiu a moderna democracia brasileira: por uma continuidade, nas condições contemporâneas, do nosso “passado colonial”. As coisas mudaram: somos hoje muito mais eficientes na produção de mais-valia e as classes dirigentes incorporaram ao Estado a burocracia oriunda da aristocracia operária. Dirigiram o país, nos anos petistas, com uma aliança de classes que inclui, também e como sócio amplamente minoritário, os burocratas e a aris-

52 No sentido de que muito cedo demonstra capacidades ou habilidades próprias de crianças mais velhas ou de adultos.

53 Sem esquecer, claro, das verbas e recursos vindos da Europa e dos EUA: a aristocracia operária sabe reconhecer os seus e aos seus aliados em toda parte do mundo. Daí o “internacionalismo aristocrático proletário”.

tocracia operária. Contudo, “as coisas” permaneceram as mesmas: continuamos sendo produtores de mais-valia a ser acumulada pelo grande capital internacional e seus sócios brasileiros.

Presas na ilusão democrática e na crença de que o Estado sob os petistas poderia reverter nossa história e promover políticas públicas que reverteriam a concentração de renda e eliminariam a miséria, as nossas principais lideranças do Serviço Social não puderam compreender o momento histórico e se converteram num anexo ao projeto democrático petista. Quando este se desarticulou, manteve idêntico equívoco ao apoiar o PSOL. Isso, contudo, não é uma surpresa. É raro na história uma capacidade de autocrítica que possibilite uma reviravolta desta ordem de uma direção política.

Parte III

Capítulo VIII – Movimento de Reconceituação e democratização do país

Décadas da “conquista” da Constituição Cidadã de 1988, mais de 30 anos do MST, outro tanto do SUS, Orçamento Participativo com décadas de implantação em várias cidades, a privatização da saúde e a experiência dos Conselhos de Saúde, muitos anos de governos petistas, da esfera municipal ao Planalto, são mais do que suficientes para se avaliar a herança a ser deixada pela geração de militantes da “era dos movimentos populares”.

Não há como fugir ao óbvio: fomos derrotados.

Como toda derrota de um projeto revolucionário que empolgou uma geração, esta também tem a forma de um longo e complexo processo, cheio de avanços e recuos, em que tendências particulares aparentemente antagônicas sugerem possibilidades que não passam de ilusões – pois os antagonismos superficiais terminam convergindo para o mesmo resultado: a reprodução de formas ainda mais bárbaras de exploração dos trabalhadores. A forma, neste caso como sempre, termina convergindo para seu conteúdo. O que ilusoriamente poderia ser o almejado e planejado futuro socialista – ou o tão sonhado Estado de Bem-Estar – se reduz à pobreza do petismo neoliberal. Pior: de um neoliberalismo decadente.

Fustigadas pelas cortantes arestas de tal derrota, as consci-

ências de toda uma geração, sempre em desconforto, por vezes em desespero, terminam por buscar consolo em um infinito exercício de conversão do necessário em virtude. Quantos de nós não se iludiram com as “potencialidades emancipatórias” do Orçamento Participativo, dos *happenings* do Fórum Social Mundial, das escolas técnicas em período de toyotismo⁵⁴, do poder transformador da campanha contra a fome do Betinho e que, ainda hoje, se iludem com o “potencial transformador” do Bolsa Família, da Economia Solidária, da eleição direta para reitores das Universidades e de diretores das escolas públicas, das políticas afirmativas e de cotas etc. – numa lista, que poderia prosseguir quase indefinidamente, de programas e iniciativas vistos como “inovadores” e que logo demonstram sua verdadeira face: não passam de reposição do velho, nem sempre por formas tão novas assim.

Não apenas, mas também por essas e outras ilusões e subterfúgios, a derrota histórica terminou gerando também um seu subproduto: a conversão da consciência revolucionária em um espírito pacato, ordeiro, embolorado, do burocrata do Estado, da ONG, da Universidade, do sindicato ou do movimento popular. O espírito burocrata substitui a consciência revolucionária anterior, sempre inquieta, questionadora, criativa, indisciplinada pois inconformista. O assistente social do Congresso da Virada, com coragem para expulsar a mesa tecnocrática e colocar em seu lugar Lula – desde lá, e desde já, o representante mais autêntico deste espírito democrático – se converteu num competente profissional que, de boa vontade, se dispõe a “profissionalmente” escolher dos miseráveis qual receberá uma migalha do Estado ou das ONGs paraestatais.

De assistentes sociais que tínhamos nos explorados um companheiro (ou camarada), nos convertemos em assistentes sociais que, agora, “atendemos a clientes”! Entre nós, assistentes sociais, e os explorados, impusemos uma distância de classe: somos profissionais que atendemos a clientes! Luta de classes virou questão social (que adianta se colocamos ou não aspas na expressão!?) e exploração dos trabalhadores se converteu em “processo de exclusão”. Boaventura de Souza Santos e o seu projeto de democratizar a democracia passou, mesmo entre nossas lideranças mais esclarecidas, a ser o ideólogo sempre presente, ainda que nem sempre citado. Por uma perversa

54 Não deixa de ser melancólico o quanto figuras importantes da pedagogia no país, como Savianni e Frigoto, enxergaram nas demandas por um operário polivalente nas novas plantas industriais potencialidades para superar tanto a divisão entre o trabalho manual e o intelectual quanto as alienações do trabalho assalariado contemporâneo.

utilização das imprecisões propositais dos textos de Gramsci, aceitar um emprego nos governos petistas passou a ser sinônimo de implementação da “contra-hegemonia” e, portanto, um ato revolucionário.

A derrota objetiva foi também a derrota da subjetividade: o impulso revolucionário do Congresso da Virada morreu nas praias da colaboração com os governos petistas. Que se queira chamar essa colaboração de crítica, nada altera na equação. Pois a crítica, aqui, tem apenas o conteúdo reformista que limita a crítica ao petismo à proposição de mais petismo.

A derrota é tão profunda e extensa que, mesmo nos momentos em que a geração do Congresso da Virada de 1979 e seus continuadores diretos se propõem a uma avaliação, ela é incapaz de reconhecer a derrota. Não raramente recai em autoelogio, em autojustificação. Raramente menciona a distância entre o que pretendíamos, nossos objetivos estratégicos do passado e aonde, de fato, chegamos. Nem sequer somos capazes de uma avaliação ponderada de todos esses anos que parta do mais óbvio: fomos derrotados, o capital saiu vencedor.

Qual a principal lição deixada por esta trajetória? O caráter contrarrevolucionário do projeto revolucionário democrático.

A concepção revolucionária democrática

As derrotas das tentativas de luta armada, entre o final de 1960 e os primeiros anos da década de 1970, e a repressão às organizações e personalidades revolucionárias e democráticas foram contemporâneas do processo de modernização da base industrial (o “Milagre Brasileiro”) que terminaria trazendo o fenômeno da aristocracia operária ao nosso país. Na sequência, tivemos o início da crise estrutural do capital (na acepção que Mézáros confere a essa expressão), da crise final da URSS e dos Partidos Comunistas a ela associados, da vitória dos movimentos de libertação nacional no Vietnã e na África (Angola, Moçambique, Zimbábue, Guiné-Bissau etc.), e dos primeiros passos que fariam do pós-modernismo (um dos produtos do mais puro dos estruturalismos em seu ocaso) a ideologia dos tempos neoliberais.

Lembremos que os anos de 1970 foram profundamente marcados pelas “jornadas de 1968” e pelas avaliações de que rupturas do “sistema” estavam se aprofundando por incorporarem, ao cotidiano, novos valores e comportamentos, como a pílula, a maior liberdade sexual, a pretensa libertação das mulheres contra os ho-

mens, uma nova estética na moda etc. – enfim, anos em que o futuro parecia estar aberto a vastas possibilidades.

Naqueles primeiros anos da década de 1970, instaurou-se na história brasileira uma curiosa tendência: nossa determinação histórica fundante (a de sermos uma economia de extração colonial cujo desenvolvimento sempre foi predominantemente marcado pelas necessidades inerentes ao desenvolvimento das economias capitalistas mais desenvolvidas do planeta) afirmou-se com um atraso histórico de alguns anos – por vezes de quase uma década. É o “desenvolvimento desigual e combinado” em ação.

Nos primeiros anos de 1970, como vimos nos Capítulos VI e VII, quando as economias estadunidense e europeia entram na crise que se estenderia, com idas e vindas, até o século 21, convertendo o Estado do Bem-Estar no Estado neoliberal –, o Brasil, que não conheceu o Estado de Bem-Estar, se transformou no paraíso das multinacionais e passou por um intenso processo de crescimento econômico e modernização industrial.

A riqueza produzida por tal progresso concentrou-se predominantemente no grande capital e secundariamente na classe média urbana; massas novas de trabalhadores urbanos foram geradas pelo êxodo rural (a industrialização modernizadora foi acompanhada por uma concentração sem paralelo da propriedade da terra, em mais uma determinação do nosso passado colonial). Na periferia das grandes cidades concentrou-se uma massa de trabalhadores cujos salários conheceram o menor poder aquisitivo desde os anos Vargas (já mencionamos que o menor valor real do salário mínimo ocorreu em 1975, seguido imediatamente pela epidemia de meningite que, ironia da história, deu impulso ao crescimento político e burocrático dos sanitaristas e suas propostas de inspiração cubana – prevenção, controle social etc. –, muitos deles do antigo PCB, no sistema de saúde nacional). Enquanto a economia mundial dava seus primeiros passos na crise, o Brasil se desenvolvia até que, na segunda metade dos anos de 1970, finalmente a crise se instalou entre nós – sem que, como veremos, o processo de industrialização tenha sido interrompido ou revertido (como se deu, por exemplo, com a Argentina).

No contexto da luta contra a ditadura e do ponto de vista dos projetos revolucionários, mais um fator favoreceu o descompasso com o que ocorria nos países capitalistas centrais. No mesmo ano (1978) em que André Gorz publicava o seu *Adens ao Proletariado* anunciando o fim da classe operária como o sujeito revolucionário, entre nós as greves no ABC colocavam o proletariado industrial e a aristocracia operária, surgidos do “Milagre”, no centro do cenário político

– e as teses acerca do “fim do proletariado” que já estavam sendo incorporadas, em sintonia com o cenário europeu (novamente, nossa extração colonial), às concepções que predominavam na esquerda brasileira, teriam de esperar alguns anos até poderem se converter quase em um senso comum entre os acadêmicos e a esquerda.

Início por essas rápidas observações para que o leitor não perca de vista o fato de que, *post festum*, o processo histórico ganha uma clareza e uma direção que de modo algum eram as mesmas para aqueles que o viviam como seu cotidiano – ainda que a obra de Mészáros demonstre, sem lugar a remissões, que uma consciência muito superior àquela da geração do Congresso da Virada já era, então, possível. No imediato da vida cotidiana, os primeiros passos da derrota tiveram a aparência de avanço revolucionário.

Com a massa de trabalhadores miseráveis dos centros urbanos, com a derrota da estratégia de luta armada no campo e na cidade, com o bloqueio da via institucional pela ditadura, com a repressão político-sindical e a desestruturação das organizações de esquerda – e, no cenário mundial, com a crise da URSS e com o avanço o das lutas de libertação nacional –, deu-se uma curiosa e inesperada convergência entre alguns movimentos espontâneos de reivindicação da periferia de São Paulo, a esquerda católica representada pelas Comunidades Eclesiais de Base e com o que restara da antiga estrutura do PCdoB paulista⁵⁵.

Surpreendentemente, de um movimento molecular e reivindicatório local, organizou-se uma assembleia de poucas dezenas de moradores na Zona Sul de São Paulo, a qual, por sua vez, decidiu por outra assembleia para mostrar às autoridades que com aquele salário mínimo não era possível viver. Desta segunda assembleia nasceu a proposta de coleta de assinaturas contra a carestia, que se converteria no maior movimento de massas que o “movimento popular” conheceu: o Movimento do Custo de Vida. Entre os anos de 1974 e 1978 (logo antes das greves), tal movimento foi se expandindo, de início muito lentamente e, nos meses finais, de forma quase explosiva para os padrões da época, em mais de um milhão de assinaturas coletadas em toda a cidade – muitas vezes em mutirões pú-

55 Em São Paulo, a estrutura do PCdoB fora infiltrada pela polícia e destruída. Foi então substituída pela estrutura da fração da AP-ML (Ação Popular Marxista-Leninista) que decidira entrar ao PCdoB. Os remanescentes (que eu saiba, apenas dois militantes, Celeste Dantas e Carlos Eduardo Carvalho) da antiga estrutura a reconstruíram, fazendo com que por alguns anos houvesse duas estruturas paralelas – e politicamente concorrentes – do PCdoB em São Paulo.

blicos, abertos, nas principais praças do centro de São Paulo, ocasião em que palavras de ordem como “esse é um país que vai pra frente e o povo vai pra trás”, “abaixo a carestia” etc. eram gritadas em altos brados ao tempo que eram solicitadas assinaturas aos transeuntes. As assinaturas, mais de um milhão, repetimos, foram reunidas na Catedral da Sé na maior manifestação (5 mil pessoas) contra a “carestia” antes das greves do ABC.

Essa experiência marcou profundamente a geração de militantes que se formou naqueles anos e que, para simplificarmos, estamos chamando aqui de “a geração dos movimentos populares”. E não era para menos. Possibilitou o desenvolvimento e o aperfeiçoamento de uma forma de luta e organização que a ditadura tinha enorme dificuldade em reprimir. Difusa em centenas de bairros, sem um núcleo dirigente que pudesse ser reprimido, com uma base popular que tendia a crescer a cada vitória (um asfalto aqui, uma escola ali, um centro de saúde acolá), com um método bastante eficiente de atuação que possibilitava ao militante desaparecer na população e se tornar apenas mais um no meio do povo, esta era uma forma de luta que possibilitava não apenas a sobrevivência individual dos militantes, como também a acumulação de forças e a reorganização dos partidos revolucionários.

O PCdoB foi o que mais soube tirar proveito daqueles anos, mas não foi de modo algum o único. Ao mesmo tempo, todas as tentativas de radicalização da luta, mesmo quando rompiam com o foquismo do passado então recente, como foi o caso do MEP, redundavam em prisões que desmantelavam o pouco que se havia acumulado. Naquele momento⁵⁶, a combinação da luta legal com a luta clandestina na organização e no fortalecimento dos movimentos reivindicatórios possibilitou um acúmulo real, efetivo – e de enorme importância ante as derrotas tanto da luta armada como da tentativa de “transição pelo alto” que marcou a estratégia do PCB.

Debray e Guevara

Naqueles anos, gozavam de grande popularidade no movimento popular as teorizações de Régis Debray (1965) e Che Guevara

56 Talvez a melhor análise feita naqueles tempos tenha sido a Plataforma de União dos Comunistas, de meados de 1970, em cuja redação João Quartim teve papel importante. Sua proposta de articulação entre a luta legal e clandestina era uma significativa e importante ruptura com as teses foquistas e com as que propunham um enfrentamento mais radical com a ditadura.

acerca das possibilidades para a revolução na América Latina. Sendo mais do que breve, tais teorizações postulavam que a burguesia latino-americana e o imperialismo estadunidense implantavam ditaduras entre nós porque a democracia se tornara incompatível com a ordem capitalista no continente ao sul do México. Deduzia-se, deste postulado, que a luta pela democracia seria, na verdade, a luta pelo socialismo, já que conquistada a democracia, o poder da burguesia se tornaria inviável.

Associada a esta avaliação estratégica das possibilidades revolucionárias latino-americanas estava um segundo postulado: o de que conseguiríamos um duplo intento a partir da organização da população nos locais de moradia para as lutas reivindicatórias específicas e locais. Por um lado, acumularíamos forças no preciso sentido da organização para a luta de massas cada vez mais ampla da população da periferia e, por outro lado, a luta possibilitaria a elevação da “consciência economicista” à “consciência revolucionária”, numa concepção leninista muito mal assimilada. A experiência da luta, o confronto com a ditadura e suas instituições (prefeituras, políticos etc.) e a força da união do povo possibilitariam que, passo a passo, a consciência revolucionária fosse brotando das massas tal como cogumelos depois de uma boa chuva. O papel do revolucionário era ser como peixe na água entre as massas populares (Mao Tsé-Tung); a participação popular e a ampliação na luta conduziriam à “Nova Democracia” – isto é, a uma organização da sociedade baseada na maioria. Do poder da “maioria” ao socialismo seria apenas um passo.

Assim, todo discurso “doutrinário” ou “esquerdista” deveria ser combatido, pois afastava as massas da luta e apenas tornava a caminhada mais longa. Deveríamos ajudar as massas a tirar as consequências de sua própria caminhada no preciso sentido de que não deveríamos, jamais, “dar um passo que o povo não pudesse alcançar”, quer do ponto de vista da propaganda teórica e ideológica, quer do ponto de vista político, prático e organizativo. Uma organização cada vez mais ampla corresponderia – em nossas fantasias – à consciência cada vez mais avançada; a consciência cada vez mais avançada, por sua vez, significaria a participação cada vez mais intensa e numerosa do povo na política, desalojando do poder da burguesia. Este o germe da Nova Democracia, numa acepção diretamente inspirada em um texto com o mesmo título de Mao Tsé-Tung (para manter a grafia daqueles anos!). Da Nova Democracia para o socialismo seria um problema meramente ideológico, apenas uma questão de “querer”.

Em sentido superficialmente radical, com clara intenção socialista, com um conteúdo anticapitalista professado, esta concepção política, no fundo, era democrática e politicista.

Democrática, no preciso sentido de conceber que o socialismo viria pelo aprofundamento da participação democrática das massas até a superação da exploração do ser humano pelo ser humano. Os mecanismos da democracia burguesa (eleições, parlamentos, liberdade de imprensa, de organização, direitos sociais etc.) eram tidos como formas germinais da democracia socialista, de tal modo que seu aprofundamento e radicalização conduziriam ao socialismo⁵⁷.

Politicista, porque essa é uma geração que desconhecia quase por completo a concepção marxiana de que o trabalho, o intercâmbio orgânico com a natureza, é a categoria fundante do mundo dos seres humanos. E que, portanto, sem a alteração essencial da base produtiva não há transição política possível ao socialismo. A transição, naqueles anos, era tida como um processo quase exclusivamente político: tomar o poder do Estado, reorganizá-lo em novas bases políticas, construir o poder político da maioria sobre a minoria etc. O que visávamos, em se tratando de alterar a base produtiva da sociedade, era a estatização dos meios de produção – ou seja, nada mais nada menos que uma nova forma, agora política, de extração do trabalho excedente.

Sendo brevíssimo: confundíamos socialismo (ou comunismo) com uma nova forma de exploração do ser humano pelo ser humano. Por isso nossa crítica superficial (“não há liberdade”) e simpatia moderada (“houve avanços no sentido do socialismo”) aos países que se autodenominavam socialistas, como a URSS, Cuba, China etc. Nunca sequer passou pela nossa concepção de mundo que sem a passagem do trabalho proletário ao trabalho associado que funda a “livre organização dos produtores associados” (Marx), nem um passo – um passo “político” – seria possível na construção de uma sociedade emancipada da exploração do ser humano pelo ser humano⁵⁸.

57 Esta uma das razões ideológicas para o grande sucesso, nesta geração dos movimentos populares, das interpretações da obra de Gramsci que o convertem, de um comunista partidário de Stálin, em um democrata radical. Entre nós, o mais expressivo dos intérpretes desta vertente na interpretação de Gramsci foi Carlos Nelson Coutinho.

58 Esse despreparo teórico e ideológico – uma ignorância funesta, se formos honestos – era resultante da confluência de três grandes tendências históricas. A primeira, da degenerescência teórica do próprio movimento comunista internacional desde, pelo menos, os anos de 1930, como argumentou com competência Fernando Claudín no seu clássico *A crise do movimento comunista*. A segunda foi o fato de que a repressão dos anos de chumbo separou dos jovens militantes os revolucionários mais experientes e que poderiam ter contribuído

Era essa a concepção de mundo que predominava nos movimentos populares dos anos de 1970: o objetivo final era o socialismo, o meio para se alcançar esse objetivo era a organização das massas, que propiciaria a passagem da consciência popular reivindicativa, econômica, ao patamar revolucionário. A tática era o aprofundamento da luta democrática contra a ditadura, já que, avaliávamos, em um país como o Brasil, a democracia apenas poderia ter um conteúdo popular – a Nova Democracia. Portanto, lutar pela democracia era lutar pelo socialismo (mesmo que isso não fosse dito, para não afastar as massas). O “caminhar do povo pela história” faria o socialismo – mesmo que o povo não soubesse – *ainda* – e não o almejasse – *ainda*.

