



Renato de Miranda Marques

**Obsolescência e Prazer:  
elementos para uma teoria  
contemporânea da alienação**

**Tese de Doutorado**

**Departamento de Filosofia  
Programa de Pós-Graduação  
em Filosofia**

**Rio de Janeiro  
Agosto de 2009**

# **Livros Grátis**

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.



**Renato de Miranda Marques**

**Obsolescência e Prazer:  
elementos para uma teoria  
contemporânea da alienação**

**Tese de Doutorado**

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da PUC-Rio como requisito parcial para obtenção do título de doutor em Filosofia.

Orientador: Edgard José Jorge

Rio de Janeiro, junho de 2009



**Renato de Miranda Marques**

**Obsolescência e Prazer: elementos para uma teoria contemporânea da alienação**

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia do Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

**Prof. Edgard José Jorge**

Orientador

Departamento de Filosofia da PUC-Rio

**Prof. Edgar Lyra Netto**

Departamento de Filosofia da PUC-Rio

**Prof. Ralph Ings Bannell**

Departamento de Educação da PUC-Rio

**Prof. Ricardo José Corrêa Barbosa**

Departamento de Filosofia da UERJ

**Prof. Ricardo Luiz Coltro Antunes**

Departamento de Filosofia da UNICAMP

**Prof. Paulo Fernando Carneiro de Andrade**

Coordenador Setorial do Centro  
de Teologia e Ciências Humanas \_ PUC-Rio

Rio de Janeiro, 10 de agosto de 2009

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem a autorização da universidade, da autora e do orientador.

### **Renato de Miranda Marques**

Graduou-se em Direito na Universidade Candido Mendes e em filosofia na Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Tornou-se mestre em filosofia pela PUC-Rio em 2005.

#### Ficha Catalográfica

Marques, Renato de Miranda

Obsolescência e prazer : elementos para uma teoria contemporânea da alienação / Renato de Miranda Marques ; orientador: Edgard José Jorge. – 2009.

224 f. : il. (color.) ; 30 cm

Tese (Doutorado em Filosofia)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2009.

Inclui bibliografia

1. Filosofia – Teses. 2. Obsolescência. 3. Prazer. 4. Teoria contemporânea. 5. Alienação. I. Jorge, Edgard José. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Filosofia. III. Título.

CDD: 100

## **Agradecimentos**

À minha mulher, Margareth Fernandes Urbano de Castro, por sua leitura sempre crítica e, por este motivo, sempre amorosa, por seu apoio tão alegre quanto oportuno e por sua presença nos momentos mais difíceis deste doutorado.

Aos meus pais, Maria das Graças de Miranda Marques e José Ceciliano Costa Lima Marques, pelo cuidado sempre amoroso.

À minha irmã, Amanda de Miranda Marques, pelo olhar sempre atento e divertido e, sobretudo, pelo Tandrilax na hora certa.

Ao meu professor Ricardo Barbosa pela crítica rigorosa e precisa e, sobretudo, pelo espírito democrático.

Ao meu orientador Edgard José Jorge pela paciência e coragem de ter aceito um projeto tão pretensioso em seu objeto.

Aos amigos Osmar Castro, André Pinto e Cristina Amorim pela postura inquieta, insatisfeita, inspiradora e crítica diante dos problemas tratados neste trabalho.

À professora e amiga Irley Franco por compartilhar comigo a sua revolta e a sua vontade de ajudar sempre e à Cristina Ribas, por me mostrar os caminhos da tragédia.

Aos colegas Pedro Rocha e Yipsy Roque que estudaram comigo e que me ajudaram a tornar mais clara, para mim mesmo, a minha posição teórica.

Ao CNPq e à PUC-Rio, pelos auxílios concedidos, sem os quais este trabalho não poderia ser feito.

## Resumo

Marques, Renato de Miranda; Jorge, Edgard José. **Obsolescência e Prazer: elementos para uma teoria contemporânea da alienação.** Rio de Janeiro, 2009. 225p. Tese de Doutorado – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Este trabalho tem como objetivo estudar a alienação contemporânea a partir de dois de seus elementos: a obsolescência e o prazer. O primeiro, a obsolescência, decorre da condição a que foram submetidas não só as mercadorias produzidas, mas também o próprio trabalhador, a partir da desregulamentação dos direitos trabalhistas operada pela acumulação flexível. Deste modo, é possível pensar que o advento desta nova forma de gestão de força de trabalho intensificou o mal-estar e as condições alienantes experimentadas pelo trabalhador hoje pois, gradativamente, está deixando de ser mercadoria durável, dono de direitos e garantias, para se tornar uma mercadoria consumível, facilmente substituída, posto que cada vez mais desprovida dos referidos direitos e garantias. Contudo, esta intensificação do mal-estar e da alienação não resultam imediatamente numa igual intensificação do seu desprazer, tendo em vista que o que se assiste hoje é também um crescente desenvolvimento do consumo, possível, entre outras razões, graças à estética da mercadoria (sua embalagem e técnicas de propaganda), cujo único objetivo é a produção incessante de desejos consumistas para uma reprodução cada vez mais rápida do circuito da mercadoria. Portanto, é possível pensar numa alienação que nasce da acumulação flexível, a alienação flexível, efeito, por sua vez, não apenas da falta de estabilidade nas condições de trabalho e da falta de durabilidade das mercadorias, mas também por articular, com incrível flexibilidade, o seu mal-estar com o que aparentemente o contradiz, o prazer, invólucro que oculta e entorpece este mal-estar, marca da alienação contemporânea.

## Palavras-Chaves

Obsolescência; prazer; teoria contemporânea; alienação.

## **Abstract**

Marques, Renato de Miranda; Jorge, Edgard José. **Obsolescence and Pleasure: elements for a contemporary theory of alienation.** Rio de Janeiro, 2009. 225p. Doctoral Thesis –Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

This work aims to study contemporary alienation on the basis of two of its elements: obsolescence and pleasure. The first originates from the conditions to which are submitted not only the produced commodities, but also the worker, in face of the abolishment of worker's rights legislation operated by flexible accumulation. It is possible to suggest that the advent of this new way of managing labour power intensified both discontent and the alienating conditions experimented by workers who are gradually being transformed from durable commodities, possessing rights and securities, into consumable, easily replaceable commodities, increasingly bereft of the afore-mentioned rights and securities. However, this intensification of discontent and alienation does not result immediately in an intensification of displeasure, given that consumption can be seen to be on the rise nowadays. This is made possible, in part, by the aesthetics of the commodity (packaging and marketing devices), whose only aim is the incessant production of consumerist desires for an increasingly faster reproduction of the commodity circle. Therefore, it is possible to think of alienation as being a consequence of flexible accumulation. The flexible alienation that thus arises is, on its turn, an effect not only of the lack of stability as concerns the conditions of work and the lack of durability of commodities, but also of the incredibly flexible articulation between its own discontent and what apparently contradicts it: pleasure, the packaging that obscures and dulls the specific discontent that characterises contemporary alienation.

## **Keywords**

Obsolescence; pleasure; contemporary theory; alienation.