Incorporamos à nossa concepção de história uma variante da sabedoria cristã: se Deus escreve certo por linhas tortas, o povo faz o socialismo sem o saber e o realiza por percursos inimagináveis. Se não fosse assim, como poderíamos acreditar – como defendíamos explicitamente – que a luta pela saúde, pela escola, pelo asfalto, contra a carestia etc. – e, em seguida, pela democracia – eram passos das massas em direção ao socialismo?

Há ainda um terceiro elemento ideológico que jogou um papel importante na consolidação deste politicismo e desta concepção democrática. A visão da sociedade capitalista como se fosse dual: trabalhadores e burguesia seriam as duas únicas classes da sociedade, e o ganho de um seria necessariamente o prejuízo da outra. Que o aumento da massa salarial pode ser compatível com um aumento da lucratividade do capital, ou que a mais-valia relativa pode fazer do aumento do consumo proletário fonte de uma ainda maior concentração de renda, fatos desse tipo eram inconcebíveis na nossa concepção de mundo fundada em Politzer (*Princípios fundamentais do marxismo*) ou Marta Harnecker (*Conceitos elementares do materialismo histórico*).

Uma concepção bastante parecida com esta predominou no Projeto BH, talvez o momento mais avançado da ligação do Serviço Social aos movimentos populares naqueles anos. De forma de-

para que a formação da nova geração não fosse tão ruim. E, por fim, talvez esse o fator mais importante, a concepção democrática e politicista que imperava nos novos militantes tornava a teoria um entrave toda vez que ela se chocava com a nossa simplória concepção da revolução. Se a prática estava nos mostrando, no dia a dia, o caminho que deveríamos seguir, que peso poderiam ter os milhares de páginas escritas que as pessoas do povo jamais seriam capaz de entender? Que melhor lição para os intelectuais revolucionários que o caminhar do povo para o socialismo que acontecia sob nossos olhos? E algumas citações de Lênin, Mao e Stalin resolviam, para nós em definitivo, a questão.

senrolvida e desdobrada compareceria, anos depois, na proposição da identidade entre a atividade do assistente social e o trabalho que transforma a natureza nos bens de produção e de subsistência. E foi também essa concepção que se fez presente na redação do Código de Ética do Serviço Social de 1993.

O apogeu dessa concepção ideológica e política foi também o início de seu ocaso: as greves do ABC. A greve de algumas fábricas (cerca de 300, mas não houve sequer uma greve geral no ABC, para não falar de uma greve geral da Grande São Paulo) mudou o cenário político nacional, desencadeou uma onda grevista por todo o país e a ditadura nunca mais se recuperaria. O 1º de maio de 1980, em São Bernardo do Campo, foi uma derrota dos militares para uma população que se lançou ao confronto nas ruas. Por alguns meses, a confluência da luta popular com a luta operária parecia indicar o acerto da estratégia política (e, portanto, da concepção teórica e ideológica) do movimento popular: a luta dos bairros foi polarizada e catalisada pelas greves operárias.

O apoio aos operários em greve nos bairros, os fundos de greve (alimentos e dinheiro), a pressão política que principalmente os setores revolucionários da Igreja (os partidários mais radicais da teologia da libertação⁵⁹) conseguiram fazer, a simpatia generalizada da população pelos grevistas etc., tudo parecia confluir para a confirmação do acerto da estratégia e das concepções adotadas. Ainda mais: o cerco pela periferia de Manágua sobre a ditadura somozista, naqueles mesmos anos, parecia um prenúncio do que viveríamos, pois quase ninguém duvidava que a tendência da luta era ascendente. Maior luta, maior organização, consciência mais elevada, Nova Democracia e socialismo: a história estaria a nos dar razão!

Contra todas as nossas avaliações, como já nos referimos, os anos de 1980 nos reservavam duras surpresas.

Na esfera internacional, a consolidação da estratégia neoliberal para administrar a crise requereria do país uma série de adaptações para manter sua conexão subordinada ao capital mundial. Por outro lado, o grande capital nacional conseguiu um acordo interno entre suas facções para a transferência do poder aos civis em moldes aceitáveis às forças que predominaram durante a ditadura. Nesse novo contexto, o movimento popular e o movimento operário se confrontariam com um duplo *front*: teriam de lutar contra a ditadura e teriam de acumular forças contra a burguesia para que, da queda dos militares resultasse a Nova Democracia, e não a democracia burguesa.

59 Naqueles dias, D. Paulo Evaristo Aires e D. Ângelo Sandalo eram tidos como moderados!

É nesse contexto que ganha enorme importância no seio dos revolucionários o debate se seria ou não apropriado o apoio à convocação de uma Assembleia Nacional Constituinte. A maioria do movimento popular optou por apoiar a convocação e, ainda mais, por participar ativamente da eleição dos “constituintes” para, por dentro da Assembleia Constituinte, lutar pelo avanço da democracia no sentido da crescente participação popular. Isso coincidia com o fundamental de nossas concepções: tratava-se da conquista de um “novo” Estado que organizasse a economia de modo centralizado e em função do “povo”. Nunca entendemos que socialismo e comunismo são coisas inteiramente distintas da economia estatizada.

Essa estratégia era o prosseguimento natural da concepção politicista e democrática que predominava no movimento popular e no “novo sindicalismo”. Mas não apenas era ela o prosseguimento natural da concepção política e da estratégia que – estávamos seguros – a história havia comprovado ser corretas, ela era também tida como a única possível naquelas circunstâncias.

A realidade seguiu seu curso sem se importar com nossas fantasias. Ao contrário do que esperávamos, o movimento popular conheceu a derrota de Lula para Maluf nas eleições para a Prefeitura de São Paulo em 1982 e entrou em um refluxo do qual nunca mais se recuperaria. A cada dia tornava-se mais difícil a participação popular nos bairros; a população simplesmente perdia interesse e se afastava. Os grupos vão minguando e se isolando uns dos outros. No novo contexto da crise econômica e da democratização do país, as promessas dos políticos burgueses (Covas, Montoro, Maluf, em São Paulo, por exemplo) eram muito mais atrativas à consciência economicista, portanto corporativa e individualista, das massas, do que nossas propostas revolucionárias.

Como sempre, nós, os revolucionários, comportamo-nos como democratas e não como comunistas. A população só poderia nos enxergar como parceiros sem os poderes dos poderosos políticos burgueses. Sincera e estrategicamente, lutamos pela democracia. O que, portanto, nos diferenciava de um Ulysses Guimarães, de um Covas ou de um Franco Montoro, além do fato de eles terem um poder para atender às reivindicações populares que nós, os revolucionários, não tínhamos? O fato de estarmos “amassando barro” nas vielas da periferia junto ao povo apenas dava, aos olhos do povo, mais autoridade e prestígio aos políticos que estavam em Brasília.

Todavia, se era difícil atrair a população para um novo movimento contra a carestia, era ainda possível organizar comitês eleitorais nos bairros para a eleição dos “nossos” parlamentares. Irma

Passone e Aurélio Peres foram a nossa primeira experiência nessa estratégia, agora, além de politicista e democrática, também eleitoral. Ambos eram lideranças importantes, históricas, do movimento popular da Zona Sul de São Paulo. A primeira se perdeu na política burguesa; Aurélio, com uma exemplar e rara honradez, preferiu voltar para a Caloi em vez de concorrer ao segundo mandato. Sábria decisão! Todos os que ficaram na via parlamentar se acomodariam ao *status quo* neoliberal, nas suas versões PSDB, PT, PSOL ou PCdoB. Desconheço alguma exceção. O fato é que, por vias que nos surpreendiam a cada momento, tanto a consciência popular quanto nossas concepções politicistas e democráticas pareciam confluir para uma única solução: a eleição de parlamentares para, então, com a maioria do Parlamento, fazermos a transição ao socialismo.

A Constituinte possibilitou o cenário ideal para que a concepção democrática, politicista e eleitoreira desse um passo decisivo e degenerasse, logo em seguida, em “cretinismo parlamentar”. Por um lado, analogamente a como acreditávamos que a democracia seria a antessala do socialismo, tínhamos a crença de que uma boa Constituição faria deste um novo país. Nosso passado colonial, o complexo processo de formação da burguesia brasileira e do seu antagonista histórico, o proletariado – ao lado de outros traços profundos que marcam o que somos hoje – seriam modificados de forma decisiva se o movimento popular conseguisse inserir na nova Constituição institutos que favorecessem a participação e a iniciativa democrática das massas. Para isso era preciso eleger constituintes e, portanto, era necessário disputar com a burguesia o voto das massas. Deveríamos, por isso, adequar o discurso para conseguir o máximo dos votos – ainda que isso custasse não dizer *tudo* ao povo. Dizer o que o “eleitor” queria ouvir e se calar sobre questões “delicadas” nem sequer era um problema, pois, rezava nossa crença, conquistados os votos, venceríamos na Constituinte e aprofundaríamos a democracia, pela via segura ao socialismo. A urna colocaria o povo no poder, deslocaria a burguesia de sua posição dominante e abriria as portas ao socialismo. Em suma: a urna decidira a sorte do modo de produção capitalista.

A presença do movimento popular na Constituinte foi importante. Houve avanços que não devem nem podem ser ignorados – exceto pelo capital em seu movimento de autorreprodução. A seguridade social, o Estatuto da Criança e do Adolescente, o SUS, a afirmação dos direitos dos cidadãos à saúde, educação, segurança etc. Até mesmo subordinou-se a propriedade aos interesses sociais. Conseguiu-se uma cláusula pétrea (isto é, que apenas pode ser alterada por outra Constituinte) que inviabiliza a exploração do Brasil pelo

capital financeiro: proibiram-se juros reais acima dos 12% ao ano.

Apesar de todos os avanços no papel, a transição para a democracia consolidou no poder as mesmas forças econômicas que espoliavam “nosso povo e nosso país” (como dizíamos no passado) durante a ditadura. As mudanças foram tão insignificantes que nem as pessoas foram todas trocadas. Para ficar com apenas um exemplo, Sarney, o último presidente da ARENA, é também o primeiro presidente da democracia. E até os governos petistas, continuou uma peça-chave na política nacional. A transição foi tão moderada, mesmo em termos capitalistas, que mesmo aqueles políticos democratas mais radicais (burgueses de estirpe), como Ulysses Guimarães e Mário Covas, não tiveram a menor oportunidade ante os serviços dos militares, como Tancredo Neves e Sarney. Uma figura comprometida com as torturas como Romeu Tuma tornou-se um ilustre da República Democrática!

Nada no país mudou para melhor, nem no fundamental nem em algo que fosse importante no varejo, no tocante à exploração dos trabalhadores e à nossa submissão ao grande capital internacional. Os movimentos popular e operário entraram nos anos de 1990 num profundo refluxo, o desemprego explodiu, a desmobilização cresceu na mesma velocidade do sucesso eleitoral das políticas neoliberais, primeiro na esteira do Plano Real por FHC e, depois, na sequência, com os governos Lula e Dilma. Os nossos operários mais combativos foram se convertendo em base eleitoral do neoliberalismo.

Nesse cenário, o avanço obtido na Constituinte não resultou em melhoria real na vida das massas; o pouco apoio popular que se conseguira para a eleição dos constituintes se esgarçaria ao longo das sucessivas eleições depois de 1989. Agora, a estratégia eleitoreira, para ser vitoriosa, precisava se “profissionalizar”, isto é, tornar-se burguesa não apenas no conteúdo, mas também na forma. Uma vez mais, a crença de que o povo escreve certo por linhas tortas teve o seu papel nessa evolução: o importante era eleger parlamentares, pois essa é a mediação para se aprofundar a democracia – via segura ao socialismo. O Parlamento vai se convertendo, nessa involução ideológica, no local privilegiado – e, depois, no único local – em que se faz a política que decide o futuro do país.

Por que o avanço na letra da Constituição não resultou em uma democratização da sociedade e, portanto, num passo em direção à Nova Democracia e ao socialismo? Essa pergunta era respondida pela concepção politicista, eleitoreira e democrática com uma formulação que soava como uma lição tirada da história: a experiência teria mostrado que não basta colocar “boas leis” na Constituição,

é preciso ter “vontade política” para dar vida às letras. Trocando em miúdos, as vitórias na Constituinte apenas chegariam ao povo pela eleição de Lula à Presidência. Com a correção de rumo à direita após a derrota de 1989, o cretinismo parlamentar tinha todo o campo para se desenvolver e eliminar – finalmente – os resquícios de radicalismo da estratégia revolucionária democrática dos anos de 1970. Quando Lula chegou à Presidência uma enorme parcela da minha geração de militantes do movimento popular aderiu ao poder como se fosse a realização final da estratégia democrática dos anos de 1970. A vitória, até que enfim.

Ter essa ilusão, já no primeiro governo Lula, era um equívoco histórico sem par. Mas manter esse discurso após tantos anos de petismo é o cretinismo parlamentar em sua forma mais pura e condensada: o neoliberalismo é “vendido” como uma política “desenvolvimentista” e de “soberania nacional”, e o programa federal de escolas, o Bolsa Família, é apresentado como o “resgate do nosso povo” ou como o germe do Estado de Bem-Estar em nosso país. Nosso país e nosso povo (permitam-me retornar ao discurso de 1970) continuavam sendo espoliados pelo capital estrangeiro e pelos latifundiários, pelos sócios internos das multinacionais e pelos seus lacaios. Enquanto isso, muitos dos revolucionários do passado se converteram ao Partido da Ordem (Marx) e, ainda outros, enquanto parlamentares, burocratas do Estado ou novos pelegos sindicais, assumiram o papel de marionetes nas mãos do grande capital.

A vitória dos recém-convertidos à ordem é a vitória do capital contra o trabalho: essa é a essência da derrota do projeto revolucionário democrático que amadureceu com o movimento popular. Em vez de um passo revolucionário, a transição para a democracia conduziu a uma forma mais eficiente de domínio dos trabalhadores pelos capitalistas. Muitos dos antigos revolucionários degeneraram para o que, no passado, não hesitávamos em chamar de traidores da classe operária e lacaios da burguesia. E que hoje, com uma formação teórica acadêmica mais ilustrada, deveríamos denominar de uma nova e moderna burocracia que, do Estado e dos sindicatos (hoje paraestatais), da imprensa e das universidades, exercem o lamentável papel de vender ilusões e de auxiliar no controle da burguesia sobre o nosso povo.

A derrota da geração dos movimentos populares é também – e essa é uma consequência histórica que poderia ter sido limitada por uma consciência superior do processo – a degenerescência dos indivíduos dessa geração. Todos nós, sem exceção, pagamos o preço dessa derrota, ainda que nem todos tenhamos nos transformado em lacaios da burguesia.

O equívoco do projeto revolucionário democrático

Iniciemos pelo mais evidente: nenhum projeto revolucionário tem sua efetividade histórica garantida pela sua maior ou menor qualidade teórica, pela maior ou menor capacidade de compreensão dos processos históricos que pretende revolucionar. A revolução é um processo muito mais complexo que algo meramente impulsionado por um bom projeto. Todavia, pelas próprias peculiaridades da revolução proletária, uma vez que o modo de produção comunista não pode reproduzir, nem em parte, a transição do mundo feudal ao burguês⁶⁰, a revolução proletária requer uma consciência revolucionária qualitativamente distinta da que atuou nas revoluções burguesas. Fazendo curta uma longa história: sem consciência revolucionária não há revoluções que possam ser vitoriosas, todavia a mera existência de uma consciência revolucionária capaz de se expressar em um “bom” projeto não garante, por si só, uma revolução.

Na crítica ao projeto democrático, por essas razões fundamentalmente, devemos evitar dois equívocos. O primeiro, realizar a crítica como se as debilidades teórico-ideológicas de tal projeto fossem as causas da não ocorrência da revolução proletária em nosso país. O segundo: desconsiderar essas debilidades teóricas e ideológicas como pouco significativas, já que com ou sem elas a revolução não teria ocorrido. Elas nem são a causa fundamental da não ocorrência da revolução proletária em nosso país (há causas muito mais profundas e mundiais, que se relacionam ao período contrarrevolucionário que predominou nesses anos), nem são pouco significativas para nossa situação presente. Acima de tudo, porque jogaram um papel fundamental tanto no pouco acúmulo de forças revolucionárias em todos esses anos quanto, também, porque facilitaram e fortaleceram a vitória da burguesia sobre os trabalhadores: o neoliberalismo.

As ilusões e debilidades dos revolucionários da geração dos movimentos populares foram um fator importante na consolidação da vitória da burguesia que se expressou não apenas na transição à

60 Isto porque, como a passagem do feudalismo ao capitalismo é a transição de um modo de produção fundado na propriedade privada a outro modo de produção também fundado na propriedade privada, a classe revolucionária pode adaptar e desenvolver muito do fundamental da velha sociedade às suas necessidades históricas próprias. Por isso foi possível o desenvolvimento de muito das relações de produção capitalistas, mesmo o assalariamento, sob o feudalismo. Ao contrário, é impossível o desenvolvimento das relações de produção comunistas sob o capitalismo. Por isso, a transição “para além do capital” possui muitas peculiaridades históricas que fazem com que as analogias com o passado devam ser muito cuidadosas e ponderadas, quando possíveis.

democracia sem maiores ameaças ao poder do grande capital, mas também na domesticação do PT, do movimento sindical e do que restou dos movimentos populares – enfim, na redução a partícipes do Partido da Ordem tanto das lutas de uma geração quanto desta mesma geração de revolucionários. Portanto, na crítica às concepções democráticas, politicistas e, por fim, eleitoreiras que desaguaram no cretinismo parlamentar dos nossos dias, nem o voluntarismo nem o determinismo são capazes de dar conta do problema.

Há duas debilidades fundantes da concepção que estamos a analisar. A primeira é o conteúdo de sua ilusão com a democracia; a segunda é sua concepção da reprodução do capital e de como esta reprodução se particularizou na sociedade brasileira. Analisemos cada uma delas.

1. Ilusões democráticas

Se nos for permitido um jogo de palavras, o que nos parece ser a debilidade mais evidente da concepção revolucionária democrática que predominou nos movimentos populares é, justamente, o seu caráter democrático. A concepção de que o comunismo é a democracia burguesa levada às suas últimas consequências é inteiramente falsa. E revela, por si só e desde logo, uma brutal incompreensão do que é, historicamente, a democracia e, no polo oposto, do que é o comunismo.

Talvez Marilena Chauí, a discípula no Brasil de Claude Lefort, tenha realizado a melhor sistematização acadêmica da concepção de mundo imperante nos movimentos populares e no novo sindicalismo. Segundo o pensador francês, a história moderna estaria comprimida entre dois grandes totalitarismos, o absolutismo dos Estados feudais e o totalitarismo soviético e nazista. Em meio a esses dois totalitarismos, a história teria conhecido, graças à luta dos trabalhadores, das mulheres e das minorias um interregno democrático. A democracia seria, segundo Lefort, uma conquista dos trabalhadores assalariados (o que inclui, evidentemente, toda a classe média e um pouco mais) contra os totalitarismos e, por isso, deveria ser o móvel de luta dos revolucionários.

De onde teria brotado a forma democrática que se contraporía à forma totalitária do Estado é algo que nem Lefort nem Chauí questionam. Para eles bastam as fantasias de uma sociedade dominada pelo Estado (o totalitarismo) e a de um Estado dominado pela sociedade (a ordem democrática); muito melhor a segunda que a primeira. Todo movimento, qualquer que seja ele, que reduza o peso do Estado na sociedade ou que, em contrapartida, aumente o poder da sociedade contra o Estado, seria um passo no processo de democratização

deste e da sociedade. A democracia seria o único antídoto contra o totalitarismo⁶¹.

Ora, nem o problema da ex-URSS residia numa hipertrofia do Estado à custa da sociedade – de tal modo que uma democratização de suas instâncias políticas daria conta da transição ao socialismo –, nem uma ampliação da pretensa independência da sociedade para com o Estado poderia ser a solução para se evitar o retorno ao “totalitarismo”. Foi nessa fonte inteiramente falsa que minha geração de revolucionários bebeu. Não no sentido de que todos lemos Lefort – alguns leram Chauí –, mas no sentido de que tal concepção, em todas as suas numerosas variantes, se alimentou das experiências e dos acúmulos do movimento popular ao tempo que fornecia a ele elementos teóricos e ideológicos que possibilitavam que sistematizasse a si próprio⁶². Lutar pela democracia contra a ditadura não era um objetivo tático, mas fazia parte da luta estratégica pelo socialismo; afinal, este seria o prolongamento radicalizado daquela.

A democracia, para a geração dos movimentos populares, seria a entrada das massas na luta política – e tal entrada, delirávamos, seria antagônica ao capital. A democracia seria algo que o capital não suportaria, como argumentara Debray (1965) no passado então recente. A derrubada do capitalismo se faria pela triunfal entrada das massas na cena política e, por isso, todas as formas que facilitassem tal entrada, literalmente todas, seriam uma vitória dos trabalhadores contra a burguesia. Daí o apoio de alguns – Betinho, da Campanha Contra a Fome da era FHC, entre eles – aos primeiros momentos do neoliberalismo visando “reduzir o Estado” e “devolver à sociedade civil” o que o Estado nunca deveria ter dela retirado. Reduzir o Estado (tal como propunha o neoliberalismo) e passar a respon-

61 O conceito de totalitarismo é, por sua essência, liberal, politicista e idealista. Toma a esfera estatal, com seu conteúdo político, como uma *causa sui* e não vai além da contraposição idealista entre suas formas. Por isso tem sido sempre empregado pelas teorias conservadoras, de corte liberal, na defesa da ordem burguesa contra o fascismo e o stalinismo (que, claro, identificam ao comunismo). Para tais teorizações, os fenômenos hitleriano e stalinista não possuiriam causas históricas e sociais que vão muito além das suas formas políticas e que são fundantes destas mesmas formas.

62 Na segunda metade dos anos de 1970, José Álvaro Moisés, já então um medíocre sociólogo (anos depois, seria desmoralizado em um concurso para professor titular da USP pela atuação de outro professor, Leonel I. de Almeida Mello), “visitava” o movimento popular a fim de dele retirar inspirações para as suas teorias. Nenhuma delas sobreviveu mais do que poucos anos. Contudo, a leitura de alguns de seus textos daqueles anos pode indicar com mais precisão o universo teórico em que navegava o movimento popular e o “sindicalismo autêntico” que, então, estavam evoluindo. (Moises et alí, 1985; Moises, 1982).

sabilidade de algumas políticas públicas às ONGs, à sociedade civil, era tido como um passo no rumo da democratização e, portanto, do socialismo.

Jamais nos passou pela cabeça que a democracia é exatamente o oposto disso, ou seja, que a democracia, mesmo em sua forma mais plena, é a entrada das massas como *trabalhadores assalariados* na política *burguesa*, o que significa que tais assalariados apenas participam da política na medida e na proporção em que por tal participação reproduzem a condição de assalariamento – isto é, restringem suas lutas ao horizonte de “um salário justo por uma jornada justa de trabalho”, abrindo mão de sua identidade histórica de antagonistas do capital (Marx, 1978:99). E há uma razão profunda – que não passa nem pela decisão política, nem pela vontade da classe dominante, nem pela consciência dos trabalhadores – para que a democracia seja isso e não possa ser outra coisa. Referimo-nos aos fundamentos últimos (para sermos precisos, ontológicos) da democracia: ela é a mais desenvolvida forma política do poder que brota da exploração do ser humano pelo ser humano – ou seja, ela é a forma mais aperfeiçoada de Estado, é a forma política mais desenvolvida possível da propriedade privada, o capital.

Esta debilidade da concepção democrático-revolucionária se articula com e, ao mesmo tempo, potencializa uma segunda: o desconhecimento do país e de sua história, acima de tudo, da gênese e do desenvolvimento da aristocracia operária.

A verdadeira face da democracia

Essa concepção de democracia como a expressão política mais desenvolvida da propriedade privada – que surge com Marx e, em nossos dias, foi trabalhada por José Chasin e Ivo Tonet após István Mészáros – pode parecer difícil de ser compreendida. Não porque seja ela em si mesma incompreensível, mas porque ela é muito distante do nosso senso comum. Diferentemente da nossa consciência cotidiana, que age como se o presente não tivesse história e, portanto, que nossa atual situação fosse tão natural quanto o sol nascer a leste, Marx elaborou suas concepções partindo da história – e não de uma história imaginada, mas da história humana, feita pelos seres humanos, fundada pelo trabalho.

Esta a história de que Marx parte: os seres humanos são os demiurgos de sua história, os únicos responsáveis pelo seu destino. A essência humana não é algo dado de uma vez para sempre, como querem os liberais ou o pensamento religioso, mas é o conjunto

(*ensemble*, diz ele) das relações sociais. Na medida em que os seres humanos alteram a totalidade das relações sociais, também alteram suas essências: já fomos essencialmente primitivos, nos fizemos escravistas, feudais e burgueses. A história oferece a possibilidade de nos fazermos essencialmente comunistas – e nada se interpõe entre nosso presente e o comunismo a não ser as relações sociais que nós próprios criamos.

Hegel, antes de Marx, já havia feito a descoberta fundamental para o nosso tema. A sociabilidade que surge a partir das Grandes Navegações dos séculos 15 e 16 possui uma peculiaridade fundamental: a forma de propriedade que nela passa a predominar, a propriedade burguesa, necessita do mercado para se reproduzir e, portanto, diferentemente da propriedade de escravos ou de terra povoada por servos, é preciso agora uma separação entre o Estado e as relações mercantis para que o capital possa se desenvolver plenamente. No feudalismo e no escravismo, é imprescindível, para que a riqueza de suas classes dominantes possa se reproduzir, a regulamentação pelo Estado da vida cotidiana. A extração do trabalho excedente das classes exploradas (escravos e servos, respectivamente) era feita pela direta e imediata presença do Estado.

Quando a propriedade privada atinge a maturidade sob a forma burguesa, sua reprodução passa a se dar de forma distinta da do passado. Durante a acumulação primitiva, será a acumulação comercial e, após a Revolução Industrial, será a extração da mais-valia, as mediações imediatas pelas quais se reproduz o capital. Tais mediações apenas podem funcionar adequadamente (no sentido burguês dessa palavra) na ausência da intervenção estatal. É preciso que tudo seja reduzido a relações mercantis e que o Estado permita uma elevada autonomia destas relações ante o poder político para que a acumulação do capital possa se dar de modo pleno. O mercado deve se tornar o senhor da reprodução da nova sociedade.

O modo histórico pelo qual se coroou essa “retirada” do Estado da economia foram as revoluções burguesas. A burguesia, através de suas revoluções, apoderou-se do velho Estado absolutista e o moldou às suas necessidades. Estas necessidades eram centradas na expansão das relações mercantis a todos os poros da sociedade – o que significa remover todas as relações de produção pré-capitalistas, arcaicas, que porventura tenham sobrevivido às revoluções. Ao chegarmos ao século 19, temos um Estado sem o qual o capital não pode se reproduzir – mas que, diversamente do que ocorria no feudalismo e no escravismo, não atua diretamente na extração do trabalho excedente. Esta passa a ser realizada, muito mais eficien-

temente, pela mediação do mercado – pela mediação da mais-valia.

A propriedade privada burguesa, o capital, por esse movimento histórico, realizou sua emancipação do Estado, sua “emancipação política”, no dizer de Marx. O conjunto das relações sociais, fundado na reprodução econômica, autonomizou-se do Estado. A acumulação da riqueza privada é algo a ser realizado no mercado e a ser garantido pelo mercado; a atuação do Estado se fará, no essencial, para a manutenção dessa nova ordem social e não para interferir em qual firma será favorecida (ou prejudicada) pela concorrência mercantil.

Essa nova relação entre o Estado e o restante da sociedade tem na forma da propriedade burguesa – no capital – seu fundamento último: entre o Estado e o restante das relações sociais se desdobra agora uma complementaridade. O Estado contemporâneo é a propriedade privada burguesa elevada à política, é a expressão na esfera da política das necessidades inerentes à reprodução do capital. Sem o Estado o capital não pode se reproduzir porque ele necessita da aplicação cotidiana da violência sobre os trabalhadores para que a extração da mais-valia possa prosseguir.

Dissemos que Hegel fizera, nessa esfera, a descoberta fundamental. Diferentemente das sociabilidades anteriores, no mundo criado pela burguesia se desdobra uma qualitativamente nova relação do Estado com o restante da sociedade: uma relação de complementaridade na qual o Estado consubstanciaria as necessidades históricas coletivas que o universo mesquinho e egoísta da propriedade privada burguesa não poderia abarcar. Uma sociedade na qual, dialeticamente, a avareza e a ambição dos proprietários privados burgueses os levariam a desenvolver os seus negócios, a produzir mais riquezas e, desse modo, pela “astúcia da história” e com a mediação do Estado, o egoísmo individual, o individualismo mais mesquinho, seria convertido na prosperidade coletiva. Hegel e o jovem Marx chamavam de sociedade burguesa (*bürgerlich Gesellschaft*) esta que se emancipou do Estado. Na sociedade burguesa, emancipada politicamente, o mercado é a mediação por excelência da exploração dos trabalhadores; é ela a que melhor se amolda à nova forma de propriedade privada que a burguesia traz à história: o capital.

Essa descoberta de Hegel será incorporada por Marx, depois de despida de seu conteúdo teleológico e de sua forma idealista: o Estado burguês é a organização política da sociedade burguesa. Como para a burguesia extrair a mais-valia⁶³ é preciso que a força de traba-

63 A extração da mais-valia não é a única forma de exploração, mas, para simplificar o raciocínio, não entraremos aqui neste particular. Sobre isto cf. Lessa, 2011 e Lessa e Tonet, 2012).

lho seja reduzida a uma mercadoria e que, portanto, todos os produtos da atividade humana sejam convertidos também à mercadoria, toda a sociedade deve ser colocada a serviço das relações mercantis. Estas devem reger o cotidiano da vida social. Esta regência, como é uma forma historicamente particular da exploração do ser humano pelo ser humano, requer todos os requisitos universais desta exploração: a organização da aplicação cotidiana da violência pelo Estado, a família monogâmica⁶⁴ e a divisão da sociedade em classes sociais.

A “emancipação política” da propriedade privada burguesa (isto é, a sua retirada da alçada do Estado, pois o Estado deixa de ser uma mediação direta na expropriação dos trabalhadores) apenas é possível de se efetivar plenamente na história se houver uma nova forma de reprodução social: as relações sociais pré-capitalistas devem ser suplantadas por uma nova vida cotidiana na qual os indivíduos se relacionam pela mediação da propriedade privada que possuem (um montante de capital ou de força de trabalho), e não mais pela sua relação com o Estado (se são ou não possuidores do título de nobreza dado pelo rei etc.). Essa nova sociabilidade será ontologicamente distinta de todas as anteriores porque os indivíduos serão nela reduzidos a “guardiões (...) de mercadorias”. A identidade social de cada indivíduo reside agora em sua bolsa, e não mais na relação com o Estado ou com a comunidade imediata à qual pertence. O conjunto das relações sociais que o indivíduo desdobra com o mundo no qual vive é fundado pela sua função de “guardião de mercadorias” – sua essência adquire uma indelével qualidade burguesa.

Agora, diferentemente dos modos de produção pré-capitalistas, as mercadorias levarão os seus guardiões a estabelecer relações sociais entre si e, portanto, a vontade dos indivíduos não mais reside neles próprios, mas nas mercadorias de que são “possuidores”. Para que as mercadorias se troquem entre si,

é necessário que os seus guardiões se relacionem entre si como pessoas, cuja vontade reside nessas coisas, de tal modo que um, somente de acordo com a vontade do outro, portanto cada um apenas mediante um ato de vontade comum a ambos, se aproprie da mercadoria alheia enquanto aliena a própria. Eles devem, portanto, reconhecer-se reciprocamente como proprietários privados. Essa relação jurídica, cuja forma é o contrato, desenvolvida legalmente ou não, é uma relação de vontade, em que se reflete a relação econômica (Marx, 1983: 79).

64 A família monogâmica é a expressão da propriedade privada nas relações familiares: o patriarcalismo. Cf. Engels, 2010 e Lessa, 2012.

Estamos em plena regência do fetichismo da mercadoria: a criatura envolveu o criador e, então, a identidade desse último reside na primeira. O indivíduo burguês é a sua propriedade privada; sua essência são as relações mercantis. A sociedade se reduziu a uma arena na qual todos são o “lobo” de todos, e todos constituem uma “enorme coleção de mercadorias”.

Se, na reprodução da sociedade feudal (para usar apenas um exemplo), o lugar do indivíduo na estrutura social era determinado pela sua relação com o Estado (o rei concedia o título que fazia de um indivíduo um nobre, o rei ordenava a distribuição das terras que fazia de um camponês o servo-vassalo deste ou daquele nobre e, mais à frente na história, seria a Coroa a determinar quem ficaria com o monopólio do comércio de ultramar desta ou daquela mercadoria, nesta ou naquela colônia etc.), na sociedade burguesa madura, em que todos os indivíduos estão reduzidos à mercadoria da qual são guardiões (os proletários são guardiões de sua força de trabalho, a burguesia, de seu capital etc.), é imprescindível que o lugar dos indivíduos na sociedade não seja determinado pelo Estado, mas pelo mercado.

Apenas assim as leis do mercado (que nada mais são que as leis da reprodução do capital) podem ter plena vigência na reprodução social. Portanto, a organização política imprescindível à sociedade capitalista deve ser de tal ordem que efetive a aplicação cotidiana da violência e, ao mesmo tempo, o faça de tal modo que garanta a plena vigência do mercado. Ou seja, que garanta uma ordem na qual a concorrência de todos contra todos não apenas seja possível, mas seja potencializada.

Essa nova forma de organização política deverá manter o que é o essencial à sociedade de classes: o monopólio da violência pelo Estado, a regulamentação jurídica da propriedade privada, a regulação jurídica do casamento monogâmico, a regulamentação jurídica da relação do indivíduo com o Estado. Não é nessa esfera que as novidades do Estado burguês ante as formas anteriores de Estado se apresentam; pelo contrário, aqui os traços de continuidade são nítidos, predominantes.

As novidades se apresentam na forma da organização das instituições políticas: a posse do poder não pode ser predeterminada a partir do Estado ou a partir da decisão de um monarca nomeando seu sucessor. O poder deverá ser objeto de disputa e sua posse deverá corresponder à correlação de forças entre os distintos interesses que se manifestam principalmente no e pelo mercado. Esta disputa, por sua vez, pressupõe que os indivíduos sejam “guardiões das mercadorias” no preciso sentido de que são livres para se locomover pelas relações mercantis da forma mais apropriada a seus interesses.

Os indivíduos são, então, “livres” – sua liberdade tem por conte-

údo as relações sociais que estabelecem “voluntariamente”, buscando o que julgam a melhor maneira de reproduzir a propriedade de que são possuidores. Suas “vontades” residem nas “coisas” das quais são “guardiões”; as relações sociais são agora relações entre as “coisas”, entre as mercadorias – os indivíduos não se encontram mais diretamente, apenas as mercadorias o fazem. Convertidos em “guardiões de mercadorias”, e a totalidade das relações sociais tendendo a se converter em relações entre mercadorias, os indivíduos se reproduzem como mônadas, isto é, como singularidades que fundam a si próprias e que bastam a si próprias. É o individualismo burguês em seu máximo grau de alienação⁶⁵.

A liberdade, de que a burguesia é tão ciosa, não passa da liberdade de cada um realizar aquilo que julga melhor negócio com a propriedade privada que lhe coube. Ser livre implica a ausência de constrangimentos sociais no sentido de se realizar plenamente como um “guardião da mercadoria”, como indivíduo cuja “vontade” são as necessidades que brotam da relação que “sua” mercadoria estabelece com as “outras” mercadorias. Livre, agora, é não ter a intervenção do Estado a limitar as possibilidades de ação de cada “cidadão” no mercado.

Até a relação mais íntima das pessoas consigo mesmas passa a ser dominada pela mercadoria: uma conta bancária que cresce, ou que diminui, é parte importante na elevação ou na queda do conceito que temos de nós próprios. A liberdade burguesa, por isso, deve ser sempre, e a cada momento, regrada: ela é apenas a expressão, na esfera dos atos individuais, das relações concorrenciais – as únicas possíveis para indivíduos que são “guardiões de mercadorias”. Somos agora livres lobos de nós próprios: esse o conteúdo histórico que a emancipação política tem por seu limite máximo. As revoluções burguesas não podem conduzir a humanidade para além deste patamar.

A ordem social fundada pela nova forma de propriedade privada que é o capital será agora resultante da disputa pelo poder entre indivíduos-mônadas que se articulam em grupos para defender seus interesses eventualmente semelhantes. Enquanto indivíduos-mônadas, todos são rigorosamente idênticos; enquanto burgueses, são todos rigorosamente diferentes, pois a identidade de cada um reside nas mercadorias que possui. A forma historicamente mais desenvolvida da organização em política da sociedade que se reproduz dessa maneira é a divisão de poderes (Legislativo, Judiciário e Executivo), e a realização de eleições periódicas – desde a eleição do diretor das escolas

65 Novamente: no sentido de *Entfremdung*, a desumanidade socialmente posta.

públicas até a eleição para a Presidência da República – para se alterar as facções de proprietários privados (proletários ou burgueses, pouco importa a origem de classe dos eleitos) que estarão de posse do aparelho estatal. Isso é a democracia: a forma mais desenvolvida de elevação à política da forma historicamente mais desenvolvida da propriedade privada. Ou, em outras palavras, a forma política mais desenvolvida para uma sociedade que reduz todos a cidadãos, tal como reduz o trabalho a trabalho abstrato.

É absoluta a articulação histórica entre o capital, o indivíduo-mônada, que não passa de guardião de mercadorias, a forma democrática do Estado burguês e a regência do fetichismo da mercadoria. Absoluta, no sentido preciso de que todos esses elementos apenas podem existir como parte da mesma totalidade que é a sociedade burguesa desenvolvida. Para o que nos interessa: a democracia é uma forma de organização política que brota do capital, tal como o Estado escravista é a forma de organização política que brota do trabalho escravo. A democracia, tal como a sociedade emancipada politicamente (do Estado, lembremos), é obra histórica da burguesia: a democracia é burguesa ou simplesmente não tem lugar na história.

Não existe *a democracia* enquanto uma ideia platônica fora da história: essa é uma criação da ideologia burguesa, para a qual os seres humanos seriam essencialmente (o que para tal ideologia também significa eternamente) “guardiões de mercadorias” e, portanto, a democracia também seria uma necessidade eterna. A democracia é uma criação da história tão datada quanto o foi o Estado Romano: é fundada pelo trabalho proletário e corresponde, na esfera da política, à generalização por todo o corpo social das relações mercantis. Ela ou é burguesa ou não existe.

Esse fundamento ontológico, histórico⁶⁶, da democracia, aliado à impossibilidade da constituição de germes do modo de produção comunista nos interstícios do capital (pelas razões que rapidamente aludimos na nota 7 acima, é o que torna a democracia inútil como mediação para a superação do capital. O aprofundamento da democracia conduzirá apenas a uma democracia mais profunda, isto é, a uma liberdade ainda maior para o capital exercer a exploração do trabalho, com domínio ainda mais intenso do fetichismo da mercadoria (Lessa, 2017).

O aprofundamento da emancipação política, para recuperar a expressão de Marx em *A questão judaica*, conduzirá apenas a uma emancipação política mais desenvolvida, jamais conduzirá à emancipação humana. Em poucas palavras – esperamos que agora sejam suficientes

66 Sobre a relação entre história e ontologia, cf. Lessa, 2005.

—, porque a emancipação política é a constituição histórica da máxima liberdade para o capital exercer sua regência sobre uma totalidade social reduzida à universal concorrência entre indivíduos-mônadas, entre guardiões de mercadorias.

As leis que são feitas no Parlamento, os processos eleitorais, as decisões possíveis na esfera estatal, a relação do Estado com as lutas de classe, a relação dos indivíduos com os cargos que ocupam nos distintos níveis da esfera estatal são fundados pelas relações sociais que emergem da reprodução do capital. Reproduzir o capital é a única função histórica possível ao Estado contemporâneo; esse é o seu limite intrínseco. Por isso, com enorme clarividência, argumenta Mészáros que o único trabalho que pode ter representatividade no Estado é o trabalho abstrato, isto é, aquele reduzido à mercadoria e que reduz o seu possuidor à mônada-guardiã de mercadoria.