## Sumário

1.Introdução: uma tragédia dessublimada	11
2. Sobre o materialismo histórico	31
2.1. O ser humano, a desfetichização e a revolução segundo o materialismo histórico	31
2.2. O conceito de história, dialética e totalidade segundo o materialismo histórico	42
2.3. Os três principais elementos da vida social, o conceito de ideologia e a perspectiva do proletariado segundo o materialismo histórico	53
2.4. O conceito de alienação segundo o materialismo histórico	73
3. Sobre o elemento obsolescência da alienação flexível: as transformações no proletariado	93
3.1. O compromisso fordista	93
3.2. A gestão fordista da produção	97
3.3. As transformações do proletariado no fordismo	103
3.4. O advento do operário-massa: dialética da massificação e a revolta do proletariado	106
3.5.Da ruptura do compromisso fordista à desarticulação do movimento operário	112
3.6. A flexibilização da rigidez fordista: o advento da acumulação flexível	119
3.7. A nova norma de consumo	130
3.8. O toyotismo	134
3.9. A noção ampliada de proletariado e de burguesia	138

4. Sobre o elemento prazer da alienação flexível: a vida psíquica da alienação contemporânea	153
4.1. A psiquê humana, o seu mal-estar e seus sonhos noturnos segundo Sigmund Freud	153
4.2. A superação da psicanálise freudiana pelo materialismo histórico	175
4.3. Conclusão: o admirável mundo novo da alienação flexível	195
Referências Bibliográficas	217

## Lista de Figuras

Figura 1 – Esquema geométrico do tempo histórico

181

*...a calamidade não se deixa guardar em porão algum. Junto com a água do esgoto, entra na canalização, comunica-se com as tubulações de gás, penetra em todos os interiores, e ninguém que põe sua sopa a aquecer sobre as azuladas chamas suspeita que é a desgraça que está preparando sua refeição.*

Günter Grass, *O Tambor*

*Uma nova mentira nos é vendida como história. A mentira da derrota da esperança, a mentira da derrota da dignidade, a mentira da derrota da humanidade. O espelho do poder nos oferece um equilíbrio para a balança: a mentira da vitória do cinismo, a mentira da vitória do servilismo, a mentira da vitória do neoliberalismo. (...) Em vez de humanidade nos oferecem índices das bolsas de valores, em vez de dignidade nos oferecem globalização da miséria, em vez de esperança nos oferecem vácuo (...) Irmãos: a humanidade vive no peito de todos nós e, como o coração, prefere o lado esquerdo. Devemos encontrá-la, temos de nos encontrar. Não é preciso conquistar o mundo. Basta fazê-lo de novo. Nós. Hoje. Democracia! Liberdade! Justiça! Das montanhas do sudeste Mexicano (...) Pelo Comitê Clandestino Revolucionário Indígena(...) Comando Geral do Exército Zapatista de Libertação Nacional.*

Subcomandante Insurgente Marcos

## 1.

### Introdução: uma tragédia dessublimada

Schiller, em seus estudos sobre estética, afirma que sublime é o objeto que dá a conhecer os limites da natureza sensível do ser humano, mas que, ao mesmo tempo, faz com que se conheça também a sua superioridade racional em relação a esta mesma natureza. Com o sublime, então, o ser humano perde fisicamente, mas se eleva moralmente através das idéias, uma vez que é dependente enquanto ente sensível e livre enquanto ente racional. Esta dependência sensível decorre basicamente de dois impulsos: o de representação e o de autoconservação. O primeiro diz respeito à capacidade humana de representar e, por isso, tende para o conhecimento; o segundo impulso, o de autoconservação, busca conservar a existência e, por este motivo, tende para os sentimentos. Assim, o ser humano, segundo o Idealismo Transcendental de Schiller, está sob uma dupla dependência no que se refere à natureza, pois esta pode escassear tanto as condições para o conhecimento como as condições à manutenção de sua existência. Deixando de lado a dependência do conhecimento em relação à natureza e se atendo à dependência da nossa existência às condições naturais, ou seja, se atendo apenas àquela sublimidade que Schiller chamou de prática e de patética, é possível citar o seguinte exemplo:

Penso, por exemplo, no sacrifício de Leônidas nas Termópilas. Avaliada moralmente, tal ato é para mim uma manifestação da lei ética, cumprida em plena contradição com o instinto; avaliada esteticamente, ela é para mim uma manifestação da capacidade ética, independente de toda coação dos instintos. O meu sentido moral (a razão) vê-se *satisfeito* por esse ato; o meu sentido estético (a faculdade de imaginação) vê-se *encantado*<sup>1</sup>.

O que acontece com Leônidas? Enquanto ente sensível, corpóreo, ele perde fisicamente, visto que as forças persas são muito superiores as suas; mas enquanto ente racional ele supera o seu sofrimento sensível, na medida em que sucumbe justamente para salvar Esparta, ou seja, sucumbe em nome de sua obrigação moral enquanto rei espartano. Schiller, portanto, pode extrair desta concepção de ser

---

<sup>1</sup> SCHILLER, F., *Textos sobre o Belo, o Sublime e o Trágico*. p. 178.

humano e de sublimidade as duas leis da arte trágica, sendo a primeira lei a apresentação da natureza sofredora ou do sofrimento da dimensão sensível do ser humano e a segunda, a apresentação da superação (elevação) moral ou racional deste sofrimento. Em suma, quando Schiller pensa a tragédia, ele pensa simultaneamente a sublimidade. A tragédia se encontra, então, dentro do âmbito da sublimidade, ou ainda, a tragédia está sob as duas leis da sublimidade. Tal concepção estética da tragédia não poderia ter outro contexto histórico senão o de um período revolucionário, tendo em vista que Schiller foi contemporâneo da Revolução Norte-Americana e da Revolução Francesa, sendo, inclusive, honrado com o título de cidadão francês, em virtude do seu apoio à revolução. Em outras palavras, só num contexto histórico marcado por revoluções é que se poderia pensar até mesmo a tragédia como estando no âmbito da superação, ainda que apenas racional, do sofrimento sensível, o que caracteriza a sua sublimidade, base para se extrair as suas referidas leis. É importante notar que o termo sublime vem do latim *sublimare* que quer dizer elevação ou superação.

Contudo, esse período revolucionário não parece ser exatamente um quadro análogo à contemporaneidade, sobretudo porque os movimentos contestatórios, ou mesmo revolucionários, se tornaram excepcionais e não tão influentes como a Revolução Francesa, ainda que não tenham deixado de existir. Mas este fato ainda está muito longe de ser uma resposta minimamente satisfatória para a compreensão do atual quadro histórico da sociedade hodierna. Entretanto, como chegar a tal quadro? Este quadro se configura como uma tragédia? Se for este o caso, é esta tragédia sublime? Por onde começar? O presente trabalho adotou a perspectiva do materialismo histórico e, com ele, a do proletariado para compreender a sociedade atual, porque é através dela, infelizmente, que ainda se torna possível compreender a nossa realidade social, pois a estrutura fundamental desta sociedade continua a ser a divisão entre os donos dos meios de produção, os capitalistas, e aqueles que, por não serem donos dos meios de produção, são obrigados a vender a sua força de trabalho, o proletariado. Além disso, esta estrutura é a determinante principal da organização política, econômica e cultural da sociedade contemporânea. É claro que o presente trabalho tentou atualizar o materialismo histórico com a sua produção mais recente e

também trazendo outras posições teóricas no auxílio à compreensão do atual quadro social. No entanto, mesmo quando outras posições teóricas foram utilizadas, esta utilização só foi possível em virtude do método dialético do materialismo histórico, método este que consiste, no que se refere à leitura teórica, na negação do conteúdo ideológico e falseador destas teorias, na afirmação e absorção do conteúdo de verdade das mesmas e na superação (*Aufhebung*) tanto das limitações da teoria marxista quanto das demais teorias numa nova teoria. É preciso ressaltar que se procurou aplicar o mesmo método sobre a própria teoria marxista ou materialista histórica, uma vez que esta não é impermeável às limitações ideológicas falseadoras, aliás a história tem sido uma prova constante desta afirmação. Em suma, esta tese tentou acompanhar a dinâmica das forças que constituem as mudanças históricas, tendo em vista que o seu objeto é tentar compreender os elementos fundantes do mundo do trabalho contemporâneo, sobretudo no que tange à atual alienação do trabalhador.