O Estado – em todas as suas instâncias – não serve como mediação para a acumulação de forças revolucionárias visando à superação do capital. Aumentar a participação das massas populares no Estado apenas significa integrá-las à ordem burguesa, jamais um passo rumo ao socialismo. Foi disso que a minha geração de militantes, aquela dos “movimentos populares”, jamais suspeitou. Precisamente aqui reside um núcleo decisivo da concepção subjacente ao Projeto Ético-Político do Serviço Social: as ilusões com a democracia, como veremos mais adiante.

Não resta dúvida que, ante a relação entre indivíduo e totalidade social nos modos de produção pré-capitalistas, a emancipação política do capital é um enorme avanço histórico. Bastam os elogios ao caráter revolucionário da burguesia de *O Manifesto Comunista*. Não se trata, nem para Marx e Engels, nem para Lukács e Mészáros, de propor um retorno a um passado idílico. O oposto é verdadeiro: a humanidade se desenvolveu tanto que as conquistas burguesas foram ultrapassadas pela história. Por isso a forma de liberdade que o modo de produção capitalista requer está muito aquém de nossas necessidades históricas: ela não é capaz de ser a expressão de uma vida coletiva centrada na apropriação comum da riqueza socialmente produzida numa era de abundância. Pelo contrário: apenas pode ser a expressão de uma vida coletiva centrada na concorrência pela apropriação privada da riqueza socialmente produzida⁶⁷.

Esta foi a debilidade fundamental do projeto revolucionário que predominou nos movimentos populares: era um projeto demo-

67 Não há espaço, aqui, para maiores considerações acerca desse tema central. Cf. Lessa, 2005b; Tonet, 1999 e 2005.

crático, não era um projeto comunista. Esta concepção, em seus fundamentos, não apenas não é a de Marx, como tampouco é a de Hegel. Corresponde a uma concepção liberal dos séculos 17 e 18, mais próxima da de um Rousseau, do que dos revolucionários que nos serviram de inspiração, como Lenin ou Trotsky.

Daqui resulta uma sequência de outros equívocos que, pela falta de espaço, apenas mencionaremos:

1) a equivocada concepção de que a revolução é um processo de acúmulo cotidiano, lento, um processo no qual cada passo determina a qualidade da caminhada e em que o acúmulo de vitórias parciais nos conduziria ao comunismo. Ignorávamos completamente que a totalidade é o momento predominante na reprodução social e que, portanto, a revolução ou altera a essência da totalidade ou nada ocorrerá. A revolução é um momento de ruptura que se relaciona, como é óbvio, com os momentos anteriores, mas que não se confunde com o lento e paulatino aguçamento das contradições sociais que conduzem ao fenômeno revolucionário. Por ignorarmos por completo a mera existência desse conjunto de questões, nem sequer pudemos nos preparar para a revolução: as concepções organizativas são uma das debilidades mais evidentes, mesmo para os seus militantes, dos movimentos populares;

2) articulado ao ponto anterior, uma crença pétrea na sabedoria popular que, em não poucos momentos, chegava mesmo ao elogio da ignorância da teoria, como se a teoria corrompesse a “pureza” do povo;

3) articulada aos dois pontos anteriores, a impossibilidade de qualquer formação dos militantes que fosse digna do nome: nossa geração reproduziu de forma ampliada a decadência teórica e a crescente ignorância que marca a sucessão das últimas gerações de revolucionários.

Esta a primeira debilidade: os “delírios” democráticos. A segunda, irmã siamesa da primeira, é outra fantasia. Uma concepção da evolução histórica do Brasil e da reprodução do capital incapaz de compreender o país em que vivemos.

Reprodução do capital e classes sociais

As ilusões democráticas potencializam e se articulam a uma segunda ilusão: a única contradição social significativa seria entre o conjunto dos assalariados (os trabalhadores) e os burgueses. Essa concepção se articula a uma concepção da reprodução do capital que era, no mínimo, mecanicista.

Sendo o trabalho (o metabolismo do ser humano com a natureza) a categoria fundante do ser social, o que distingue as classes sociais é o local que elas ocupam, a função que elas exercem, na estrutura produtiva da sociedade. É isso o que diferencia Marx, Lenin e Lukács (entre outros) dos autores que tomam como critério da distinção das classes sociais a esfera do consumo (o poder aquisitivo) ou a esfera política (não raramente reduzida ao comportamento eleitoral). Como tratamos longamente disso (Lessa, 2011; Lessa e Tonet, 2012), podemos ir ao cerne da questão sem maiores preâmbulos.

Na sociedade capitalista desenvolvida, isto é, a que surge com a Revolução Industrial (1776-1830), a sociedade burguesa passa a ser composta tipicamente pelos burgueses, os proletários, os camponeses (quando existem) e as “classes de transição”, como Marx as denomina em *O 18 Brumário de Luis Bonaparte*.

Cabe à burguesia industrial e ao *agrobusiness* retirar a mais-valia do proletariado. É nessas duas esferas produtivas, as quais transformam a natureza no “conteúdo material da riqueza social” (Marx, 1983:46), que tem lugar a produção do capital, já que aqui é gerado um produto que, por ser natureza transformada, subsiste depois de findo seu processo de produção.

O proletariado, do campo e da cidade, é a classe que produz toda a riqueza social, que produz o capital; por isso, é a única classe na sociedade burguesa que vive da riqueza que ela própria produz e que não explora classe alguma. Por isso é a única classe social com a potência histórica (já que produz toda a riqueza social) e o interesse histórico (já que é a única classe que não explora nenhuma outra) de superar a sociedade de classes.

Ao lado da burguesia industrial, temos também a burguesia comercial e os banqueiros, cujos lucros advêm da transferência para eles de parte da mais-valia extraída pelo capital industrial.

Entre o conjunto da burguesia e o conjunto do proletariado, temos as “classes de transição”: um enorme e variado conjunto de profissões e atividades cujos salários advêm da mais-valia expropriada dos proletários pela burguesia. São eles todos os assalariados que não transformam a natureza em meios de produção e de subsistência (trabalhadores de serviços, funcionários públicos etc.), ainda que alguns de seus setores sejam produtores de mais-valia.

As “classes de transição” são assim denominadas porque realizam uma transição entre a burguesia e o proletariado. Tal como a burguesia, vivem da riqueza produzida pelo proletariado. Tal como o proletariado, são exploradas pela burguesia (por vezes, pela me-

dição do Estado, como ocorre com os funcionários públicos). Quando se trata da luta política, as classes de transição são a base social típica do reformismo, isto é, daquelas propostas que desejam humanizar o capitalismo. Estas propostas todas, ao fim e ao cabo, não vão além de propor que se mantenha a exploração do proletariado e que, ao mesmo tempo, se realize uma melhor distribuição da renda, de tal modo que a burguesia fique com uma parcela menor da mais-valia extraída do proletariado, e os assalariados, com uma parcela maior. Mas que se mantenha o capitalismo, pois as classes de transição também devem sua existência à manutenção da expropriação do proletariado.

Os camponeses (pequenos proprietários agrícolas) são distintos do proletariado rural (que são trabalhadores assalariados e não possuem terras) e cumprem, nas lutas de classe das sociedades desenvolvidas, um papel muito secundário (ainda que haja algumas exceções, como o caso da França).

Todas essas classes não são, claro, homogêneas. Há sempre diferenças no interior de cada uma delas, e essas diferenças se expressam também politicamente. Assim, por exemplo, a burguesia industrial não possui exatamente os mesmos interesses que os banqueiros (estes querem juros maiores, aquela, juros menores), os exportadores não coincidem em tudo com a burguesia voltada ao mercado interno (o exportador quer uma moeda desvalorizada ante o dólar etc.), e entre o *agrobusiness* e o restante do capital há sempre algumas diferenças.

Também no interior do proletariado ocorre uma distinção importante: o surgimento da aristocracia operária. Ela se caracteriza, como já vimos no Capítulo IV, por ser a parcela do proletariado mais especializada, de melhor remuneração e maior estabilidade no emprego. Por ser a de melhor formação cultural e política, dela saem as lideranças sindicais e políticas mais importantes do proletariado. Por isso, apesar de ser numericamente pequena, possui um papel político elevado. Em nosso país, a burocracia sindical e política de origem nos proletários é esmagadoramente oriunda da aristocracia operária.

Engels e Lenin, como já vimos, caracterizaram a aristocracia operária como os “lugares-tenentes da burguesia no movimento operário”. Politicamente, ela tende a se aliar com a burguesia ao redor de uma política econômica que garanta seu poder aquisitivo e seus empregos. Na Europa, foi parte importante dos governos social-democratas. No Brasil, compôs parcela da base dos governos petistas (Lula, ele próprio, é um “aristocrata operário”).

A concepção dualista (apenas existem burgueses e trabalhadores) de sociedade não é apenas falsa; ela também é incapaz de apreender a dinâmica real da luta de classes. Em primeiro lugar, porque torna homogê-

neas classes que são internamente heterogêneas (tanto a burguesia quanto os trabalhadores assalariados). Não apenas não consegue distinguir o proletariado dos demais assalariados, como ainda é incapaz de detectar a presença da aristocracia operária no seio do proletariado. Não consegue identificar as contradições de todas as ordens que se desdobram, não apenas entre os assalariados e os burgueses, mas também entre os assalariados não proletários e os proletários do campo e da cidade. Por fim, não é capaz de compreender como a aliança da aristocracia operária com os burgueses (no caso do Brasil, os governos petistas) pode até resultar em um operário na Presidência, mas não passa de mais uma modalidade da dominação dos trabalhadores e operários pelo capital. Que, portanto, é preciso se enfrentar este operário-presidente e os governos petistas como inimigos de classe do proletariado, pois, de fato e realmente, o são. Ao não compreender esta dimensão da luta de classes, a concepção dualista quase sempre substitui o conteúdo (um governo do capital) pela forma (um operário-presidente), e não raramente serve de base de apoio a um operário que, quando na Presidência, representava de fato o grande capital.

Os resultados colhidos após uma geração de lutas (dos anos de 1970 até nossos dias) são terríveis. Não apenas uma enorme derrota, não apenas a incapacidade de acumular forças, mas também uma incapacidade para fazer qualquer autocrítica. Ao imaginar que todo avanço político e econômico dos trabalhadores seria um passo em direção ao socialismo e uma derrota correspondente da burguesia, a geração dos movimentos populares foi utilizada como fantoche e massa de manobra pela burguesia. Tornou-se acessória na montagem e na estruturação da democracia burguesa e, sob o petismo, cumpriu o triste papel de auxiliar a aristocracia operária aliada ao grande capital na exploração dos trabalhadores e operários.

Para o Serviço Social, os resultados não foram diferentes. “Crítico propositivo” do PT, o Serviço Social perdeu toda capacidade de crítica pela raiz das políticas neoliberais petistas e se converteu em prolongamento de suas políticas públicas. Por vias inimagináveis há algumas décadas, reduziu a profissão a mero executor das políticas públicas traçadas pelo Estado, com a perda da capacidade de enfrentamento que tinha nos governos neoliberais passados. É assim que, desde a era petista, as questões técnico-operativas da profissão estão se tornando cada vez mais importantes e as questões político-ideológicas vão ficando em segundo plano. O conservadorismo na profissão se generaliza, também, através desta mediação e demonstra uma vez mais o quanto uma crítica propositiva ao capital não passa de um apoio envergonhado a ele.

Se nós, comunistas, dos poucos que restaram da “geração dos

movimentos populares”, não fomos capazes de olhar de frente essa derrota, nem sequer viveremos o ocaso dos nossos esforços com alguma dignidade. Essa dignidade requer, imperativamente, que forneçamos aos jovens ao menos alguns dos elementos fundamentais para um balanço crítico, ponderado, definitivamente não falsificador, de nossas lutas e de nossa militância. Não é mais admissível – se é que foi algum dia – que continuemos a esconder o Sol com a peneira.

Estimada “velha guarda”, meus companheiros de história: um pouco de dignidade, afinal de contas, não faz mal a ninguém. Está mais do que na hora de olharmos de frente nossa derrota em todo o *front* e tirarmos dela as lições imprescindíveis para o avanço da luta revolucionária.

Por uma plataforma revolucionária comunista, antidemocrática

Já estou escutando algumas ponderações: que avaliação mais pessimista! Ela não deixa nenhum espaço à esperança.

Digam-me: que importância isso tem?

Uma avaliação é correta ou não, acertada ou equivocada. Se essas linhas estiverem dizendo inverdades, não será difícil trazer da realidade os fatos que demonstrarão seus equívocos. Não cabe a uma avaliação da realidade ser “otimista”; essa é uma qualidade necessária apenas àquelas concepções de mundo que devem manter a “esperança”, qualquer que seja o rumo da história. Apenas estas têm de ser “otimistas”.

Um revolucionário não é um “otimista que crê na revolução”: isso é apenas a versão laica do jesuíta. Um revolucionário precisa entender (científica e filosoficamente) o mundo para poder transformá-lo. Para tanto, otimismo ou pessimismo não contam; o que importa é se a avaliação fornece ou não elementos para que a luta possa ser conduzida com maior acerto. E, para isso, é preciso chamar as coisas pelos seus nomes: a derrota tem de ser reconhecida como tal para que dela possamos tirar as lições práticas, teóricas e ideológicas.

Já não há mais nem justificativa histórica nem razões políticas para que ignoremos o que temos diante dos nossos olhos. A minha geração, aquela que se formou na militância dos movimentos populares, converteu-se em humanos incapazes de tirar a lição histórica de nossas experiências de duas ou três décadas. Perdemos a capacidade, fundamental para qualquer revolucionário, de avaliar nossas ações a partir de seus resultados históricos, e não a partir de nossas vontades, desejos ou carências, quando não de ilusões e delírios.

Lembremos alguns fatos.

Quando o PT já era um claro candidato ao Partido da Ordem – faltava apenas ser aceito pela maior parte do grande capital – lançou-se a

proposta do Orçamento Participativo. O mecanismo é de todos conhecidos. No Orçamento Municipal, primeiro se retira a parcela que iria para o capital, para a especulação imobiliária, para os bancos etc. Garantida a parte que cabe à burguesia, apenas então se chamava a população para decidir onde seriam investidas as migalhas que sobravam.

O Orçamento Participativo garante a “participação” naquilo que de fato seria importante, ou seja, a decisão acerca de como seria aplicada a totalidade da riqueza gerada pelos trabalhadores da cidade? Obviamente que não. Por isso alguns de nós, poucos, argumentaram que essa seria apenas uma forma a mais de o Estado cooptar o movimento dos bairros. Contra tais argumentos, elogios descabidos eram feitos à participação democrático-popular que ganharia um salto com essa iniciativa “revolucionária” do PT. Outros, menos insensatos, reconhecendo alguns dos limites, argumentavam ainda assim que a iniciativa deveria ser apoiada porque ampliava a democratização do Estado. Hoje podemos colher os frutos dessa farsa: cooptação e corrupção das eventuais lideranças populares a tal ponto que se narra com frequência a intromissão das empreiteiras na compra dos votos dos representantes dos bairros a favor de projetos que lhes interessavam. Em vez de um passo rumo ao socialismo, domesticamos os bairros e trouxemos ao movimento popular a corrupção típica das Câmaras de Vereadores.

2) Com quantos elogios não foi saudada a potencialidade revolucionária da Campanha contra a Fome do Betinho: era a sociedade assumindo a história em suas mãos, em vez de deixá-la nas mãos alienadas do Estado. Os comitês locais seriam novas formas de organização da população no combate à miséria. E haveria algo mais revolucionário que a autonomia voltada para tal objetivo?

Contra tais ilusões, o que foi ela senão uma bela forma de o Estado neoliberal justificar a sua retirada dos programas sociais no início da era FHC? Ao servirem a tal propósito – o caminho para o inferno está pavimentado de boas intenções – os comitês populares, a pretensa autonomia em relação ao Estado (e tudo aquilo que era afirmado “revolucionário”) serviu apenas para legitimar o governo FHC e, assim, auxiliar na implantação do neoliberalismo com tudo o que ele trouxe de nefasto para os trabalhadores. Nenhum passo rumo ao socialismo.

3) E, um último de muitos possíveis, exemplo: quantos não chegaram ao ponto de verter lágrimas de alegria com a vitória eleitoral de Lula – quando ele e o próprio PT diziam com todas as letras que trairiam os trabalhadores uma vez no poder (lembrem-se da Carta aos Brasileiros alguns poucos meses antes das eleições)?

Como todas as ilusões na política, essa também nos custou um enorme preço. Poucas semanas depois da posse do governo

Lula, os trabalhadores organizaram uma gigantesca greve (a maior que houve até agora nos governos petistas) de resistência ao neoliberalismo, e muitos “de esquerda”, iludidos, quando não cooptados pelas benesses do poder, foram contrários ou se calaram sobre a greve. Outros – de “esquerda”, como a CUT e o MST – apoiaram explicitamente o governo e organizaram manifestações com milhares de pessoas em Brasília em apoio ao governo e contra a resistência dos trabalhadores ao neoliberalismo de face petista. Os banqueiros ganharam quase 600 milhões de reais naquela reforma da Previdência dos funcionários públicos. Nenhum passo se deu rumo ao socialismo após dois governos Lula-PT. Pelo contrário, apenas abriu espaço à Reforma da Previdência sob Bolsonaro-Guedes.

Os exemplos são infinitos. Lembremo-nos dos elogios ao Bolsa Família e sua capacidade de gerar uma dinâmica econômica que tiraria as regiões mais pobres do Brasil de seu atraso secular. Os elogios às cotas, tidas como mediação segura no combate aos preconceitos, ao racismo, ao machismo etc. O apoio à política de promover empresas nacionais ao *status* de multinacionais brasileiras com recursos do BNDES. O apoio ao Reuni e o financiamento para as mensalidades estudantis nas universidades privadas, um e outro que serviram para favorecer a entrada do grande capital privado na educação. Os elogios à habilidade política de Lula ao costurar alianças e mais alianças com o que de mais corrupto e conservador havia em Brasília... Não há razão para se deter na análise de cada um desses delírios.

O que nos importa é assinalar que, a perdurar essa incapacidade de encarar a história, não seremos capazes de ofertar aos revolucionários de amanhã senão o “mais do mesmo”, isto é, não apenas uma enorme derrota histórica, mas ainda uma derrota da qual nem sequer fomos capazes de tirar as lições imprescindíveis. Uma derrota tão acachapante que os indivíduos revolucionários não conseguiram a ela sobreviver enquanto revolucionários – antes de tudo porque, ao não encararem a derrota como derrota, restou-lhes apenas o melancólico papel de tentar “vender” a derrota como vitória. Deixaram de fazer ciência e filosofia para fazer apenas e tão somente propaganda, no pior sentido do termo.

Após mais de vinte anos da Constituição Cidadã, tantos anos de SUS, tantos anos de Comissões de Saúde, tantos anos de MST, a história está há muito a exigir de nós que olhemos a realidade e reconheçamos o óbvio: que era ilusória e impossível a nossa aposta de que com a “conquista” da democracia abrir-se-ia uma etapa de luta pelo socialismo através do aprofundamento da democracia. Do ponto de vista histórico, era ilusória e impossível porque estávamos (como ain-

da estamos, mas talvez não por muito tempo) imersos num período contrarrevolucionário no qual as possibilidades de superação do capital não se apresentam; do ponto de vista teórico-ideológico, era impossível e ilusória porque o aprofundamento da democracia apenas pode fortalecer o poder do capital, nunca o oposto. A democratização da democracia resulta em mais democracia, jamais em comunismo.

Se quisermos superar o capital, deveremos também superar a democracia. O comunista é um autêntico antidemocrata. É o mais radical antidemocrata, para sermos precisos – o que deve soar como uma heresia para aqueles que, da minha geração marcada pela grandeza e limites dos movimentos populares, ainda acreditam na fábula burguesa de que há apenas duas formas de organização política possível: a benigna democracia e o maligno totalitarismo.

Acabamos de argumentar a razão de isso ser uma fábula: a questão não está em uma relação benigna ou uma relação maligna do Estado com a sociedade civil. A questão está em superar a sociabilidade cuja reprodução requer a distinção entre sociedade e Estado, porque, como vimos, tal distinção é um pressuposto ao livre funcionamento do mercado, isto é, à redução de tudo e de todos à mercadoria.

Trata-se, sem mais delongas, de conquistar um novo patamar histórico no qual o trabalho abstrato seja substituído pelo trabalho associado. Esta substituição colocará no centro da produção não as necessidades do capital, e sim as necessidades humanas. A produção centrada nas necessidades humanas requer necessariamente que todos os humanos participem tanto de sua organização quanto de sua execução: a sociabilidade deixará de ser a “livre” concorrência entre os indivíduos guardiões de mercadorias para se converter na “livre organização dos trabalhadores associados”. Então, não apenas o Estado, o dinheiro, a política, o Direito e o casamento monogâmico se tornarão inutilidades históricas e desaparecerão, como também a democracia existirá apenas como lembrança e como evento narrado nos livros de história, tal como é hoje para nós o Estado Romano ou o Império Persa⁶⁸.

A geração de militantes e revolucionários surgidos entre a derrota da luta armada e o fim da ditadura não foi capaz de conduzir nosso país ao socialismo. Foi derrotada.

Essa derrota colocou no cerne do projeto revolucionário democrático da geração da qual faço parte “contradições e desafios”.

68 Cf., Marx, 1969, Lessa, 2005b e Tonet e Lessa, 2008; Mészáros, 2002.

Contradições entre nossos objetivos revolucionários e a democracia que auxiliamos e implantar e que queremos, agora “desenvolver”, “aprofundar”, “fazer avançar” etc. Contradições entre o conteúdo histórico real da democracia e o que imaginávamos que ela poderia vir a ser; contradições entre uma geração de ex-revolucionários que se dissolve, com exceções é verdade, em agentes do Partido da Ordem, por um lado e, por outro, as necessidades de organização e atuação dos que ainda se mantêm no campo da revolução. Desafios: a crítica até as últimas raízes de nossas equivocadas concepções que iluminaram uma prática não menos equivocada; a crítica da ideologia burguesa contemporânea, tarefa que requer, imperativamente, a “redescoberta” do proletariado como o sujeito revolucionário por excelência; crítica das concepções de processo revolucionário e de organização que predominou entre os movimentos populares. E, por fim, a passagem ideológica, teórica e prática (Engels) do período da *defensiva* ao da *ofensiva socialista* de que fala Mészáros.

Verdade que essa derrota não derivou apenas dos nossos equívocos, os quais foram muitos e graves. Repetimos: ela tem também causas mais profundas que se relacionam com o período contrarrevolucionário em que vivemos. Isso, todavia, não nos isenta da obrigação da crítica dos nossos equívocos para que as novas gerações possam partir de um patamar superior na sua luta pelo comunismo.

Nem, também, nos exime da crítica a mais radical (no sentido de irmos à raiz) da trajetória de uma geração que iniciou se propondo comunista e que, em uma parte considerável, talvez a predominante, terminou se adaptando à ordem burguesa e se convertendo em – perdoem minha recaída no passado, novamente – lacaios do capital. É triste, para se dizer o mínimo, ver o exemplo dado por um Genoíno, por um José Dirceu, por um Lula – para ficarmos apenas com alguns dos mais capazes (porque mais competentes) entre os traidores. Mas é igualmente lamentável ver a que horizontes pobres, mesquinhos e estreitos terminamos, todos nós, conduzindo nossas vidas. Poderíamos ter sido derrotados sem termos produzido tantos e tantos traidores e sem termos perdido, cada um de nós individualmente, a perspectiva revolucionária, como quase sempre tem acontecido: nisso nossas debilidades teórico-ideológicas jogaram um papel decisivo e, portanto, são nossas responsabilidades diretas.

Nossa geração ainda tem uma década ou pouco mais de vida produtiva pela frente; há ainda tempo de resgatar-mos ao menos em parte nossa história através de um exame crítico que possibilite separar o joio do trigo e do qual as lições sejam tiradas com ponderação e seriedade. Mas para isso é imprescindível que abandonemos todas as

ilusões democráticas, que deixemos para trás a triste prática de converter necessidade em virtude, que assumamos com a radicalidade que a história exige a plataforma estratégica comunista: abolição do Estado, da família monogâmica, das classes sociais e da exploração do ser humano pelo ser humano (da propriedade privada). Sem essa perspectiva, as ilusões continuarão impedindo nossa sensatez e nos mantendo superficiais.

Portanto, abaixo a democracia, pelo comunismo! A partir desse patamar podemos criticamente superar nosso passado e contribuir para o futuro.

É no interior deste contexto mais geral que surgiu, e vive hoje sua crise, o Projeto Ético-Político do Serviço Social. Neste contexto reside sua grandeza e sua miséria. Esse é o tema do próximo capítulo.

Capítulo IX – O Projeto Ético-Político do Serviço Social

Como já assinalamos, o final de década de 1980 foi muito problemático para a concepção democrática da esquerda surgida dos movimentos populares. Muito do que era assumido como fundamental, mesmo essencial à idealizada conversão – pela sua radicalização, da democracia burguesa em uma Nova Democracia que faria a transição ao socialismo –, estava ou definitivamente perdido ou em via de desaparecer. A começar pelo mais próximo da militância.

O caráter do PT havia se transformado. A decisão de, como se dizia na época, “profissionalizar o partido” expressava a opção estratégica de desmontar o peso e a interferência dos núcleos de base na elaboração da linha política. A burocratização já estava em marcha, os recursos, como se diria anos mais tarde, “não contabilizados” foram se convertendo em prática corriqueira, as sobras dos recursos das campanhas foram se convertendo em propriedade privada dos parlamentares e assessores etc.

A surpresa da quase vitória de 1989, assim como a humilhante derrota para a dupla Collor-Rede Globo, fortaleceu a decisão dos setores dominantes de conduzir o PT, de um partido que já havia deixado de ser anticapitalista, para um partido que integrasse o Partido da Ordem (repetimos: como Marx, em o *18 Brumário*, descreve o conjunto de forças políticas que apoiam as classes dominantes).

A concepção eleitoreira que, como vimos nos Capítulos VII e VIII, estava a se implantar no movimento popular, encontrou nessa involução do PT sua irmã siamesa: a burocratização deste auxiliava na perda de influência daquelas forças que, no movimento popular, ainda mantinham as velhas bandeiras que poderiam ser sumariadas pela palavra de ordem de radicalizar a democracia pela base para transitar ao socialismo.

Cada vez mais, o movimento popular gravitaria ao redor das campanhas eleitorais até, ao final dos anos de 1990, converter-se em mera extensão dos mandatos parlamentares. O orçamento participativo foi um mecanismo a mais para a cooptação das lideranças populares. As várias edições do Fórum Social Mundial nada mais serviram senão para dar prestígio à via petista ao poder, que se institucionalizava cada vez mais. O movimento popular urbano a esta altura era mero arremedo do passado; o que restava era alguma vitalidade ainda no campo, principalmente com o MST. Ao chegarmos ao final do século 20, as bases sociais da concepção revolucionária que enxergava na democracia uma mediação para o socialismo mal existiam.

A situação política nacional também não permitia maior otimismo. Ainda durante a ditadura militar, nos anos Figueiredo, mas, mais intensamente, no período Geisel, o maior estrategista dos militares, Golbery do Couto e Silva, havia traçado as linhas gerais para a saída dos militares do poder: uma negociação com os civis mais conservadores para que a mudança na forma de poder não alterasse substancialmente seu conteúdo de classe. Pela reorganização partidária e com o apoio maciço do grande capital, os políticos burgueses e, segundo qualquer critério razoável, conservadores, como Ulysses Guimarães e Mário Covas, foram preteridos em favor de políticos que faziam parte da base parlamentar de apoio aos militares. É assim que a ditadura, oferecendo à oposição parlamentar a possibilidade de optar pelo menos ruim, colocando sobre a mesa a alternativa Maluf ou Tancredo Neves, conseguiu que toda a “esquerda” democrática participasse do jogo do Colégio Eleitoral para evitar o “mal maior”. A arapuca estava armada: Tancredo e, semanas depois, Sarney estava no poder.

Ironia da história: Sarney contou com o apoio explícito de partidos que haviam lutado clandestinamente contra a ditadura, como o PCdoB e o PCB. Os militares haviam conseguido colocar no poder, agora democrático, como presidente e vice dois políticos de confiança da caserna, ambos da antiga ARENA (Sarney tinha sido o seu *último* presidente). Os dois apoiaram as torturas, ambos são partidários da exploração do país pelas multinacionais, ambos são sustentáculos do que mais atrasado há na nossa história.

E isso era encarado pela esquerda democrática como *sua* vitória, porque, afinal, a ditadura caíra. O fato de que se manteve no poder o bloco que já dominava sob os militares; o fato de que as alterações em quem de fato controlava o país foram tão minúsculas que nem sequer as pessoas tiveram de ser mudadas – nada disso impedia, como ainda não impede hoje, a esquerda democrática de apresentar como *sua* vitória essa enorme derrota.

Como toda ironia da história não vem isolada, não deixa de haver nela certa verdade: a única vitória a que essa concepção democrática pode almejar é meramente formal e se limita única e tão somente à forma. O que importa é o caráter direto da eleição para presidente, não o caráter de classe do processo eleitoral. São pseudovitórias que apenas servem à manutenção do sistema do capital e jamais se prestam a acumular forças para a revolução.

Dois anos depois, elaborada a nova Constituição, as mesmas forças do grande capital que dominaram durante toda a ditadura estavam firmemente encastoadas no poder. A pressão popular conseguiu inserir na letra da nova Constituição de 1988 uma série de estatutos que não teriam sido lá colocados pela burguesia. Todavia, pelo mecanismo de esgotar as forças populares por negociações e procrastinações infinitas, típicas do jogo parlamentar, e também por deixar muitos dessas legislações para serem “regulamentadas” depois por leis complementares (a serem elaboradas pelo Congresso, quando a força do movimento popular certamente seria menor que na Constituinte) – e, ainda, por contar com uma maioria sólida quando se tratava de seus interesses fundamentais, o grande capital exauriu no Parlamento o que ainda havia de vida e energia extraparlamentares.

Em todas as circunstâncias, para o movimento popular, tratava-se – sempre e novamente, como dizem os ingleses – de fazer alianças com os setores menos conservadores, para evitar o “menos ruim”. De escolhas sempre entre o menor dos males, nós, da esquerda, fomos daquela situação, que já era ruim, para a circunstância muito pior em que nos encontramos hoje. A tática de optar pelo menos ruim apenas pode nos conduzir a uma situação pior. Afinal, optamos pelo pior.

A nova configuração das classes

O mais grave e o que ajuda a entender por que a sociedade brasileira evoluiu nessa direção, e não no sentido de intensificação das lutas populares e operárias, foram as transformações que estavam ocorrendo na nossa base econômica. A industrialização acelerada dos anos de 1970 foi substituída por uma “nova” industrialização: a

reestruturação produtiva. Toda essa evolução industrial trouxe uma novidade para nossa história: uma aristocracia operária como nunca conhecêramos antes.

Essa aristocracia operária, fruto do desenvolvimento industrial mais recente e do desemprego crescente que a caracteriza, instintivamente migrou no plano político para aquelas forças que favorecem a continuidade do processo econômico que está na sua origem. Com a manipulação desse movimento instintivo da nova aristocracia operária pelo sindicalismo surgido das greves do ABC, a burguesia conseguiu domesticá-la e convertê-la em base eleitoral dos projetos neoliberais – de Collor a Dilma. Os novos e miseráveis trabalhadores precários, terceirizados, agora esparramados pelos quatro cantos do país – e, com a agricultura crescentemente integrada ao grande capital – não contam nem com uma estrutura sindical organizada, nem com uma concentração e uma tradição que favoreçam sua resistência ao capital. Ao mesmo tempo, os operários mais combativos que o país conheceu no último quarto do século vinte limitam suas lutas a fim de manter seu poder aquisitivo e seus empregos. Suas organizações lideradas pela nova burocracia sindical acompanha esse giro à direita: estava lançado o fundamento da trajetória que conduziria do sindicalismo “combativo” à CUT paraestatal dos nossos dias.

Com esta involução do movimento operário, o fundamental das lutas populares já no final dos anos de 1990 perdia sua força e base social. Toda a estratégia que estava na base da própria existência dos movimentos populares, uma estratégia de democratização do Estado, revelou-se muito menos eficaz na conquista de “resultados” do que a negociação sindical e parlamentar. O Estado, por um lado, se “democratiza” para acolher as demandas pontuais da população e canalizá-las para as disputas nas Câmaras dos Vereadores e demais instâncias parlamentares. Isto força os movimentos populares, por outro lado, a desenvolver novas habilidades para se mover competetemente no novo terreno.

À “democratização” do aparelho estatal corresponde, no mesmo grau, a cooptação e a “parlamentarização” dos movimentos populares. Aqui o Orçamento Participativo, repetimos, teve seu lugar na história. O movimento sindical se integra à ordem, e sua quase única atividade passa a ser a negociação dos acordos salariais a cada ano. Também ele tem de se adequar às novas tarefas. Seus dirigentes devem ser, antes de tudo, bons negociadores com o patronato, e não revolucionários com elevada capacidade de organização dos trabalhadores e operários. O Estado, desse modo, cooptou tanto os movimentos populares como transformou os sindicatos em “cães de

guarda do capital” e, no caso brasileiro, em instituições paraestatais. Os governos petistas, em todas as esferas, levaram a cabo esta tarefa de castrar o pouco que restava de potência revolucionária nas lutas populares e operárias.

Se já antes da Assembleia Constituinte era cada vez mais difícil o movimento popular lançar raízes nas periferias das grandes cidades, na década de 1990 as coisas se tornaram realmente impossíveis. As organizações populares foram se dissolvendo e desaparecendo; as poucas que restaram estavam de tal forma burocratizadas que cada vez mais dependiam do Estado – ou seja, estavam também desaparecendo enquanto organizações populares.

Essa disposição para negociar tudo (até mesmo parte de seus empregos) por parte da aristocracia operária⁶⁹ resultou na estratégia das Câmaras Setoriais que institucionalizou a relação de “parceria” com o grande capital. Estava assim aberto o caminho para a integração da CUT e demais centrais sindicais às políticas neoliberais predominantes até hoje – com a, devido à desconcentração geográfica do novo ciclo de industrialização, consequente multiplicação ao infinito de sindicatos locais e sem maior expressão política, mas, ainda assim, úteis no controle da parcela mais mal paga da classe operária e demais trabalhadores (além de economicamente muito vantajosa para seus dirigentes sindicais).

Assim foi se consolidando a aliança da aristocracia operária com o grande capital, que resultou, no primeiro governo Lula, na entrada maciça de seus membros no Estado, com prebendas e salários consideráveis para os ex-operários. Muitos cargos estatais foram criados para os sindicalistas. Era, como já mencionamos, a “República dos Sindicalistas” de Chico de Oliveira.

Com o apoio ativo ao capital das lideranças e organizações dos trabalhadores mais significativas (PT, CUT, Força Sindical etc.) e, ainda, com o apoio eleitoral de parcelas muito importantes dos trabalhadores e operários aos governos neoliberais, o que poderia restar de solo social à geração de militantes que se formou com a perspectiva de radicalizar a democracia burguesa para transitar ao socialismo? Quais seriam as bases sociais possíveis para um movimento de massas, revolucionário, que contasse com força suficiente para enfrentar o grande capital? Se tais bases sociais não existiam, como acumular forças no sentido de criá-las? A geração de militan-

69 Lembremos o triste episódio em que Jair Meneguelli faz o beija-mão a Collor, fato que tem sua continuidade na negociação por Vicentinho na Alemanha, anos depois do desemprego de operários da Volks.

tes que se formou através dos movimentos populares estava enfrentando seu maior desafio – e, tantos anos depois, podemos constatar que foi por ele batida.

Por um lado, suas experiências política e prática haviam sido por demais limitadas. As lutas todas foram muito locais, pouco generalizadas. A maior luta de massas, as greves de 1978-81 que envolveram cerca de trezentas indústrias, não foram além de greves parciais e de curta duração. Nenhum confronto mais intenso, nenhum período de luta de classes mais aberto, que possibilitasse a esta geração acumular experiência prática e teórica para além do basismo e do localismo típico dos movimentos populares.

Essa formação muito débil foi complementada pelo fato de que apenas pelo desenvolvimento de uma estrutura burocrática sempre dependente do Estado – ainda que nem sempre a ele integrada de modo tão dócil quanto hoje – as lutas puderam alcançar alguma expressão que superasse o localismo de suas bases. A carência de uma luta de classes mais generalizada favoreceu, por esta via, a formação de uma geração de militantes que se institucionalizou e, por esta mesma via, ainda mais rapidamente se burocratizou. Quando o movimento social feneceu e a luta de classes recuou, foi esta uma geração de militantes facilmente cooptada pelo aparelho estatal.

Não apenas a experiência política dessa geração de militantes foi medíocre; ela também cultivou, como se fosse virtude, uma profunda ignorância da história e dos clássicos revolucionários⁷⁰. Isso tinha uma profunda razão de ser: a concepção estratégica de que a radicalização da democracia burguesa seria via superação do capital, que apenas podia ser sustentada por um sistemático e persistente cultivo da ignorância. A confirmação “prática”, entre 1974 e 1978, de que o “caminhar do povo” nas lutas populares indicava o caminho seguro para se fazer a política revolucionária era o critério “prático” para se avaliar uma teoria. Aquela prática se tornou o critério para a avaliação de si própria. Uma “prática” em tudo medíocre e limitada tornou-se o horizonte teórico de toda uma geração.

Politzer e Marta Harnecker, naqueles dias, eram mais do que suficientes. Marx, nem pensar! Ignorava-se toda a experiência das tentativas de se controlar pelo Estado o capital e, portanto, de se ter no Estado o ponto de Arquimedes para a transição ao socialismo – experiência longa de décadas, extensa a ponto de abarcar quase a metade da humanidade; vasta, pois presente em todos os continentes; multiforme, porque com bases sociais e históricas muito diferentes.

70 Cf. Claudin, 2012. Analisamos esse fenômeno em Lessa, 1995, 1997 e 2014.

Constituía um dogma o delírio de que o socialismo seria a democracia que, pela pressão popular, se radicalizaria e colocaria “a riqueza nacional” a favor dos trabalhadores através de leis cada vez mais avançadas.

Que a riqueza nacional tivesse uma forma social incontrollável pelo Estado, o capital, era algo que não compreendíamos e recusávamos como a mais abjeta heresia contrarrevolucionária e economicista. Com o seu correlato: para esta geração de militantes, o Parlamento seria de fato o local em que a realidade nacional se cristalizaria de forma mais acabada e pura. Portanto, uma nova lei significaria uma nova realidade. Jamais fomos capazes de entender as razões pelas quais o Parlamento não passa de um terreno de luta política que se caracteriza por não ter o poder de alterar as relações de produção capitalistas, mesmo na eventualidade (absurdamente hipotética) de assim o desejar.

O Estado contemporâneo não é o representante político da totalidade da sociedade, mas sim o capital elevado à esfera da política. No Estado apenas tem presença o que pode ser *politicamente* representado, isto é, o capital ou o seu correlato, o trabalho abstrato. O trabalho – a classe proletária e o projeto comunista enquanto antagonista do capital – não pode ser representado no Estado, nem que o Parlamento, novamente na hipótese absurda, assim o decida.

Mészáros, em *Para além do capital*, demonstrou não apenas este fato, ao analisar nossa história recente, mas também como tal fato já havia sido descoberto por Marx e Engels. Já no século 19, portanto. Não é que a geração de militantes formada ao longo da década de 1970, tendo como referência principal o movimento popular, não tenha entrado em contato com a concepção de Marx – todos éramos, de algum modo, marxistas; o problema decisivo é que esse conhecimento não podia ser assimilado pelo movimento popular e suas lideranças porque sua experiência histórica, sua prática de luta, seu horizonte ideológico e sua perspectiva política eram todos tão limitados que uma elaboração teórica desta ordem, que parte de um profundo conhecimento da história universal e das revoluções, não tinha condições de fazer parte da nossa concepção de mundo daquela época. A existência determina a consciência, ainda e também neste caso. Uma prática teórica medíocre, pobre, limitada, tende a conduzir a concepções de mundo correspondentemente medíocres, pobres e limitadas.