Com o intuito de deixar clara, então, a posição teórica assumida, a primeira parte desta tese desenvolverá, ainda que brevemente, o conceito de materialismo histórico, compreendendo-o, sobretudo, como uma crítica desfeticizadora, ou seja, como uma crítica cuja tarefa consiste em desvelar o conjunto das relações sociais que determinam o ser humano em sua vida produtiva, seja esta produção espiritual, seja ela material. Mas, este é apenas o momento teórico do materialismo histórico, pois tal crítica tem como pretensão a transformação do mundo. Portanto, é preciso abordar todos os conceitos correlatos à pretensão teórica desfeticizadora e à pretensão prática revolucionária do marxismo, ou seja, é preciso abordar igualmente os conceitos de sociedade, história, totalidade, dialética, proletariado, perspectiva do proletariado e alienação tal como foram compreendidos não só por Marx e Engels, mas também por alguns dos principais autores da tradição marxista.

Esclarecidas e definidas as bases do materialismo histórico e o seu conceito de alienação, esta tese procurará lançar luz sobre as atuais condições do trabalhador, o que significa dizer que se deterá, primeiramente, na conceituação do modo de extração de trabalho que caracterizou o fordismo, também conhecido como acumulação rígida. Dito de outra maneira, o que se pretende com a segunda parte deste trabalho é a utilização e realização do método e dos conceitos do materialismo

histórico, esclarecidos na primeira parte desta tese, para se compreender a alienação contemporânea. Logo, será tratada a questão da implementação do Estado de bem-estar social como solução para a crise de superprodução de 1929 e, por via de consequência, a criação de uma relativa estabilidade nas relações de trabalho, possível, por sua vez, graças ao estabelecimento tanto de direitos trabalhistas quanto de ganhos salariais. Tal fato foi designado por Alain Bihr, no seu *Da Grande Noite à Alternativa*, de o compromisso fordista, tendo em vista que boa parte do proletariado abriu mão de suas pretensões revolucionárias em troca de um conjunto de direitos trabalhistas e de ganhos salariais. Assim, torna-se necessário tratar o quanto estas conquistas resultaram no desenvolvimento da chamada sociedade de consumo, uma vez que a saída para se solucionar a crise de super produção e de se evitar a revolução foi a criação de um correlato super consumo, possível, por sua vez, graças às garantias proporcionadas pelo Estado de bem-estar social.

Neste momento do trabalho, procurar-se-á entender algumas das razões históricas que levaram a passagem do fordismo para o toyotismo, ou ainda, a passagem da acumulação rígida para a acumulação flexível, assim como o impacto destas transformações no mundo trabalho e, conseqüentemente, na alienação do trabalhador. A principal transformação, para esta tese, foi o início da desregulamentação dos direitos trabalhistas, o que, entre tantas conseqüências, a instabilidade e a insegurança parecem ser as suas principais características. Deste modo, torna-se possível caracterizar o primeiro aspecto da alienação contemporânea, ou seja, o primeiro elemento do estado atual da alienação: a obsolescência. Logo, o resultado da desregulamentação dos direitos trabalhistas foi a transformação da já alienante condição do trabalhador de mercadoria durável, dona de direitos que garantiam (e ainda garantem) uma relativa estabilidade no mundo do trabalho, em mercadoria consumível, uma vez que é cada vez maior a precarização, ou seja, é crescente o número de trabalhadores que não são protegidos pelos direitos trabalhistas ou apenas encontram uma proteção parcial destes mesmos direitos, podendo, por conseguinte, ser facilmente substituídos ou demitidos com um custo mínimo para os seus empregadores, os capitalistas. Portanto, uma das características da nossa realidade social, tanto no que diz respeito à produção quanto no que se refere às



demais dimensões sociais, não é apenas o decréscimo da durabilidade do valor de uso das mercadorias produzidas, mas também o decréscimo da durabilidade-estabilidade do valor de uso da mercadoria trabalhador, isto é, a perda de durabilidade e estabilidade das relações no interior do mundo do trabalho. A obsolescência torna-se, então, a marca tanto das mercadorias produzidas quanto do proletariado, isto é, daqueles que, por não possuírem os meios de produção, precisam vender a sua força de trabalho.

Ainda na segunda parte desta tese, o tema da perspectiva do proletariado será retomado, só que a partir da base empírica descrita anteriormente, ou seja, o objetivo é mostrar que, apesar de todas as transformações na forma de extração e gestão da força de trabalho, estas transformações não resultaram na superação da cisão originária da realidade capitalista: a separação e a oposição entre proletariado e capital (a luta de classes). A perspectiva do proletariado, enquanto um horizonte possível de visibilidade da sociedade, ainda detém objetivamente o seu privilégio epistemológico em relação à perspectiva capitalista quando o que se pretende conhecer é a realidade social, visto que não só a cisão originária entre capital e proletariado persiste, mas também por ter o capital o interesse de preservar uma realidade social que torna possível a sua existência, ou seja, a existência dos privilégios produzidos e usufruídos pelo capitalista. Mas, nesta parte da tese, a questão da possibilidade da perspectiva do proletariado será retomada, possibilidade esta fundada no fato de que o ser humano ainda continua dependendo da venda de sua força de trabalho para sobreviver. Uma vez estabelecida a perspectiva do proletariado tanto no que diz respeito à sua base conceitual quanto no que se refere à sua base empírica, ainda será abordada a questão de o proletariado continuar a ser a classe que possui o interesse pelo conhecimento objetivo da realidade capitalista, sendo este conhecimento objetivo uma necessidade se esta classe quiser efetivamente superar a dicotomia explorado/explorador (capital/proletariado). Mas por que a perspectiva do proletariado possui um privilégio epistemológico em relação à perspectiva capitalista e, conseqüentemente, possui um interesse pelo conhecimento objetivo da sociedade apenas se assumir a dimensão revolucionária de sua perspectiva?