O final da década de 1980, dizíamos, foi muito problemático para as lutas populares. Agora podemos explorar melhor a razão das dificuldades: foi quando o mais radical e, na visão dos militantes, o

mais fundamental, do projeto democrático de transição ao socialismo estava perceptivelmente em jogo – mesmo ao olhar limitado e de horizontes estreitos de seus militantes. A base social, tanto dos movimentos populares quanto dos movimentos operários radicais, caminhava ao desaparecimento; a burocratização das organizações avançava com seu crescente caráter eleitoreiro; os sindicatos falavam cada vez mais em negociações e cada vez menos em confronto.

Tudo isso ocorria não apenas devido aos erros e equívocos políticos, teóricos, ideológicos (que existiram e foram muitos, como mencionamos), mas fundamentalmente porque a crise estrutural do sistema do capital atingiu o país de modo peculiar, dando origem a uma aristocracia operária (que compôs os setores sindicalmente mais combativos) e dispersou uma massa enorme de operários tanto geograficamente como pela crescente heterogeneização de seus contratos de trabalho (precarizados, *part-time* etc.). Isso só foi possível porque o país se converteu num incrível manancial de lucros para o grande capital internacional, no cenário, repetimos, da crise estrutural do capital⁷¹.

As condições objetivas se alteravam e abriam a possibilidade de um domínio do grande capital sem maiores contestações organizadas por parte dos trabalhadores por – agora sabemos – pelo menos cinco longas décadas. Tais alterações objetivas não podiam ser compreendidas por uma geração de militantes que “acreditava” piamente (pois, de fato, tratava-se de um dogma) em que das lutas populares sairia a Nova Democracia, antessala do socialismo. Na década de 1990, à medida que a substância mais radical das lutas desaparecia, a concepção de mundo dessa geração de militantes passou a se nutrir de fórmulas vazias, despidas de todo o conteúdo de classe e cada vez mais reformistas.

O “controle social” do Estado, isto é, o “controle” do Estado a partir das próprias instâncias estatais, tornou-se a panaceia universal para todos os males. Bastava, e basta ainda hoje, falar em “democratização” para que militantes se mobilizem a fim de defender a iniciativa. Seja ela qual for. Toda a cantilena neoliberal do período FHC, de estimular que as ONGs assumissem parte das políticas públicas,

71 Carecemos de um estudo sistemático do que ocorreu com a classe operária brasileira nas últimas décadas – para não mencionar um estudo do que ocorreu com a totalidade do país desde os anos de 1980. Os indícios disponíveis parecem sugerir que não conhecemos, mesmo após a crise dos anos de 2008 e seguintes, uma queda na quantidade absoluta de operários, mas sim sua desconcentração por áreas geográficas e uma maior heterogeneidade nas modalidades legais de seus contratos de trabalho. Sobre isso, cf. Lessa, 2014.

de “retirada do Estado” da vida social, de desenvolver os conselhos de saúde, das cotas raciais, comoveu e envolveu parcelas muito importantes dos militantes surgidos nas décadas anteriores. Eram os dias de glória de Betinho e Frei Betto, de Lula e Aldaísa Spozati, das ações afirmativas e do racismo “de esquerda”, que são as cotas raciais. Hoje, esses dias de glória estão findos, mas as ilusões se mantêm.

De militantes populares, inimigos jurados do capitalismo e defensores intransigentes do socialismo (por mais equivocadas que fossem suas concepções), de tribunos do povo (no dizer de Lênin), a geração de militantes dos anos de 1970-80 se convertia a cada ano, a cada processo eleitoral, em defensora das políticas neoliberais. Sem nenhuma repressão mais intensa ou falta de liberdade política, por suas debilidades ideológicas próprias, uma parcela ponderável dos nossos militantes passou para o lado da estratégia mundial do capital em época de crise estrutural: o neoliberalismo. Muitos foram conscientemente cooptados e ganharam dinheiro com essa traição. Não poucos encontraram um bom meio de vida nos projetos junto a órgãos do Estado, como ocorreu com uma parcela significativa das lideranças do MST, sindicalistas e lideranças dos movimentos populares. Outros foram manipulados e enganados. Em todos os casos, converteram-se em burocratas e marionetes a serviço do capital.

Foi neste contexto que tivemos a redação em 1993 do Código de Ética do Serviço Social.

1993: por “uma sociedade sem classes”

Foi nesse cenário em que o radical se tornou velho e o novo não passou de uma sua adequação à ordem burguesa, que se decidiu incluir, na reformulação do Código de Ética do Serviço Social (que já havia tido uma primeira alteração importante em 1986), a finalidade revolucionária da profissão: “uma sociedade emancipada, sem classes e sem exploração do ser humano pelo ser humano”. Isso trouxe, imediatamente, uma série de problemas.

Qualquer código de ética profissional é a expressão do corporativismo inerente às profissões, fundadas pela divisão do trabalho (sempre, é bom lembrar, imposta pelo capital). Como já vimos, a concorrência é a relação verdadeiramente universal e inerente à reprodução da sociedade burguesa; o código profissional é a expressão da defesa corporativa num mercado de trabalho sempre (novamente: necessariamente) em disputa.

A liderança profissional mais expressiva surgida do Congresso da Virada, ante o impasse da situação política mais geral, sem poder contar com forças sociais efetivas, reais, para a defesa do projeto comunista (uma sociedade sem classes), lançou mão do que tinha ao seu alcance: o Código de Ética da profissão. Sem poder levar a luta pelo socialismo às ruas, travou a luta onde lhe parecia possível: na defesa corporativa da profissão.

Com isso, deu-se uma dimensão ao código profissional que este não poderia jamais ter na prática (o de manifesto político). Tiveram de adequar a luta por uma sociedade sem classes ao horizonte profissional. Essa contradição fundamental – um instrumento que não serve para a finalidade proposta e que requer que a finalidade seja adequada aos limites do instrumento – é a mediação mais evidente da ambiguidade presente em nosso Projeto Ético-Político.

Esta ambiguidade tem sua raiz nas concepções político-ideológicas democráticas que marcaram a geração de militantes surgida a partir dos anos de 1970. Ela se expressa, teoricamente, na contraditória junção entre ética e política. E se manifesta, praticamente, na consolidação de uma organização da profissão, em escala nacional, que distingue sua parcela mais rica e esclarecida – aquela que ativamente participa dos seus congressos e entidades nacionais – da enorme maioria dos assistentes sociais.

Com esta cisão, o discurso progressista e mesmo revolucionário se mantém em algumas esferas elitizadas, enquanto a enorme maioria dos profissionais atua segundo um horizonte ideológico muito distinto. Uma aristocracia ilustrada dos assistentes sociais converteu a luta anticapitalista (o móvel original do código de ética) numa luta por uma “política ética” no interior do capitalismo – e da discussão acerca desta mudança de rumos, bem como da avaliação de seus resultados, o que exclui a maior parte da profissão. A exclusão se faz por vários mecanismos; os mais expressivos são o caráter puramente acadêmico das discussões e avaliações e a organização de congressos e encontros tão caros que a enorme maioria dos profissionais não pode participar.

Analisemos essas questões separadamente, embora sejam articuladas em suas essências.

Em se tratando das questões teóricas inerentes à justaposição entre ética e política, uma pesquisa bibliográfica mais extensa, mesmo que superficial, confirmará que predomina no Serviço Social uma concepção formalista⁷² de Ética. Isto é, que concebe a Ética como

72 Voltaremos a este caráter formalista das concepções acerca da ética mais à frente. Por agora basta dizer que elas substituem o conteúdo histórico, ontológico, determinado pela

um conjunto de valores que expressa o Bem Comum. O enfoque é meramente formal e, no fundo, é uma argumentação circular: o melhor conjunto de valores para expressar o Bem Comum é definido pelo Bem Comum que é expresso naquele conjunto de valores! Fiquemos com Aristóteles: o Bem Comum é a reprodução da sociedade escravista, porque o Bem Comum é aquele do senhor de escravo. Ou com os liberais modernos (Locke ou Kant): o Bem Comum é a promoção do Contrato Social porque este é a melhor expressão do Bem Comum que é fundado pela essência burguesa, contratual, do ser humano.

Esta concepção formalista tem um longo enraizamento na história da filosofia, como já argumentamos nos Capítulos I, II e III e, tal como “o passado oprime feito um pesadelo o cérebro dos vivos”, faz-se presente também na enorme maioria das vezes em que a discussão sobre a ética tem se colocado, não apenas entre os assistentes sociais, mas até na esquerda em geral. A primeira clássica formulação dessa concepção da Ética, devemos a Aristóteles. A última formulação clássica dela encontramos em Hegel.

Lembremos apenas o fundamental, pois já tratamos disto acima: em todos os casos, apenas é possível tornar a política, o Estado e a ética compatíveis se as relações sociais excluïrem do humano determinações fundamentais, essenciais, do ser humano. Assim, em Aristóteles, do ser humano não fazem parte os escravos nem os bárbaros. Em Hegel, do ser humano não faz parte a totalidade do indivíduo, mas apenas o seu caráter de proprietário, seja de capital ou de força de trabalho.

Hoje em dia, contudo, postular uma ética que oriente a política, ou uma política que seja ética, é uma contradição em termos. Pois o Bem Comum dos nossos dias apenas pode ser efetivado pela superação da política, do Estado e da propriedade privada. Os valores éticos, hoje, são incompatíveis com a política, pois esta é um complexo social que não pode ir para além da sociedade de classes. Portanto, ao dar seu passo mais à esquerda e extremo e postular uma “Projeto Ético-Político” comunista, na verdade deu-se um passo essencialmente contraditório e insustentável. Se o projeto for comunista, não pode ser “ético-político”; se for “ético-político”, tem de ser liberal e, portanto, nada pode ter de comunista.

função social da ética pela forma do conteúdo valorativo do ato. O ato ético passa a ser avaliado não a partir dos nexos causais desencadeados pela sua objetivação, mas sim pela forma dos valores presentes em sua teleologia. A forma mais frequente das concepções formalistas se aproxima (mesmo disso não tendo noção) de Kant.

Este paradoxo foi enfrentado, na concepção de mundo dos que elaboraram o Projeto Ético-Político de 1993, pela concepção revolucionária democrática. Far-se-ia a revolução pela democratização do Estado. Conquistar-se-ia o comunismo pela mediação do Estado. Ocorreria um reformismo revolucionário, isto é, uma fusão entre reforma e revolução. Afirma-se, assim, sob a aparência radical da postulação da luta por uma sociedade sem classes, a falsa tese de que lá chegaríamos pela via reformista mediada pela democratização do Estado.

Já vimos a falsidade desta tese e as suas nefastas consequências práticas, teóricas e ideológicas. Vejamos agora como elas compõem nos impasses atuais do Projeto Ético-Político do Serviço Social.

Os impasses do Projeto Ético-Político do Serviço Social

Nosso atual código de ética expressa, de maneira condensada, as contradições e os impasses da luta anticapitalista dos últimos quarenta anos em nosso país. Nasceu no início da década de 1990, anos em que se estabilizava a democracia no Brasil. Não por acaso, era também o início do refluxo do movimento popular e do aprofundamento do processo de cooptação da liderança sindical e do setor mais organizado do movimento dos trabalhadores – tendo por base, como vimos, o desenvolvimento em nosso país de uma aristocracia operária, articulado a uma dispersão do restante dos operários, tanto geográfica quanto pelo padrão muito variado do seu assalariamento (terceirizados, empregos parciais, informais etc.).

Naquele momento, não apenas o movimento de base já dava sinais de estar em seus momentos terminais nas periferias das grandes cidades, como também o novo sindicalismo que desbancou a “velha pelegada” dava já os seus primeiros passos para se converter nos novos pelegos da era neoliberal. A luta que se pretendia revolucionária tendia cada vez mais explicitamente a se ajustar aos marcos – não de qualquer democracia, mas aos marcos da democracia de extração colonial que conhecemos. E os frutos mais duradouros da luta contra a ditadura foram então colhidos: um Estado de direito devedor do nosso passado colonial (para ser breve); um Estado democrático sob o controle direto das mesmas forças econômicas e sociais que dominaram o país durante a ditadura e que expressam a integração subordinada, colonial, da nossa economia ao imperialismo em época de crise estrutural; uma Constituição legitimamente denominada de “cidadã” por Ulysses Guimarães: promoveu a cidadania, isto é, a melhor ordem jurídica para que o mercado organize do modo mais

desimpedido a vida coletiva. No caso brasileiro, um mercado subordinado às grandes potências imperialistas, com todas as consequências que conhecemos.

Naquele momento em que os ganhos mais duradouros da luta antiditatorial se revelavam muito aquém do que almejávamos, em que as bases sociais do movimento democrático se dissolviam no movimento que terminaria, mais à frente, na etapa petista do neoliberalismo -- no momento, enfim, em que as derrotas revolucionárias iam se tornando cada vez mais evidentes com a consolidação da nova ordem burguesa --, foi então que o Serviço Social reformulou seu código de ética para nele incluir, como finalidade da atividade profissional, uma sociedade emancipada, sem classes e sem exploração do ser humano pelo ser humano.

Esse passo ousado e inovador não tem precedente na história. É o resultado do comprometimento profundo da liderança da profissão com a luta democrática. É um comprometimento com a vertente mais à esquerda desta luta, aquela que se vinculava diretamente aos trabalhadores. O desejo de vinculação ao marxismo desta proposição é também inegável. Os méritos não são poucos nem devem ser menosprezados. Representam o que de mais avançado a Virada de 1979 conseguiu produzir na esteira do movimento de reconceituação com intenção de ruptura, na caracterização de José Paulo Netto.

O reconhecimento dos méritos, contudo, não é suficiente. É também preciso analisar as consequências objetivas e os impactos de tal proposta estratégica para a profissão. É preciso aferir as consequências de tal formulação para a prática e a atuação do Serviço Social.

Em se tratando da nossa prática profissional (para além dos impactos muito mais limitados do que se imaginou das transformações do mercado de trabalho), assistimos a duas tendências de evolução importantes. Desde o Congresso da Virada, os espaços de organização profissionais, tanto locais (municipais) quanto nacionais, foram se convertendo, de órgãos de luta pela democracia, em instâncias estritamente profissionais e que tendem a uma atuação cada vez mais cooperativa e colada ao Estado. Ao mesmo tempo, os grandes congressos e eventos da profissão vão sendo “profissionalizados” e se tornam fontes de lucro para as grandes empresas organizadoras de eventos turísticos. Nossos encontros se tornam cada vez mais confortáveis e luxuosos, ao preço não pequeno de excluir de sua participação praticamente toda categoria profissional. Não seria um exagero dizer que apenas o setor mais bem pago da

profissão, uma vasta minoria, pode hoje se dar ao luxo de participar dos momentos coletivos que tomam as decisões mais importantes para nossa vida profissional. Abre-se, assim, uma enorme distância entre a porção mais esclarecida, mais bem remunerada e de melhor formação, e o amplo conjunto de profissionais.

Ao lado dessa elitização das instâncias decisórias nacionais, a atuação dos órgãos de organização profissional restringem sua ação cada vez mais ao aspecto corporativo e desaparecem praticamente como órgão de luta dos assistentes sociais pela superação do capitalismo. Ainda que se mantenha, muitas vezes, um discurso de aparência radical, a radicalidade é apenas na forma e não vai além dos limites de um discurso protocolar.

O resultado, na base da profissão, é que o assistente social não é capaz, no seu espaço profissional, de ir além do pobre papel de executor, de mero aplicador das políticas públicas definidas pelo Estado. A perspectiva de utilizar a inserção profissional como momento da luta de classes – o que era consensual no Congresso da Virada – só não desapareceu completamente porque ainda resiste residualmente no discurso de alguns profissionais e de algumas entidades. Mas não vai além disso: um discurso residual. Abre-se, por isso, uma distância cada vez maior entre a “teoria” e a “prática” profissional, ainda que a teoria faça um enorme esforço para se aproximar da prática, abastardando-se ao horizonte da emancipação política, da luta por reformas “por meio do Estado” (Marx).

Por essa involução, a profissão foi se integrando cada vez mais ao Estado e tornando-se vulnerável ao canto da sereia da “emancipação política”: se vamos ao socialismo “por meio do Estado” (Marx), é no e pelo Estado que devemos organizar a atuação profissional. Perdemos assim a possibilidade de uma crítica radical a essa evolução da profissão – e este é um complexo de problemas que não aceita críticas que não sejam pela raiz.

Se, no governo FHC, algumas das nossas lideranças históricas e parte ponderável de nossos profissionais já se deixaram atrair com as propostas de “devolver à sociedade” o que dela o Estado havia “se apoderado”, principalmente as “políticas públicas” (quantos não viram nas ONGs mediações para uma democratização da vida social de tal modo a caminhar para uma coletividade que superasse o capital?!), ao passarmos à fase petista do neoliberalismo brasileiro, nossa capacidade de crítica se esvaiu. Parte de nossas lideranças mais expressivas são cooptadas pelo Estado, parte ponderável reconhece no governo Lula a vitória possível da luta democrática (no que não está completamente equivocada) e decide apoiá-lo, ainda que critica-

mente. Parte se convence de que há de se fazer uma oposição “propositiva” e “pontual”. Seja como for, o resultado é o mesmo: calou-se nossa voz anticapitalista crítica ao neoliberalismo e terminamos num constrangido silêncio ao final do segundo mandato de Lula.

Uma tal evolução da profissão relaciona-se diretamente com nosso Código de Ética e com nosso “Projeto Ético-Político”. Não que o Projeto seja a causa dessa evolução, antes é sua expressão ideológica, inclusive no que tem de contraditório e de positivo.

Em primeiro lugar, do ponto de vista teórico e prático, o Código de Ética profissional não é o instrumento mais adequado para um manifesto ou um programa político – e a experiência tem demonstrado isso. A função social de todo Código de Ética profissional é a defesa cooperativa de cada profissão em um mercado de trabalho sempre e essencialmente concorrencial. A utilidade do Código de Ética é garantir que, na luta por postos de trabalho entre as diferentes profissões, seja reservada uma parcela deste a uma dada categoria profissional. A luta cooperativa, evidentemente, é típica daquela esfera da particularidade alienada pela propriedade privada, daquela particularidade partícipe de uma totalidade concorrencial ordenada pelo mercado, a particularidade dos “guardiões de mercadorias”.

Ao tentar conferir ao Código de Ética uma função que não poderia ter, associou-se a luta pelo socialismo com a luta cooperativa. Como a luta cooperativa não pode receber um conteúdo socialista, restou conferir à luta socialista um conteúdo cooperativo. Assim, para a enorme maioria dos assistentes sociais, a luta pelo emprego do assistente social, pela jornada semanal de trinta horas, pela conquista de um piso salarial se converte, no cenário político em que vivemos, na luta por uma sociedade emancipada, pois é uma luta contra o desemprego. A luta por novos cargos no Estado reservados aos assistentes sociais ganha as tinturas de uma luta ética, pois favorece a aplicação mais eficiente de políticas públicas voltadas a diminuir a miséria.

Já que se trata da luta cooperativa de uma profissão, a mediação do Estado não apenas é insuperável, mas também indispensável. Para a particularidade alienada regida pela propriedade privada, a dimensão política (representada em sua máxima generalidade pelo Estado) é uma necessidade intrínseca, a ela imanente. Por isso, a luta política pela democratização do Estado pode ser concebida como a luta por uma sociedade emancipada e, do mesmo modo, a luta contra a exploração do ser humano pelo ser humano pode ser rebaixada de tal modo a ser conduzida “por meio do Estado” (Marx).

Ao se tentar fazer do Código de Ética uma trincheira de luta pela emancipação humana, não restou alternativa senão reduzir a emancipação humana à emancipação política: por esta redução é que a luta por meio e por dentro do Estado pôde ser identificada à realização dos valores éticos. E já que o Serviço Social se propõe anticapitalista, a luta corporativa dos assistentes sociais é também uma luta anticapitalista, portanto, uma luta corporativa e ética ao mesmo tempo.

Lembremos que, para a concepção predominantemente democrática dos militantes que surgiram na década de 1970 e que predomina ainda hoje na nossa profissão, a luta pela democracia era encarada como a luta pelo socialismo. Em poucas palavras, acreditávamos piamente no discurso burguês de que a democracia é o governo da maioria – e que a urna é a mediação para fazer com que a vontade da maioria predomine na reprodução social. Aos nossos olhos, naqueles anos, era uma verdade indiscutível que a entrada das massas na política deslocaria a burguesia do poder, abriria espaço para a Nova Democracia, e daí para o socialismo seria apenas um passo.

Sempre concebemos a transição para o socialismo como um processo político no sentido preciso de que seria pela mediação do Estado e das instâncias da democracia burguesa que derrubaríamos o capitalismo. Nunca, naqueles anos, chegou-se sequer próximo de se postular que a transição ao socialismo se inicia pela transição do trabalho proletário ao trabalho emancipado, o trabalho associado; que até ter início esta transição na base econômica, produtiva, da sociedade, a transição para além do capitalismo de fato nem sequer se iniciou.

Contudo, para a concepção genuinamente democrática do nosso Projeto Ético-Político, a redução do conteúdo histórico da luta pelo socialismo à particularidade alienada da emancipação política era um passo necessário e, mais do que isso, coerente com seus horizontes teóricos, históricos e ideológicos. Por essa razão pudemos em 1993 postular que a nossa luta política pela democracia seria uma luta ética, retomando uma convergência entre ética e política, entre ética e Estado, entre política, Estado e liberdade, que é típica dos pensadores que vão de Aristóteles a Hegel. Mas que nada tem a ver com a superação dessas concepções, pela sua crítica radical, por Marx.

Em outras palavras, tal como a concepção democrática da luta antiditatorial não foi capaz de ir além dos horizontes burgueses – e em parte foi essa a causa de nossa derrota ser tão avassaladora –, nosso Projeto Ético-Político não foi capaz de ir além da postulação, típica dos ideólogos das classes dominantes do passado e atuais, de uma convergência entre ética e política, desde que por política com-

preendêssemos uma política ética. E por uma política ética, é preciso lembrar, queríamos afirmar a necessidade e a possibilidade de uma política reformista que conduziria ao comunismo.

O que fizemos, de fato e realmente, foi o oposto. Ao postularmos uma conduta ética na luta política, apenas nos desarmamos para a luta de classes. Os critérios da luta política são tudo menos critérios éticos – e isto vale mesmo para os revolucionários. Até um pensador tão antigo quanto Maquiavel tinha clareza de que a política não comporta valores que não os valores políticos, e o maior valor político é o poder. Hoje, a prática política não comporta qualquer relação ética: é sempre o poder do ser humano sobre o ser humano, sempre o exercício da força e da violência.

Ao tratar do momento da transição no qual a política – isto é, o exercício do poder, da força, da violência – é ainda uma necessidade histórica para a destruição das classes dominantes, Marx denominou esse período de ditadura do proletariado. Não se trata do reino da liberdade nem do comunismo, ainda. Trata-se da aplicação mais explícita, clara e direta da força e da violência dos operários e trabalhadores contra o que restou das classes dominantes. Trata-se dos momentos finais da pré-história da humanidade, da sociedade de classes. Ainda assim, trata-se da luta da particularidade alienada do proletariado e seus aliados contra a particularidade alienada da burguesia e seus aliados; não se trata, ainda, da edificação da sociedade comunista.

Hoje, em que nem ao menos em tempos de ditadura do proletariado nos encontramos, ao nos dirigirmos ao Estado com proposições éticas temos necessariamente de reduzir a ética à moral, retornando à esfera da particularidade alienada na qual todos somos cidadãos. Ao tomarmos a cidadania como a esfera da ética, de tal modo que lutar pela ampliação da cidadania teria um conteúdo ético, forçosamente reduzimos a ética à moral. Ou, do ponto de vista ideológico, rebaixamos o conteúdo histórico do comunismo ao da emancipação política, da democratização da democracia. Isso significa que nossos atos não podem ter um significado além de anunciar à humanidade que queremos fazer a revolução burguesa com um conteúdo que corresponda às necessidades históricas do proletariado. A esse absurdo se reduz a propositura tão em voga de democratizar a democracia ou de compatibilizar ética e política.

Fomos obrigados a refazer nosso Código de Ética poucos anos depois da reforma de 1986. Agora já lá se vão mais de vinte anos e o Código de Ética de 1993 foi defendido pela profissão por todos esses anos. Isso apesar da enorme transformação por que

passou a profissão desde o Congresso da Virada, da sua perda de capacidade crítica em face do neoliberalismo e da sua crescente integração ao Estado. O que possibilitou que um mesmo Código de Ética seja expressão de uma profissão que se transformou de modo tão profundo foram suas ambiguidades: propõe a emancipação humana pela mediação da política, propõe um programa revolucionário em um código de ética profissional, propõe uma complementaridade impossível entre ética e política. Foram tais ambiguidades que possibilitaram que o mesmo texto servisse como expressão da profissão em momentos tão diferentes.

Como sempre na luta de classes, toda ambiguidade teórica é interpretada pela maioria no sentido mais coerente com a ideologia dominante. A ambiguidade de nosso Código Profissional possibilitou que a perspectiva revolucionária expressa naquele texto tenha se exaurido sem que houvesse sido necessário alterar o seu texto. O Código permanece o mesmo, a finalidade da profissão é definida com as mesmas palavras; mas o conteúdo é inteiramente outro.

Hoje, por ético, em parcelas majoritárias da profissão, compreende-se até mesmo a distribuição de renda promovida pelo Bolsa Família. Distribuir renda por meio de um programa federal de esmolas, que não altera nada da estrutura que produz a miséria brasileira – antes, a reforça –, assume aos olhos da maioria dos nossos profissionais um conteúdo ético e emancipador. Este é o núcleo decisivo da crise do Projeto Ético-Político do Serviço Social.

“E agora, José?” Nunca o poema de Drummond foi tão atual!

A direção político-estratégica e ideológico-profissional que se afirmou na profissão desde o Congresso da Virada vive praticamente os mesmos impasses que os da estratégia democrática que predominou desde o período ditatorial na esquerda brasileira. Não mais consegue articular os fins e os meios, a estratégia à tática. Como sempre nestes casos, os meios e a tática se convertem nos fins e na estratégia.

O impasse, todavia, é enorme. Na profissão e na luta anticapitalista.

Como não reconhecer na conversão do Estado de Bem-Estar ao Estado neoliberal, na destruição dos direitos dos trabalhadores (de modo “democrático” e pelas mesmas instituições “democráticas” e pela mesma “sociedade política” que os criou), uma manifestação peculiar daquela determinação mais universal que Marx assinalou estar presente na relação entre a “sociedade burguesa” e o Estado “político”? Como não reconhecer em Guantánamo a obra do Estado “político”?

A estratégia de radicalizar a emancipação política para superar a “sociedade burguesa” derrotou-se a si própria. A radicalização da emancipação política tem conduzido, como previra Marx, a nada mais que uma sociedade mais radicalmente emancipada politicamente, o que significa uma regência mais radical da propriedade privada burguesa sobre a reprodução social. A emancipação humana não é a radicalização da emancipação política e a revolução proletária não é a democracia desenvolvida, mas sua negação mais pura e frontal, sua negação mais radical possível na história: sua superação. Democratizar a democracia é a palavra de ordem adequada para quem ainda hoje acredita na falácia de um capitalismo de face humana.

Na luta contra a presente onda histórica de destruição dos “direitos”, o horizonte estratégico adequado não pode ser a luta “*por meio do Estado*” (Marx, 1969:24) pela “manutenção” dos “direitos”, mas sim a luta estratégica por uma sociabilidade na qual os “direitos” e a propriedade privada serão superados tal como o Estado e a família monogâmica. O nome científico desta sociabilidade é comunismo. A única defesa eficaz dos trabalhadores ameaçados pela forma neoliberal do Estado “político” está na luta pela superação da “sociedade burguesa” e, portanto, é uma luta necessariamente por fora e contra o Estado. Daqui a insistência de Mészáros na importância das lutas extraparlamentares e pela superação das atuais formas de organização políticas e sindicais.

Não há como negar o fato de que a estratégia de radicalizar a emancipação política, de radicalizar a cidadania e o Estado “político” como mediação para se chegar à emancipação humana tem conduzido, nas últimas décadas, ao estreitamento do horizonte de luta às esferas institucionais e parlamentares, com todas as consequências disso. Entre elas, o fato de que, num momento de crise estrutural do capital, os “emancipadores humanos”, os revolucionários, não conseguem encontrar outra alternativa política senão, entra ano e sai ano, optar pelo “menos ruim”.

De “menos ruim” a “menos ruim” vamos do desastre à tragédia – e deixamos de alargar os horizontes do possível. Afinal, não seria esta a tarefa dos revolucionários: alargar as fronteiras do possível? Qual pode ser o horizonte histórico de uma estratégia centrada no Estado “político” – aquele que “pressupõe” a propriedade privada burguesa – para se superar a propriedade privada, senão a manutenção “do contexto do mundo atual” (Marx, 1969:28)?

Há décadas assistimos ao predomínio estratégico da luta democrática pela defesa da democracia e da cidadania, por dentro do parlamento e das outras instituições do Estado. Assistimos à “rede-

mocratização” do aparato ditatorial sem que ele fosse, de fato, removido; passamos pela Assembleia Nacional Constituinte, com todos os seus avanços na legislação, sem alterar o fundamental e muito do secundário da exploração dos trabalhadores; “evoluímos” para a eleição do melhor partido reformista que os reformistas jamais poderiam sonhar, com uma base operária e sem os vícios do movimento comunista tradicional, o PT – e, ainda assim, assistimos apenas à reafirmação da “miséria brasileira” (parafraçando Marx, que falava da “miséria alemã”).

Tantos anos, tantas lutas, tantas “esperanças” não correspondidas, já não deveriam ser suficientes para superarmos as ilusões e reconhecermos, na teoria e na prática, a determinação histórico-ontológica predominante no presente? Qual seja, que a obra atual da humanidade está na superação do Estado, do “dinheiro” e da “sociedade burguesa” e que, portanto, nem será no horizonte do “político”, nem da “sociedade burguesa”, nem do mercado, que encontraremos as mediações históricas que nos possibilitarão acumular forças para a revolução comunista? Não está mais do que na hora de reconhecermos o que Marx já apontava em 1843: trata-se, agora, da emancipação humana, da luta pelo comunismo?

Contra esse argumento e a favor da tese de que hoje poderíamos acumular forças “*por meio do Estado*” para a emancipação humana, menciona-se com frequência o Estado de Bem-Estar. Desde pelo menos a década de 1960, esse “exemplo histórico” vem sendo empregado para “demonstrar” a necessidade de uma estratégia para a revolução centrada na democratização da “sociedade burguesa”. Os autores são, literalmente, milhares: desde Serge Mallet e Belleville, no início da década de 1960, até a literatura mais contemporânea assumir-se, como um axioma, que o Estado de Bem-Estar seria um salto ontológico na relação entre o Estado e a “sociedade burguesa”, pelo qual – de modo diferente nos distintos autores – ele teria se convertido, de “comitê gestor dos negócios da classe dominante” em uma instituição que, de forma neutra, refletiria a “correlação de forças” da sociedade. Não raramente o argumento avança no sentido de propor que o desenvolvimento do capitalismo em uma sociedade muito mais complexa que a do século 19 teria conduzido a uma nova e mais articulada relação entre (para manter os termos marxianos de 1843) a “sociedade burguesa” e o Estado “civil”.

Não vale a pena aprofundar o argumento de que a tese da maior complexidade social é de raiz weberiana, nada tendo a ver com as categorias de Marx; todavia, certamente é necessário apontar que a complexidade maior ou menor de um complexo social não necessa-

riamente cancela, altera ou anula seu momento predominante. Que a humanidade no século 21 é mais “complexa” que a do século 19 é uma obviedade; deduzir daí, contudo, que o Estado “político” teria alterado a sua essência de tal modo a se converter em um “Estado ampliado”, isto é, um Estado representante de todas as classes sociais, é algo que é cotidianamente negado pela própria reprodução da sociedade capitalista. Hoje o Estado é – dada a enorme concentração do capital – ainda mais imediatamente a expressão das necessidades de reprodução do capital do que no passado. Essa é uma das características importantes do período histórico da crise estrutural do capital que se abriu no início dos anos de 1970. O neoliberalismo é evidência concentrada deste fato⁷³.

Todos conhecemos a extensão e a importância das políticas públicas, da implantação dos sistemas universais de saúde e educação, investimentos do Estado em moradias para a classe média e os trabalhadores etc., que marcaram o Estado de Bem-Estar. O impacto político e ideológico dessas medidas não deve e não pode ser subestimado. Todavia, na maior parte das análises, apenas esse aspecto limitado, parcial, é considerado. As análises procedem como se nada mais houvesse ocorrido por obra e graça do mesmo Estado de Bem-Estar. Esquecem-se que, nos mesmos anos de 1950 que abriram as “três décadas de ouro”, os Estados que pretensamente estavam se democratizando pela adoção das políticas, iniciavam o movimento de implantação no restante do mundo das multinacionais e das ditaduras, militares ou não, necessárias para “adequar” a periferia do sistema à nova etapa do imperialismo.

No seio das democracias europeias e estadunidense, nesses mesmos anos tivemos o renascimento da tortura em uma escala desconhecida desde o final do século 19, segundo o impressionante relato de Kate Millet (1994) e o estudo ainda mais impressionante de Rijali (2007). Com intensidade variável, em todos os países que conheceram o Estado de Bem-Estar tivemos uma direitização do espectro político (maccarthismo, gaullismo etc.). A Guerra Fria foi a política externa do Estado de Bem-Estar e levou ao bárbaro desenvolvimento do arsenal nuclear, com tudo o que ele representa de alienação. Por fim, é bom lembrar que a implantação do Estado de Bem-Estar não representou, de modo universal e necessário, a melhoria das condições de vida e trabalho dos assalariados mesmo nos países capitalistas centrais. E, ainda, a elevação nem foi universal e onde ela ocorreu, não significou uma tendência persistente de

73 Mészáros (2002), novamente, é o autor decisivo.

distribuição de renda, isto é, que tenha perdurado por mais de alguns anos. Deve-se ainda levar em conta que está para ser encontrada uma política pública do Estado de Bem-Estar que não esteja a serviço da reprodução do capital, normalmente sob a forma de ampliação da mais-valia relativa.

Há que se considerar, ademais, que os anos posteriores à Segunda Guerra Mundial não foram anos de vitórias operárias. No bloco soviético tivemos a decadência do stalinismo e a política da “convivência pacífica”, com tudo o que implicou para o posterior desaparecimento do assim chamado “bloco socialista”. Nos países nos quais a resistência ao nazismo deu origem a um exército guerrilheiro armado e nas mãos dos PCs, as armas foram entregues às suas burguesias nacionais, no contexto dos acordos de Ialta e Potsdam; na Itália, a resistência popular e operária foi rapidamente batida e, na Grécia, a invasão da Inglaterra com o beneplácito de Stalin liquidou o levante armado. Excetuando-se a vitória do Exército Vermelho de Mao Tsé-Tung, os anos do pós-guerra não conheceram nenhuma revolução que abalasse a ordem burguesa (Cuba e Argélia inclusive).

Do mesmo modo, o movimento operário europeu foi absorvido pelas estratégias reformistas dos partidos e sindicatos social-democratas e ameaçaram cada vez menos a ordem do capital. Em linhas gerais, este quadro predominou até os anos de 1970, quando o início do que depois seria o neoliberalismo introduz importantes modificações. Não, contudo, no sentido de uma retomada das lutas operárias enquanto o antagonista histórico do capital, mas com uma subsunção ainda maior à ordem burguesa.

É descabido considerar o Estado de Bem-Estar apenas pelas suas políticas públicas, sem atentar para a sua totalidade, isto é, sem inseri-lo no contexto de uma nova fase do imperialismo. O Estado de Bem-Estar não foi uma vitória dos trabalhadores. Coincide com um momento de refluxo e derrota das lutas operárias e foi algo muito mais complexo e contraditório do que o mero estender dos direitos civis aos negros estadunidenses⁷⁴ ou a universalização de algumas políticas públicas em alguns países europeus. A rigor, estes não são sequer os fatos predominantes no desenvolvimento histórico entre os anos de 1950 e 1970. Como tratamos disso mais longamente em *Capital e Estado de Bem-estar* (2013), podemos parar por aqui.

De volta ao Código de 1993

74 Sobre a luta dos negros estadunidenses, seus limites impostos pelos interesses do grande capital, imprescindível é *Political Economy of Racism*, de Leiman (1993)

Assinalamos os problemas de se considerar o Estado de Bem-Estar uma vitória dos trabalhadores para problematizar a concepção que o considera um exemplo de como seria possível avançar contra o capital “por meio do Estado (...)” (Marx, 1969:24)⁷⁵. A tese do “Estado ampliado”, sob as suas diferentes formulações e modulações, é apenas a generalização da falsa impressão gerada pelas políticas públicas do Estado de Bem-Estar que, isoladas do contexto histórico, pareciam atender antes às reivindicações dos trabalhadores que às necessidades inerentes da reprodução do capital.

As teses acerca do Estado ampliado (Poulantzas, Eurocomunismo, Carlos Nelson Coutinho etc.) não são o reflexo teórico de uma efetiva alteração na relação entre o Estado “político” e a atual “sociedade burguesa”, mas uma decorrência do *Zeitgeist* (Esping-Andersen, 1999:7-8) do pós-guerra, o *Zeitgeist* que Irwin Howe denominou a “mais traiçoeira das ilusões” (Howe, 1993: IX-X), em um texto clássico, que todos deveríamos ler: a sua introdução ao não menos clássico *The other America* de Michael Harrington (1993).

Se, todavia, o caráter do Estado durante a vigência do Estado de Bem-Estar tem sido objeto de polêmica, o mesmo não se pode dizer da avaliação do Estado dito mínimo dos anos de neoliberalismo. Todas as análises do campo marxista coincidem no fato de que ele representa os interesses gerais do capital para a ampliação da exploração do trabalho; que a ampliação da exploração dos trabalhadores tem utilizado os mecanismos democráticos consolidados no pós-guerra, como o voto universal, o Parlamento, a imprensa sem censura⁷⁶ etc. Em praticamente todos os países que conhe-

75 E, já que a proposição de que seria possível se avançar contra o capital “por meio do Estado (...)”, (Marx, 1969:24) está em direto confronto com as teses marxianas (e não apenas com as de 1843). Avança-se que o Estado hoje seria distinto do da época de Marx, já que, pela crise do capital, ter-se-ia estabelecido uma contradição antagônica entre os valores democráticos e o Estado capitalista. Allem Wood foi já uma autora muito citada neste contexto. Não nos parece que haja argumentos consistentes para sustentar esta tese, muito menos para sustentar a hipótese de que o Estado hoje não seria mais, como Marx e Engels colocam no *Manifesto Comunista*, um “comitê para administrar os negócios coletivos de toda a classe burguesa” (Marx, K., Engels, F., 1998:7; Marx, K., Engels, F. MEW , 1959:464).

76 Neste momento histórico, a autocensura do fundamental da imprensa se faz por outra mediação. O jornal (ou a mídia da qual se trata) é uma vitrine a vender mercadorias que são as notícias. Assim, “vendem-se” as mercadorias mais procuradas, aquelas capazes de acalmar os espíritos em período de crise estrutural, de servir de consolo às pobres almas penadas dos guardiões de mercadorias. Essa relação de compra e venda impede, por si só, que a imprensa exerça a função investigativa e noticiosa de há algumas poucas

ceram a experiência do Estado de Bem-Estar, em alguma medida fundamental o neoliberalismo foi imposto por governos ditos de “esquerda”, como os socialistas na França, o *Labour* na Inglaterra, os Democratas nos EUA. Nos países periféricos ao sistema do capital, o mesmo ocorreu com frequência. Tivemos os petistas no Brasil, a Frente Ampla no Uruguai, os peronistas na Argentina, a esquerda chilena, e assim por diante. Pela “astúcia” da história, os partidos que adotaram as estratégias de colaboração de classes durante os “trinta anos dourados” foram, em medida importante, os mesmos partidos que serviram ao neoliberalismo nas décadas subsequentes.