A razão deste privilégio epistemológico da perspectiva do proletariado está no fato de que o capital tem o interesse na realidade social que produz os seus privilégios decorrentes, por sua vez, de sua dominação. O resultado epistemológico deste interesse capitalista é, em primeiro lugar, a necessidade de ocultação ideológica dos aspectos negativos de sua realidade histórica e, em segundo lugar, a naturalização e, com isso, a ontologização e eternização de sua historicidade, ou seja, o capital deixa, assim, de ser histórico para se tornar uma espécie de divindade imortal terrena. Deste modo, a perspectiva capitalista perde a dimensão dinâmica da histórica que torna possível a sua superação. Inversamente, a perspectiva do proletariado tem o interesse de compreender a história em sua real dinâmica, isto é, a história é dialeticamente compreendida precisamente porque o proletariado tem a necessidade de conhecer tanto os aspectos negativos quanto os aspectos positivos da história, sendo, inclusive a principal vítima da negatividade da dominação capitalista. Mais especificamente, o proletariado tem a necessidade de compreender a própria historicidade do capital e, por via de consequência, de sua tarefa histórica, a saber: a de ser a classe revolucionária, aquela cujo destino histórico é a superação do capital e a sua autossuperação enquanto proletariado, ou seja, enquanto classe que depende da venda de sua força de trabalho para o capitalista. Mas, a perspectiva do proletariado em sua dimensão revolucionária não é automaticamente ou mecanicamente assumidas por seus membros, uma vez que ela se constitui tão somente como uma possibilidade objetiva, isto é, como uma possibilidade tornada possível pela dinâmica da realidade histórica. Portanto, as transformações no interior do mundo do trabalho só tornaram mais urgente a compreensão e a atualização dos conceitos do materialismo histórico a partir da perspectiva do proletariado e da subsunção, a partir desta perspectiva, das demais perspectivas teóricas, pois a cisão e a oposição originária entre capital e proletariado que caracterizam a realidade social não deixaram de existir, apesar de todas as transformações que sofreram tanto o mundo do trabalho quanto o próprio capital.

Contudo, mesmo que a cisão proletariado/capital ainda seja a origem da realidade social capitalista e que a perspectiva do proletariado ainda possua o seu privilégio epistemológico em relação à perspectiva capitalista, ainda assim, quando se

define o proletariado como classe que precisa vender a sua força de trabalho, demasiadas realidades sociais são postas sob um mesmo conceito. Torna-se necessário, então, um critério para diferenciar as diferentes realidades no interior do proletariado. Pensar tal critério constitui o último momento desta parte do trabalho e este é extraído da lei inversa do potencial transformador do proletariado, termo extraído da análise de Ricardo Antunes, em *Os Sentidos do Trabalho*, das transformações no mundo do trabalho e de sua leitura do inacabado capítulo VI de O Capital de Karl Marx.

A lei inversa do potencial transformador do proletariado consiste na constatação de que com o advento do toyotismo ou o da acumulação flexível, o que se assiste hoje (e no fordismo também) é a cooptação através de ganhos salariais daquela parte do proletariado responsável diretamente pela produção de mercadorias, o operariado fabril, sendo esta a razão pela qual esta parcela do proletariado possui subjetivamente um menor potencial transformador. Por isso, subjetivamente o operariado está menos aberto às ideologias transformadoras, ainda que objetivamente este mesmo operariado tenha um maior potencial transformador, visto que lhe é possível parar mais rapidamente a produção. No entanto, o mesmo não acontece com as categorias do proletariado ligadas indiretamente à produção (os terceirizados, cooperativados etc.), pois é no interior destas categorias onde é maior a precarização, ou seja, a perda salarial e a quase ausência de estabilidade e garantias trabalhistas. É por isso que o potencial transformador torna-se maior nesta categoria do proletariado quando se considera a sua dimensão subjetiva, uma vez que a cooptação muitas vezes é muito mais ideológica do que econômica, o que faz crescer a insatisfação e o mal-estar. Porém, o mesmo não acontece em termos objetivos, pois é muito menor o seu poder de parar a produção e, com isso, causar danos ao capital. Deste modo, a lei inversa do potencial transformador do proletariado não é apenas um critério ou método para localizar o potencial transformador de cada categoria que constitui o proletariado, mas também um critério ou método de diferenciação das diversas categorias que constituem a classe proletária. Portanto, o último momento desta parte é pensar a lei inversa do potencial transformador nesta dupla dimensão metodológica.

Contudo, se o materialismo histórico e a perspectiva do proletariado possuem objetivamente a possibilidade do privilégio epistemológico para o conhecimento objetivo da sociedade capitalista, esta mesma perspectiva, quando se quer obter o conhecimento da vida mental no interior de uma realidade social capitalista, tem de se articular dialeticamente com a psicanálise. Tal fato se dá, sobretudo, porque, depois de Sigmund Freud, o ser humano não pode ser compreendido apenas enquanto um ser socialmente produtivo e dotado de necessidades, pois o referido autor mostrou que estas necessidades que constituem a subjetividade humana, ou a psique humana, são muito mais complexas do que Marx e Engels supunham. Logo, a leitura de Freud se faz necessária, posto que a questão deixa de ser apenas a produção de mercadorias e passa a ser igualmente a produção de uma subjetividade alienada e do mal-estar que resulta desta alienação. Então, tornou-se necessária a abordagem dos principais conceitos de Freud: id, ego, superego, sonho noturno, interpretação dos sonhos, catexias, complexo de Édipo. Mas o conceito de Freud mais importante para esta tese talvez seja o de mal-estar. Segundo o autor de *O Mal-Estar na Civilização*, a civilização é construída sobre uma renúncia ao instinto, sobretudo no que se refere à sexualidade e à agressividade. A civilização, enquanto ordenação de uma humanidade que é naturalmente desordenada, coloca o princípio de prazer sob a medida do princípio de realidade, isto é, adequando aquilo que impulsiona o indivíduo à felicidade às restrições da realidade. Há na vida mental, ou na psique humana, uma luta entre a necessidade de viver em sociedade e a necessidade de ser feliz. O mal-estar da civilização, então, nasce da redução da felicidade individual àquilo que a ordem da realidade social, ou civilização, permitem. O mal-estar que caracteriza a civilização, por conseguinte, resulta de um “excesso de ordem” e de uma falta de liberdade individual e, por este motivo, de uma felicidade que se tornou demasiado restrita. É por este motivo que Freud afirma que ao limitar a liberdade em nome da segurança, quando se estabelece uma ordem que restringe a nossa sexualidade e agressividade, a civilização condena os seus indivíduos a viverem, na melhor das hipóteses, no interior de um mal-estar seguro e ordenado.

Uma vez abordados os conceitos definidores da vida mental do ser humano de Sigmund Freud, será desenvolvida a absorção e crítica dos referidos conceitos feita

pelo materialismo histórico, mais precisamente por Ernst Bloch e por Herbert Marcuse. Ernst Bloch funda sua crítica à concepção da psique humana de Freud ao defender que a autopreservação é mais fundamental do que a sexualidade e a agressividade, tal como propugnado por Freud. Ademais, esta autopreservação faz com que haja no ser humano que não consegue satisfazer este instinto e, por este motivo, sentindo todos males da fome, uma forte disposição revolucionária, uma vez que para satisfazer esta disposição o ser humano precisa transformar a realidade. Todavia, esta disposição não torna o faminto necessariamente um revolucionário e isto porque é preciso que ela seja instruída para que ela se manifeste numa postura efetivamente transformadora, ou seja, é preciso que ela seja consciente de si e dos motivos pelos quais a sociedade produz a fome. Quando a autopreservação se torna instruída, deixa de ser mero esforço para manutenção da sobrevivência para se tornar autoexpansão. E é da necessidade de esta autoexpansão dar forma a um mundo melhor que Bloch extrai o conceito de esperança, ou *docta spes*, a esperança compreendida no interior da dialética do materialismo histórico e igualmente compreendida como atividade e não como passividade. Da autoexpansão Bloch ainda extrai o conceito de sonho diurno, ou seja, aqueles sonhos que sonhamos quando estamos despertos, sonhos cujos conteúdos se definem como uma negação ao ruim existente e como uma afirmação do melhor em suspenso.

Já a crítica de Herbert Marcuse aos conceitos de Freud surge quando ele realiza a sua ontogênese do indivíduo reprimido em *Eros e Civilização - Uma Interpretação Filosófica do Pensamento de Freud*, ao observar que os conceitos de Freud possuem um caráter não-histórico, uma vez que o mal-estar sempre estará presente em qualquer forma de sociedade, tendo em vista que toda sociedade necessita de ordem e toda ordem, mesmo a mais justa, depende de repressão. Por conseguinte, uma das tarefas de Marcuse, no referido livro, é justamente “historicizar” os conceitos freudianos para entender a repressão no interior de uma sociedade capitalista. Segundo Marcuse, esta sociedade se caracteriza não apenas pela necessidade de repressão e de ordem para existir, mas, sobretudo, pela necessidade de uma ordem injusta e que produza através de uma repressão igualmente injusta uma subjetividade adequada e dócil à dominação ou ao controle heterônomo capitalista. É

por este motivo que o autor desenvolverá dois conceitos: o de mais-repressão e o de princípio de desempenho. O primeiro se define pelas restrições ao princípio de prazer necessárias à dominação social, enquanto que o segundo consiste no princípio de realidade específico que determina a estratificação social a partir dos desempenhos econômicos concorrentes dos indivíduos. Em suma, nesta parte do trabalho procurar-se-á entender o mal-estar específico no interior de uma realidade social repressora, a civilização, compreendida aqui em seu momento histórico capitalista.

Entretanto, já foi visto que a sociedade capitalista sofreu mudanças profundas ao longo do século XX, entre elas a passagem do fordismo para o toyotismo ou a passagem de uma acumulação rígida para uma acumulação flexível assim como o desenvolvimento de uma sociedade de consumo como solução à crise de superprodução de 1929. Nesta parte da tese, então, buscar-se-á entender o impacto destas transformações na produção de subjetividade numa realidade social capitalista determinada pela lógica da acumulação flexível e pela necessidade sempre crescente de consumo de mercadorias. Uma das principais mudanças, conforme já foi mencionado nesta introdução, foi a perda de durabilidade e qualidade do valor de uso das mercadorias, tornando a qualidade total tão somente o invólucro de uma mercadoria destinada a uma cada vez mais rápida obsolescência para uma reprodução igualmente mais rápida do circuito da mercadoria - a sua produção, venda e compra. István Mészáros, no seu *Para Além do Capital*, designou este fenômeno como taxa de utilização decrescente do valor de uso das mercadorias. Mas, esta taxa atinge não apenas a mercadoria produzida, mas também a mercadoria trabalhador, tendo em vista que uma das características da acumulação flexível é a paulatina desregulamentação de toda e qualquer estabilidade no interior do mundo do trabalho para uma redução dos custos trabalhistas. Mas, Wolfgang Fritz Haug, no seu livro *Crítica da Estética da Mercadoria*, observa que a perda da durabilidade da mercadoria e, por via de conseqüência, a perda de sua qualidade, vem acompanhada pelo desenvolvimento da sua estética, ou seja, enquanto a mercadoria propriamente dita sofre uma perda de durabilidade e qualidade, a sua embalagem, propaganda e as demais técnicas de venda vêm se desenvolvendo exponencialmente. O principal objetivo do desenvolvimento estético da mercadoria é a produção de desejos no

consumidor pela promessa de prazer que, em sua quase totalidade, fazem os consumidores desconsiderarem completamente a real necessidade, utilidade, durabilidade e qualidade da mercadoria desejada. Um dos efeitos desta incessante produção de desejos realizada pela estética da mercadoria, segundo Zigmunt Bauman em *O Mal-Estar da Pós-Modernidade*, é uma alteração do mal-estar no interior de uma sociedade de consumo, uma vez que nela é o princípio de realidade que agora deve se adequar ao princípio de prazer, ou ainda, é a “felicidade” individual que reduz à sua medida a realidade do mundo externo como um todo. Logo, o mal-estar se tornou mais dialético, uma vez que não deixou de produzir a mais-repressão e de transformar o princípio de realidade em princípio de desempenho como também pretende realizar o controle do próprio princípio de prazer, tão necessário à produção incessante de desejos realizada pela estética da mercadoria, o que, entre tantas conseqüências, a desestabilização da psique humana é a mais evidente.

Em suma, diferentemente da modernidade, ou da civilização (segundo Freud), ou ainda, de uma realidade social marcada pela acumulação rígida do modo de produção fordista, a pós-modernidade (segundo Bauman) ou a realidade social determinada pela acumulação flexível (conforme David Harvey em a *Condição Pós-Moderna*) se caracteriza pelo mal-estar resultante da liquidez das ordens e da incerteza, da mudança constante dos padrões de comportamento e de consumo, mudança esta que tem impacto direto sobre a identidade dos indivíduos. Num mundo onde os bens duráveis foram substituídos por produtos projetados para a obsolescência tão logo sejam consumidos, as identidades precisam ser adotadas e descartadas o mais rapidamente possível, o que faz com que o mal-estar nasça não mais da regulamentação excessiva da ordem real, mas sim da desregulamentação produzida, por sua vez, pela produção incessante de desejos necessária à renovação e reprodução constante do circuito da mercadoria (sua produção, compra e venda).

O primeiro resultado destas transformações, por conseguinte, não é apenas a passagem de um modo de extração fordista de produção para um modo toyotista, ou seja, não é apenas uma transformação no controle heterônomo da produção de mercadorias, mas também uma transformação e desenvolvimento do controle heterônomo do consumo de mercadorias, controle este que começou no fordismo,

mas que ganha uma nova dimensão com o avanço tecnológico e com a própria transformação da mercadoria. Em outras palavras, o capital se caracteriza, então, por ser ao mesmo tempo um controle heterônomo da produção e do consumo de mercadorias. Esta transformação destinou à obsolescência a mercadoria produzida, a mercadoria trabalhador assim como a subjetividade dos consumidores. Desta maneira, a obsolescência se torna um dos principais elementos tanto das relações do mundo do trabalho e da própria mercadoria quanto da psique do trabalhador tornado consumidor depois de 1929.