Que entre o Estado de Bem-Estar e o Estado neoliberal haja uma continuidade é algo difícil de ser negado hoje em dia. Entre eles houve uma tranquila transição, sem nenhuma quebra institucional significativa, possibilitada tanto pela domesticação do movimento operário no contexto da colaboração de classes dos anos do Estado de Bem-Estar, que incapacitou os trabalhadores para defender seus direitos quando estes foram democraticamente revogados, quanto, também, pelo fato de que em importante medida os mesmos partidos “operários” e de “esquerda” que estiveram no poder durante o pós-guerra foram aqueles que mais resolutamente levaram avante a agenda neoliberal. Por isso a passagem do Estado de Bem-Estar ao neoliberalismo pôde se realizar sem alguma ameaça mais séria de ruptura por parte dos trabalhadores; por isso, foi realizada “por meio do Estado”, tal como foi “por meio do Estado” que se estruturou o Estado de Bem-Estar.

É neste contexto que assistimos, nas últimas décadas, mas em especial nos últimos anos, em face da crescente tensão social gerada pelo binômio desenvolvimento das forças produtivas/desemprego crescente, típico do capitalismo em sua fase “destrutiva” (Mészáros), a institucionalização, em nome do combate aos inimigos da democracia, de legislações xenófobas, racistas e antidemocráticas – mesmo nos países de maior tradição democrática. Somem-se a esse quadro as intervenções militares estadunidenses, a criação de celas de tortura clandestinas, inclusive na Europa (e com o conhecimento de seus governos e legislativos), além da extrajudicialidade do campo de torturas de Guantánamo, e teremos uma noção da impossibilidade histórica que é a tentativa de *democraticamente defender os direitos democráticos*.

décadas. Não é mais necessário o censor na redação dos jornais; os profissionais da imprensa incorporaram como seus critérios as necessidades do capital. Assim, por exemplo, nem se investiga Guantánamo nem a derrubada das duas torres em Nova Iorque – as versões estatais, por mais estapafúrdias, são aceitas sem nenhum questionamento mais sério.

Não se trata, claro está, de se devemos ou não lutar contra a abolição dos direitos criados e mantidos “por meio do Estado”, já que esta é uma imposição histórica da qual os revolucionários, os “emancipadores humanos”, não têm como se furtar. A questão é outra: como devemos travar esta luta, de qual perspectiva devemos defender os direitos ameaçados dos trabalhadores para que consigamos acumular forças, tendo em vista a emancipação humana. É aqui que reside o cerne da questão. Não se trata de se devemos ou não defender os direitos ameaçados, mas de saber com que perspectiva, com que orientação estratégica, devemos fazê-lo. Ou, para colocar em termos mais apropriadamente políticos, em qual terreno nos devemos colocar para que essa luta possa acumular forças contra o Estado, contra a “sociedade burguesa” com seu pressuposto, a propriedade privada?

Nesse difícil quadro histórico, a estratégia parlamentarista e democrática das últimas décadas não teria como ter dado bons resultados. A concepção que se baseia no pressuposto de que seria possível, hoje, acumular forças ocupando posições na sociedade “*por meio do Estado*” não tem sido capaz de resistir às tendências destrutivas do capital. E, tão grave quanto, impossibilita a crítica radical, não apenas da propriedade privada, mas até mesmo do Estado e da sociedade burgueses. Tal concepção, ao longo dos anos, tem intensificado o seu equívoco politicista – considerar a política como uma esfera autônoma ante a produção e que, portanto, seria na esfera da política, e não da produção, que se daria o fundamental da transição para o comunismo – e seu “idealismo de Estado”, para permanecer com os termos marxianos de 1843. Essa concepção, em suas muitíssimas variações, não pode hoje cumprir a tarefa histórica imprescindível de fazer uma dura e radical crítica das experiências passadas e recentes (incluindo aqui o governo Lula/Dilma e o apoio do fundamental do Serviço Social a ele) para que possamos, livres de ilusões e preconceitos, nos apoderarmos da história e transformá-la radicalmente.

Trata-se, hoje, mais do que nunca, de pensarmos com amplos horizontes históricos e não nos enredarmos no labirinto do imediatamente dado. Recuperar a contraposição entre a emancipação política e a humana, tal como proposta por Marx, em 1843, significa, hoje, recuperar a perspectiva histórica do esgotamento da luta democrática e, por isso, da urgência e da necessidade históricas da luta pelo comunismo. Significa colocar em primeiro plano a questão da transição para além do capital como a *única* resposta historicamente viável para a democrática destruição dos direitos democráticos a que

estamos assistindo. Significa deixar de lutar por um salário justo em troca de uma jornada justa de trabalho, e passarmos a lutar “pelo fim do sistema de assalariamento”, como dizia Marx nas linhas finais de *Salário, preço e lucro*.

Não devemos nos iludir. Hoje, o Estado é o terreno mais apropriado para a destruição dos direitos democráticos, não o contrário. Ir para além do “contexto atual” é a única alternativa que resta aos revolucionários para resistir à crescente destrutividade do capital. É este o sentido fundamental da retomada da estratégia ofensiva socialista proposta por Mészáros: enfrentar a intensificação das alienações do capital com uma clara e definida estratégia socialista, que coloque a questão da propriedade privada no seu núcleo. Isso significa não mais privilegiar a participação e a resistência nos terrenos estatal e governista, no Parlamento e nos órgãos públicos, nas instituições da “sociedade burguesa” e de seu Estado; significa deslocar o centro de gravidade para o terreno extraparlamentar.

Como fazer isso, com que mediações táticas efetivar essa estratégia, são questões que não cabem nesta conclusão, nem poderiam ser resolvidas fora da especificidade conjuntural de cada momento. Todavia, sem essa mudança de horizonte ideológico, não faremos outra coisa senão nos perdermos nas entranhas das próprias forças alienadas que nos devoram. É este o desafio imediato posto aos “emancipadores humanos” nesta difícil quadra histórica que articula um período contrarrevolucionário à crise estrutural do capital.

É esse o desafio posto ao Serviço Social no presente: recuperar a radicalidade de sua crítica ao capital, abandonar a concepção democrático-reformista e avançar para uma perspectiva revolucionária. Como dizia Marx no início de *A Questão Judaica*: “Não se trata de investigar, apenas, quem há de emancipar e quem deve ser emancipado. A crítica tem de indagar-se, além disso, outra coisa: de que espécie de emancipação se trata; quais as condições implícitas da emancipação que se postula” (Marx, 1969:19). Trata-se, em uma palavra, da emancipação humana, da superação da propriedade privada, do Estado e da família monogâmica, da luta pelo comunismo.

É este o cerne do problema do Serviço Social atual – e é a razão fundamental da pouca efetividade da direção política que se almejava que o Código de Ética exercesse na profissão. Tal como o restante da humanidade, também o Serviço Social terá de, mais cedo ou mais tarde, optar por um dos lados da equação. Em se tratando do nosso Projeto Ético-Político: ou fazer a crítica radical deste, resgatando o seu núcleo positivo (o compromisso ideológico com os trabalhadores e a sociedade emancipada do capital) e superando suas ambiguidades;

ou alterá-lo profundamente, legitimando, também na letra do Código de Ética, o que já vem se legitimando na prática profissional cotidiana: sua crescente integração ao Estado.

O que não devemos subestimar é a peso histórico da maré conservadora no Serviço Social e das medidas ousadas que são imprescindíveis para enfrentá-la.

Bibliografia

- Amin, S. (1977) *Imperialism and unequal development*. Monthly Review Press, Nova Iorque.
- Andrade, M. A. (2014) “Trabalho e totalidade social: qual o momento predominante da reprodução social?” Anuário Lukács 2014, Instituto Lukács, Macaíó, Alagoas, Brasil.
- Bernal, J. (1954) D. *Science in History*. Cameron Associates, Nova Iorque.
- Bréhier, E. (s/d) *Historia de la filosofia*, tomo III, Ed. Sudamerica, Buenos Aires.
- Chasin, J. (1984) “Democracia política e emancipação humana”. Revista Ensaio 13, Ed. Ensaio, São Paulo.
- Chasin, J. (1989). “A sucessão na crise e a crise na esquerda”. Revista Ensaio, 17/18, Ed.
- Claudin, F. (2012) *A crise do movimento comunista*. Ed. Expressão Popular, São Paulo.
- Colletti, L. (1973) *Marxism and Hegel*. New Left Books, Londres, 1973.
- Davis, M. (2007) *Planeta Favela*. Boitempo, São Paulo.
- Debray, R. (1965) “Problems of Revolutionary Strategy in Latin America”. New Left Review, Londres.
- Emmanuel, A. (1972). *Unequal Exchange*. Monthly Review Press, Nova Iorque.
- Emmanuel, A. (1974) “Myths of Development versus myths of Underdevelopment”. New Left Review, n.85, Londres.
- Engels, F. (2010) *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*. Ed. Expressão Popular, São Paulo.

- Galbraith, J. K. (1958) *The affluent Society*. Houghton Mifflin, Boston, EUA.
- Giannotti, J. A. (1991) “Habermas: mão e contramão”, *Novos Estudos Cebrap*, 31, outubro.
- Gilson, E. (1962) *A existência na Filosofia de S. Tomás*. Livraria Duas Cidades, São Paulo.
- Gilson, E. (1972) *Le Thomisme - introduction a la philosophie de Saint Thomas D’Aquin*. Vrin, Paris.
- Gilson, E. (1984) *Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*. Vrin, Paris.
- Gilson, E. (1987). *L’Être et l’essence*. Vrin, Paris.
- Gilson, E. (1993) *The Philosophy of St. Thomas Aquinas*. Barnes and Noble, New York.
- Haidée, R. (2009) *Trabalho e assistência social: estratégias de reprodução da força de trabalho o município de Toritama/PE*. Dissertação de Mestrado, Pós-Grad. Serviço Social, UFPE.
- Harrington. M. (1993) *The other America – poverty in the United States*. Scribner Ed. Nova Iorque.
- Hartmann, N. (s/d) *A filosofia do idealismo alemão*. F. Gulbenkinan, Lisboa.
- Heck, F. M. (2013) *Degradação anunciada do trabalho formal na Sadia, em Toledo* Dissertação de Mestrado, Unesp, Presidente Prudente.
- Hegel, G.W.F. (1969) *Wissenschaft der Logik*. Teil II. Suhrkamp Verlag, Alemanha.
- Hegel, G.W.F. (1986) *Wissenschaft der Logik*. Teil I. Suhrkamp Verlag, Alemanha.
- Heller, A. (1980) *El hombre del Renacimiento*. Ed. Península, Barcelona, Espanha.
- Howe, I. (1993) “Introduction” in Harrington. M. (1993) *The other America – poverty in the United States*. Scribner Ed. Nova Iorque.
- Hyppolite, J. (1941) *Genèse et Structure de la Phénoménologie de l’esprit de Hegel*. Ed. Aubir, Paris.
- Ianni, O. (1968) *O colapso do populismo no Brasil*. Ed. Civilização Brasileira, São Paulo.
- Iasi, M. (2007). *As metamorfoses da consciência de classe*. Expressão Popular, São Paulo. Instituto Lukács, São Paulo.
- Jaeger, P. (2013) *Paidea – a formação do homem grego*. Ed. Martins Fontes, São Paulo.
- Kofler, L. (1997) *Contribución a la historia de la sociedad burguesa*. Ed. Amorrutu, Buenos Aires.
- Kolko, G. (1994) *Century of War*. The New Press, Nova Iorque.
- Koyré, A. (1979) *Do mundo fechado ao Universo Finito*. Ed. Forense-Universitária,

- São Paulo.
- Koyré, A. (1982) *Estudos de História do Pensamento Científico*. Ed. Forense-Universitária, São Paulo.
- Koyré, A. (1986) *Estudos Galileanos*. Publicações D. Quixote, Lisboa.
- Laski, H. (1953) *El liberalismo europeo*. Fundo de Cultura Economico, México.
- Leacock, E. (2018) *Mitos da dominação masculina*. Instituto Lukács, Maceió.
- Leiman, M. M. (1993) *The political economy of racism*. Pluto Press, Londres.
- Lessa, S. (1989). “Lukács, Engels e Hegel e a categoria da negação”. Ensaio, Ed. Ensaio, São Paulo.
- Lessa, S. (1994) “Reprodução e Ontologia em Lukács”, Rev. Trans/forma/ção, Unesp, nº17.
- Lessa, S. (1995) “Crítica ao Praticismo Revolucionário”. Rev. práxis nº4, Ed. Projeto, B.
- Lessa, S. (1995a) *Sociabilidade e Individuação*. Adufal, Maceió.
- Lessa, S. (1996) “Lukács: ontologia e historicidade”. Revista Transformação, v. 19, Unesp, São Paulo
- Lessa, S. (1997) “Praticismo, Alienação e Individuação”. Rev. práxis nº8, Ed. Projeto, B. Horizonte.
- Lessa, S. (1997). “O reflexo como não-ser na ontologia de Lukács: uma polêmica de décadas”. Crítica Marxista, n. 4, E. Xamã, S. Paulo.
- Lessa, S. (1998). “Lukács: um retorno à ontologia medieval?”, in Antunes, R. e Rego, W. (orgs.) Lukács: um Galileu no século XX, Boitempo, São Paulo.
- Lessa, S. (1999) “Em busca de um(a) pesquisador(a) interessado(a) : ontologia e método em Lukács”. Rev. Praia Vermelha, n. 2, Escola de Serviço Social, UFRJ.
- Lessa, S. (2000) “Lukács, el método y su fundamento ontológico”, in, Borgianni e Montañó. (orgs.) *Metodología y Servicio Social*, Cortez Editores, São Paulo.
- Lessa, S. (2005) “História e ontologia: a questão do trabalho”. Crítica Marxista, n. 20, editora Revan, R. de Janeiro.
- Lessa, S. (2005) *Para além de Marx? Crítica às teses do trabalho imaterial*. Ed. Xamã, São Paulo.
- Lessa, S. (2005b) “Comunismo, do que se trata?” in Galvão, A. et alli. (orgs.) , *Marxismo e o socialismo no século XXI*, CEMARX, XAMÃ, Campinas – São Paulo.
- Lessa, S. (2011). *Trabalho e proletariado no capitalismo contemporâneo*. 2ª edição, Ed. Cortez, São Paulo.

- Lessa, S. (2012). *Abaixo a família monogâmica!* Instituto Lukács, Maceió.
- Lessa, S. (2013) *Capital e Estado de Bem-Estar – o caráter de classe das políticas públicas*.
- Lessa, S. (2014) “Apresentação” in Lukács, G. (2014) *Notas para uma ética/ Versuche zu einer Ethik*. Instituto Lukács, Maceió.
- Lessa, S. (2014a) *O estudo e o revolucionário. Por que não estudamos?* Instituto Lukács, São Paulo.
- Lessa, S. (2015) “Alienação e estranhamento”. Posfácio in Marx, K. *Cadernos de Paris e Manuscritos Econômico-filosóficos de 1844*. Expressão Popular, São Paulo.
- Lessa, S. (2016a) *Mundo dos Homens*. Coletivo Veredas, São Paulo.
- Lessa, S. (2017) “O debate acerca da democracia” in *O que é democracia?*. Ed. Escolar, Lisboa.
- Lessa, S. (2018) “Nota da tradução” in *Aparato Crítico 2018 aos Prolegômenos e à Ontologia do Ser Social de G. Lukács*. Coletivo Veredas, Maceió.
- Lessa, S. (2019) *4 ensaios: Lukács e a Ontologia*. Coletivo Veredas, Maceió.
- Lessa, S. e Tonet, I. (2012) *Proletariado e Sujeito Revolucionário*. Instituto Lukács, São Paulo.
- Lessa, S. (2014b). *Cadê os operários?* Instituto Lukács, Maceió.
- Lessa, S. (2016) *Lukács, ética e política*. Coletivo Veredas, Maceió.
- Lipovetsky, G. (1997) *O império do efêmero – a moda e seus destinos nas sociedades modernas*. Cia das Letras São Paulo.
- Lojkine, J. (1995) *A revolução informacional*. Ed. Cortez, São Paulo.
- Lukács, G. (1978) *A falsa e a verdadeira ontologia de Hegel*. Ed. Ciências Humanas, São Paulo.
- Lukács, G. (1981a) *Marx y el problema de la decadencia ideológica*. Siglo XXI Ed., México.
- Lukács, G. (1986) *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*. Georg Lukács Werke, vols. 13 e 14, Luchterhand Verlag, Frankfurt.
- Lukács, G. (1990) *Prolegomini all’Ontologia dell’Essere Sociale*. Guerini e Associati, Nápoles.
- Lukács, G. (2008b) *Aparato Crítico aos Prolegômenos e Ontologia do Ser Social*. Obras, volume 14. Coletivo Veredas, Maceió.
- Lukács, G. (2018) *Prolegômenos e Para uma ontologia do ser social*. Obras de G. Lukács, volume 13. Ed. bilíngue, Coletivo Veredas, Maceió.
- Lukács, G. (2018a) *Para uma ontologia do ser social*. Obras de G. Lukács, volume 14. Ed. bilíngue, Coletivo Veredas, Maceió.

- Lukács, G. (2019) *A destruição da razão*. Instituto Lukács, Maceio.
- Lukács, G. (2019). *O Jovem Hegel*. Boitempo, São Paulo.
- Lukács, G. (Vol I, 1976, Vol II, 1981) *Per una Ontologia dell'Essere Sociale*. Ed. Riunuti, Roma.
- MacPherson, C. B. (1970) *La Teoria Politica del Individualismo Possesivo*. Barcelona.
- Mandrick, J. (1995) *The end of affluence*. Randon House, Nova Iorque. Marx, K. (1956). MEW-Band I, Dietzverlag, Berlim.
- Marx, K. (1959). MEW-Band IV, Dietzverlag, Berlim
- Marx, K. (1978) *Salário, preço e lucro*. Os Pensadores, Ed. Abril, São Paulo.
- Marx, K. (1983, Tomo I, 1985, Tomo II) *O Capital*. Vol. I, Ed. Abril Cultural, São Paulo.
- Marx, K. (2009) *Para a questão judaica*. Ed. Expressão Popular, São Paulo.
- Marx, K. (2010) *Glosas Críticas marginais ao artigo "O rei da Prússia e a reforma social" de um prussiano*. (Introdução de Ivo Tonet). Ed. Expressão Popular, São Paulo.
- Marx, K., Engels, F.(1998), *Manifesto do Partido Comunista*. Cortez Ed., São Paulo.
- Melo, E., Paniago, C., Andrade, M. (orgs.) (2012) *Marx, Mészáros e o Estado*. Instituto Lukács, São Paulo.
- Mészáros, I. (2002) *Para além do capital*. Boitempo, São Paulo.
- Millett, Kate. (1994) *Politics of Cruelty*. Norton, N.York.
- Moisés, J. M et al. (1985) *Contradições urbanas e movimentos sociais*. Cedec/ Paz e Terra, Rio de Janeiro.
- Moisés, J. M. (1982) *Alternativas populares à democracia: Brasil*. Vozes, São Paulo.
- Netto, J. P. (1990) *Ditadura e Serviço Social*. Ed. Cortez, São Paulo.
- Netto, J. P. (1996). "Transformações societárias e Serviço Social". Serviço Social e Sociedade, n. 50.
- Paniago, C. (2012) *Mészáros e a incontrolabilidade do capital*. Instituto Lukács, São Paulo.
- Pelikan, J. (1986) *The mystery of Continuity*. The University Press of Virginia.
- Pinheiro, D. (2008) "O consultor". Revista Piauí, n. 16, Rio de Janeiro.
- Redondi, P. (1991) *Galileu Herético*. Cia. das Letras, São Paulo.
- Rijali, D. (2007) *Torture and democracy*. Princeton University Press, New Jersey, EUA.
- Salinas, L. R. (1976). *Rousseau: da teoria à prática*. Ed. Ática, S. Paulo.
- Salvadori, M. (1979) *Karl Kautsky and the Socialist Revolution 1880-1938*. New Left Books (NLB), Londres.

- Taylor, C. (2008) *Hegel*. Cambridge University Press, Inglaterra.
- Tonet, I. (1999) *Liberdade ou democracia?*. Edufal, Maceió.
- Tonet, I. (2005) *Educação, cidadania e emancipação humana*. Ed. Unijuí, Ijuí, R. G. do Sul.
- Tonet, I. e Lessa, S. (2008) *Introdução à Filosofia de Marx*. Expressão Popular, São Paulo.
- Wood, E. (1995) *Democracy against capitalism*. Cambridge University Press, EUA.