Mas, o mal-estar resultante da obsolescência do mundo e do ser humano, ao contrário do que podia se esperar, não se traduziu numa explosão de movimentos revolucionários, havendo, inversamente, uma acomodação do proletariado no interior da realidade capitalista, ainda que movimentos sociais anti-capitalistas continuem existindo (o MST e o EZLN são alguns exemplos). Tal fato só é possível, em grande medida, porque esta obsolescência vem acompanhada pelo prazer prometido pelo consumo, mais especificamente, pela estética da mercadoria. Portanto, o mal-estar que caracteriza a acumulação flexível, ou a pós-modernidade, advém não apenas de uma realidade injusta fruto de um controle (dominação) determinado pela mais-repressão e pelo princípio de desempenho, mas também de um controle (dominação) que se dá sobre o princípio de prazer graças à promessa de sempre mais prazer que a estética da mercadoria realiza. Com isso, outra questão deste trabalho surge, a da possibilidade de se pensar os conceitos de mais-prazer e de princípio de desempenho flexível. Assim, tanto o princípio de realidade numa sociedade capitalista é determinado pela mais-repressão e pelo princípio de desempenho, conforme Marcuse observou, quanto o próprio princípio de prazer é determinado pela produção de desejos da estética da mercadoria, ou seja, pelo mais-prazer, aquele sobreprazer ou prazer excedente que é responsável pela produção de desejos consumistas. Em suma, a repressão hodierna se tornou dupla ao abarcar, ao mesmo tempo, o princípio de realidade e o princípio de prazer, o que significa dizer que o princípio de prazer é controlado não pela lógica da gratificação, tal como queria Marcuse, mas pela lógica da estética da mercadoria. No que se refere ao princípio de realidade próprio da acumulação flexível, é preciso dizer que ele é determinado pelo princípio de



desempenho flexível. Diversamente ao princípio de desempenho pensado por Marcuse, o princípio de desempenho flexível nasce da realidade social da acumulação flexível, uma vez que nela o proletariado, ou o trabalhador, não tem mais a sua atividade marcada pela especialidade e fragmentação, próprias da acumulação rígida fordista, mas sim pela polivalência presente tanto na produção direta de mercadorias quanto nas atividades que participam indiretamente da produção. Portanto, o prazer, junto com a obsolescência se constituem como dois dos elementos da alienação contemporânea.

A tese principal deste trabalho consiste, então, na possibilidade de se pensar o conceito de alienação flexível, flexibilidade esta que adviria não apenas da obsolescência oriunda da crescente abolição da estabilidade no mundo do trabalho, da durabilidade das mercadorias e da identidade da subjetividade do trabalhador, mas também por articular com incrível flexibilidade o mal-estar que resulta da obsolescência pós-moderna, ou da acumulação flexível, com o prazer apropriado pela lógica do consumo, o mais-prazer. Assim, a terrível novidade da alienação flexível não reside apenas na transformação da força de trabalho em mercadoria consumível, mas na articulação desestabilizadora que esta transformação realiza com o prazer prometido pelo consumo, o *mais-prazer*. A acumulação flexível produziu uma alienação cuja flexibilidade se funda tanto na falta de estabilidade nas condições de trabalho, na falta de solidez da subjetividade e na falta de durabilidade das mercadorias, quanto no prazer ou mais-prazer engendrado pela produção de desejos consumistas.

Deste modo, o prazer, ou o mais-prazer, é o invólucro do mal-estar que resulta da obsolescência da alienação flexível, sendo justamente a espessura ou densidade deste invólucro a questão proposta na conclusão deste trabalho. Conforme já foi mencionado nesta introdução, a lei inversa do potencial transformador não serve apenas de princípio ou critério para localizar as potencialidades, tanto objetivas quanto subjetivas, transformadoras das diferentes categorias do proletariado, mas também para distingui-las uma das outras a partir do referido potencial. No entanto, a conclusão pretende colocar como questão a possibilidade de se pensar a lei inversa do potencial transformador como critério para se diferenciar a espessura do invólucro do

mal-estar da alienação flexível, isto é, o mais-prazer. Neste sentido, a lei inversa do potencial transformador, analogamente ao que ocorre nos outros usos desta lei, também pode servir como uma espécie de lente para se avaliar a espessura do mais-prazer que se constitui como o invólucro do mal-estar da alienação flexível, ou seja, a referida lei também pode ser pensada como critério de avaliação da efetividade ideológica do mais-prazer, isto é, da eficácia falseadora e mascaradora do mais-prazer em ocultar o mal-estar da alienação flexível. Desta maneira, quanto mais distante está uma determinada categoria do proletariado do centro produtivo, mais frágil pode ser a espessura do referido invólucro, pois menor é o seu acesso ao consumo, dado o grau de instabilidade e de nível salarial; inversamente, quanto mais próximo do centro produtivo, mais espesso pode ser este invólucro, uma vez que é maior o acesso ao consumo, resultado dos melhores salários e de uma relativa estabilidade. O que se pretende com este uso da lei inversa do potencial transformador, então, é pensar a espessura ideológica de cada categoria que compõe a classe do proletariado. Assim, quanto maior a precarização, mais frágil pode se tornar a espessura ideológica; inversamente, quanto maior a estabilidade e o salário, mais forte pode se tornar esta espessura. É importante observar que a lei inversa do potencial transformador não é aqui compreendida dentro de uma lógica determinista e esta constatação ocorre não só porque ela se constitui como uma tendência, mas também porque a localização de potenciais transformadores não significa que estes não coexistam com outros potenciais, mesmos os mais conservadores. Deste modo, trabalhadores precarizados podem ser tão ou mesmo mais conservadores do que o diretor ou o dono da empresa em que eles trabalham, o que pode ser causado, talvez, por um maior desejo de consumir e obter ganhos salariais e isto justamente por estarem estes desejos insatisfeitos. A lei inversa do potencial transformador diz respeito tão somente às tendências ou potenciais existentes, não servindo, conseqüentemente, para a quantificação matemática de nexos causais deterministas e, supostamente, inescapáveis.

Uma vez expostos, ainda que de modo introdutório, os conceitos mediadores e o principal conceito desta tese, o de alienação flexível, e, com isso, abrir a possibilidade de se pensar não só a realidade e eficácia destes conceitos, mas também

aquilo que podem ser os elementos de uma teoria contemporânea da alienação, torna-se possível voltar à questão inicial desta introdução: a natureza da tragédia contemporânea, isto é, se ela é sublime ou não. Antes, é preciso observar que o uso da expressão “abrir a possibilidade de se pensar” se deve ao fato de que esta tese não tem nenhuma pretensão de ser um estudo exaustivo sobre os conceitos ou autores aqui abordados. A intenção, ao contrário, é de apenas experimentar tais conceitos, uma vez que muito ainda não foi estudado sobre o tema, resultado não só da sua complexidade e da exigüidade do tempo, mas também por ser esta temática tão vasta que esbarra nos limites individuais do seu autor. Contudo, este limite não foi tratado como um obstáculo para se afirmar os resultados, ainda que parciais, da pesquisa efetuada ao longo de todo o doutorado.

Schiller afirmava que a tragédia está sob as duas leis do sublime, a da apresentação do sofrimento da dimensão sensível do ser humano e a da superação racional (e apenas racional) deste sofrimento, o que pode ser explicado pelo contexto histórico revolucionário da época do autor. No entanto, este contexto não parece ser o mesmo que caracteriza os tempos atuais no que se refere à eclosão de uma revolução tão influente historicamente quanto a Revolução Francesa e a Norte-Americana. Em se considerando a tese da alienação flexível pertinente, então parece que os dias de hoje são caracterizados por uma situação inversa daquela que Schiller vivia e onde pensou o seu conceito de tragédia sublime. Em outras palavras, numa época em que as pessoas parecem anestesiadas por um prazer consumista (ou mais-prazer) que oculta o mal-estar que nasce de uma luta cada mais difícil e incerta pelo direito de ser explorado; numa época em que o ser humano está deixando de ser tratado como mercadoria durável (dona de direitos, garantias e relativa estabilidade) para ser tratado como mercadoria consumível, descartável, pois facilmente substituível (desprovida de direitos, garantias e estabilidade); numa época em que as pessoas parecem querer esquecer, na busca do suposto êxtase do consumo, a incerteza no seu trabalho e, conseqüentemente, a incerteza de continuar mantendo as condições de uma vida muitas vezes indigna; numa época em que as pessoas parecem não querer ver o desemprego crescente e a destruição ambiental que a ordem da acumulação flexível e o seu consumismo tornam necessários à existência do capitalismo

contemporâneo; esta época, então, é certamente uma época trágica, mas de uma tragédia dessublimada, uma vez que os seus protagonistas, como ora apresentados, parecem entorpecidos por desejos e prazeres consumistas. Boa parte das pessoas, portanto, não está efetivamente interessada em qualquer superação racional do horror em que consiste a atual ordem econômica, uma vez que dominadas pela preocupação de manter os seus empregos, o que obviamente não é pouco, e de conseguir participar ou de continuar participando da festa do consumo. Enfim, a tragédia hodierna parece se definir pela estagnação do ser humano num estado desejante que busca apenas a realização de prazeres consumistas, estagnação esta que parece obstar qualquer pretensão racional que advogue a superação do crescente mal-estar no interior do mundo do trabalho e, por isso, do crescente sofrimento contemporâneo, uma superação que caracterizaria uma tragédia sublime, o que não é o caso da tragédia dos dias hoje.

Contudo, esta tese tem a esperança, ou a aposta, de que o quadro histórico desta tragédia não é insuperável, posto que a história ainda não terminou, ao contrário daquilo que é defendido por alguns teólogos do capitalismo. A revolução continua sendo objetivamente possível e isto não apenas porque a realidade da lei inversa do potencial transformador pode ser empiricamente demonstrada, mas também porque o capital está fazendo com o mundo algo muito semelhante ao que Adorno e Horkheimer escreveram acerca do anti-semitismo:

Os anti-semitas estão em vias de realizar com as próprias forças seu negativo absoluto, eles estão transformando o mundo no inferno que sempre viram nele. Uma reviravolta vai depender da capacidade dos dominados, em face da loucura absoluta, de se tornarem senhores de si mesmos e de pôr termo a ela. (...) Isso representaria a passagem da sociedade anti-semita, que impele os judeus e os demais para uma condição patológica, para a sociedade humana. Essa passagem realizaria, ao mesmo tempo, a mentira fascista, mas como a sua contradição: a questão judia se revelaria, de fato, como o momento decisivo da história. Superando a doença do espírito, que grassa no terreno da auto-afirmação imune à reflexão, a humanidade deixaria de ser a contra-raça universal para se tornar a espécie que, embora natureza, é mais do que a simples natureza, na medida em se apercebe de sua própria imagem<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> ADORNO, T. W., HORKHEIMER, M., *Dialética do Esclarecimento*, p. 186.

Sabe-se hoje que a questão judaica e a derrota do anti-semitismo em sua forma nazi-fascista não foi o suficiente para emancipar a humanidade, mas a atual condição do trabalhador talvez possa, uma vez que o capital, assim como os anti-semitas da época de Adorno e Horkheimer, está fazendo do mundo a imagem daquilo que antes só existia em seus desejos e em sua imaginação. Neste sentido, então, a tragédia dessublimada da alienação flexível pode se constituir como um momento histórico necessário à emancipação humana, justamente por ser a sua negação. Em outras palavras, a esperança deste trabalho consiste em tentar descrever conceitualmente a tragédia que pode vir a se tornar justamente a condição para a emancipação do proletariado, ou seja, a condição trágica da emancipação humana.

Por fim, é preciso dizer ainda que, para realizar a descrição da realidade social que esta tese chamou de alienação flexível, foi preciso ir além dos tradicionais limites daquilo que costuma ser designado como um trabalho acadêmico ou institucional de filosofia, ou mesmo como filosofia. Mas, então, o que seria uma questão filosófica? O que seria o momento filosófico deste trabalho? Por que esta tese é uma tese de filosofia? Antes de tudo, não se pretende aqui exaurir a questão do que seja ou não filosofia, uma questão filosófica ou mesmo um trabalho institucional ou acadêmico de filosofia, mas de apenas tentar esclarecer a posição teórica deste trabalho como também uma posição filosófica. Além do esclarecimento da posição epistemológica do materialismo histórico, é possível dizer que este trabalho é de filosofia na medida em que ele tenta compreender a posição histórico-existencial que ocupa o ser humano em nossa época, mais especificamente, na sociedade capitalista contemporânea, pois como escreve Marcuse:

Quando se considera aqui a crítica por Marx da Economia Política e sua fundamentação da teoria revolucionária como ‘filosóficas’, isso não quer dizer que se trata aqui de questões filosóficas ‘apenas teóricas’ através das quais a situação histórica concreta (do proletariado no capitalismo) e sua prática são alicerçadas. Resultado, fundamento e objetivo da análise são a situação histórica concreta e a prática que a transforma. E quando a situação e a prática são consideradas sob o aspecto da história da essência do homem, esse aspecto torna ainda mais cortante o caráter prático agudo da crítica: o fato de que através da sociedade capitalista são colocados em questão não somente fatos e objetos econômicos, e sim toda ‘*existência*’ (grifo meu) do homem, a ‘realidade humana’ representa para Marx a justificação decisiva da revolução proletária

como uma revolução *total e radical* que exclui toda modificação parcial ou ‘evolutiva’<sup>3</sup>.

Esta tese, por conseguinte, se entende como um trabalho de filosofia na medida em que põe a questão da posição histórico-existencial do ser humano, compreendendo como existência-histórica do homem não apenas sua realidade interior subjetiva, mas também a sua realidade exterior objetiva, ou seja, o ser humano é compreendido no conjunto de suas relações, sejam elas intersubjetivas, sociais, psíquicas ou naturais. Mas, para conhecer estas dimensões foi preciso estudar outros ramos do saber humano – sobretudo sociologia, economia e psicanálise –, o que, obviamente, significou um problema, pois não só a questão é demasiado complexa e exigiria muito mais tempo do que os quatro anos que o doutorado proporciona, mas também porque o autor desta tese tem uma formação acadêmica que em parte contradiz a exigência deste trabalho, ou seja, uma formação onde os saberes não são tratados como uma totalidade e sim como especialidades. O trecho de José Carlos Mariátegui, por tudo que foi dito nesta introdução, expressa muito bem o único reconhecimento que se espera do leitor deste trabalho: “...se existir algum mérito que eu espero e reclamo que reconheçam, é o de (..) injetar todo meu sangue nas idéias<sup>4</sup>.”

Por fim, é importante notar ainda que esta é uma tese temática, o que significa dizer que o seu objeto não é um autor ou um conceito de um autor. Portanto, controvérsias, interpretações, afinidades e influências entre os autores não foram abordadas, pois se assim fosse seria impossível chegar ao objetivo deste trabalho: o conhecimento da alienação contemporânea a partir de dois dos seus elementos: a obsolescência e o prazer. Em assim sendo, é possível citar Foucault:

...tomei o texto de Nietzsche em função de meus interesses, não para mostrar que era essa a concepção nietzscheana (...) – pois há inúmeros textos bastante contraditórios entre si a esse respeito – mas apenas para mostrar que existe em Nietzsche um certo número de elementos que põem à nossa disposição um modelo para uma análise histórica (...)<sup>5</sup>.

---

<sup>3</sup> MARCUSE, H., *Idéias para uma Teoria Crítica da Sociedade*, p. 16.

<sup>4</sup> MARIÁTEGUI, J. C., *7 Ensaios para Interpretação da Realidade Peruana*, p. XXI.

<sup>5</sup> FOUCALT, M., *A Verdade e as Formas Jurídicas*, p 23.

Logo, os autores bem como os seus textos foram estudados não para conhecer o sistema filosófico, sociológico ou psicanalítico deles, mas tão somente para compreender a realidade da alienação contemporânea.

## **2. Sobre o materialismo histórico**

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

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

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



A forma como os indivíduos manifestam a sua vida reflete muito exatamente aquilo que eles são. O que são coincide portanto com a sua produção, isto é, tanto com aquilo que produzem como com a forma como produzem. Aquilo que os indivíduos são depende portanto das condições materiais da sua produção<sup>6</sup>.

A produção pressupõe indivíduos que se relacionam bem como a forma destas relações é condicionada pela produção. Toda forma de produção, precisamente por se constituir como uma forma, ou seja, como uma organização, necessita de uma estrutura social e modos de se compreender o mundo. Deste modo, esta estrutura nasce da dinâmica do conjunto das relações sociais, porém não resulta daquilo que estes mesmos indivíduos aparentam ser para si ou para os outros, mas sim daquilo que os indivíduos realmente são, isto é, daquilo que realmente produzem materialmente. A produção de visões de mundo (ideologias), de consciência e de representações, também está intimamente ligada à produção material e ao comércio material que se dá entre os indivíduos. Os indivíduos, portanto, são os responsáveis pela produção de idéias, mas apenas enquanto indivíduos reais, em atividade no interior de determinadas condições que são, por sua vez, o resultado do desenvolvimento das suas forças produtivas e do modo pelo qual ocorrem as relações correspondentes à produção. É neste sentido que os autores escrevem que a ideologia (enquanto visão de mundo falseadora da realidade) é uma espécie de *câmara escura*, uma vez que nela os objetos aparecem invertidos, ou seja, a vida material é que surge como um produto da consciência e não a consciência como um produto da vida material. É por este motivo que Marx escreve, no livro *Contribuição à Crítica da Economia Política*: “Não é a consciência dos homens que determina o seu ser; ao contrário, é o seu ser social que determina sua consciência<sup>7</sup>.” No entanto, assim como é preciso dizer que o ser humano, ou a sua consciência, resulta das condições materiais em que vive, é necessário dizer também que é o ser humano, ou os indivíduos reais, que criam as condições materiais em que vivem.

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

---

<sup>6</sup> MARX, K., ENGELS, F., *A Ideologia Alemã*, p. 19.

<sup>7</sup> MARX, K., *Contribuição à Crítica da Economia Política*, p. 45.

autenticidade ou inautenticidade ele tem de comprovar por si mesmo, na luta, ‘na práxis’, no processo da história da própria vida, no curso do qual a realidade possuída é modificada, reproduzida e transformada<sup>8</sup>.

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

Procurarei agora definir o indivíduo, ator desse estranho e apaixonante drama que é a construção do socialismo, em sua dupla existência de ser único e de membro da comunidade. (...) Acho que mais simples é reconhecer sua qualidade como algo não realizado, não acabado. As taras do passado se transferem ao presente na consciência individual, e é preciso fazer um trabalho contínuo para erradicá-las. (...) O processo é duplo,: por um lado atua a sociedade com a educação direta e indireta; por outro, o indivíduo se submete a um processo consciente de auto-educação<sup>9</sup>.

---

<sup>8</sup> KOSIK, K., *Dialética do Concreto*, p. 75.

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

Assim, o desafio de mudar a sociedade torna-se tão grande quanto o de mudar o próprio indivíduo ou o ser humano, desafio este que deve ser buscado simultaneamente e não sucessivamente a uma transformação econômica e institucional, uma vez que, conforme já foi visto, o ser humano é resultado das condições históricas em que vive. O homem cria a sua história, mas cria sob determinadas condições. Talvez Brecht estivesse pensando nisso quando escreveu: “Eu, que nada mais amo/Do que a insatisfação com o que se pode mudar/ Nada mais detesto/ Do que a insatisfação com o que não se pode mudar<sup>10</sup>.” A dificuldade é ter a sabedoria para saber a diferença. Toda tentativa de se mudar o indivíduo antes da sociedade e vice-versa, advogando que antes de se fazer a revolução deve-se educar ou antes de educar se deve fazer a revolução resulta em abstrações segundo o materialismo histórico apresentado neste trabalho, ou seja, resulta da separação do indivíduo de sua dimensão social e a sociedade de sua dimensão individual, visto que esta é composta de indivíduos determinados, postos em relação.

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

---

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

<sup>10</sup> BRECHT, B., *Poemas*, p. 91.

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

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

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

Onde termina a especulação, isto é, na vida real, é que começa a ciência real, positiva, a expressão da atividade prática, do processo de desenvolvimento prático dos homens. É nesse ponto que termina o fraseado ocioso sobre a consciência e o saber real passa a ocupar o seu lugar. Ao expor a realidade, a filosofia deixa de ter um meio onde possa existir de forma autônoma. Em vez dela poder-se-á considerar, quando muito, uma síntese dos resultados mais gerais que é possível abstrair do estudo do desenvolvimento histórico dos homens. Estas abstrações, tomadas em si, destacadas da história real não tem qualquer valor. Podem quando muito servir para classificar facilmente a matéria para indicar a sucessão das estratificações particulares. Mas não dão, de forma alguma como a filosofia, uma receita, um esquema segundo o qual se possam acomodar as épocas históricas. Pelo contrário, a dificuldade começa precisamente quando se inicia o estudo e a classificação desta matéria, quer se trate de uma época passada ou do tempo presente<sup>12</sup>.

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

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

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

<sup>12</sup> MARX, K., ENGELS, F., *A Ideologia Alemã*, p. 27.

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

meramente teórica, mas prática e que se torna escolástica quando isolada da práxis<sup>14</sup>. A objetividade de uma verdade, então, é, ao mesmo tempo, teórica e prática, pois teoria e prática devem estar em ação recíproca ou numa unidade dialética. Lukács transcreve uma passagem de uma carta de Engels que é bastante ilustrativa: “The proof of the pudding is in the eating (comer o pudim é a prova de sua existência), diz Engels, exprimindo de forma popular e significativa a essência da segunda tese de Marx sobre Feuerbach<sup>15</sup>.”

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

---

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

<sup>15</sup> LUKÁCS, G., *História e Consciência de Classe*, p. 393.

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

... é amante da paz e agressivo. Queria ter objetivos em comum com os demais, mas com frequência prefere que o deixem tranquilo. É muito conservador e rompe com desprazer as tradições, mas, por outro lado, nenhuma forma de vida tomada em conjunto pode satisfazê-lo duradouramente<sup>16</sup>.

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

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

---

<sup>16</sup> MARKOVIC, M., *Dialética de la Práxis*, p. 68.

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

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



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

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

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

## 2.2

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

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

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

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

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

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

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

possuindo qualquer importância existencial, nem para o presente nem para o futuro<sup>17</sup>.

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

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

Portanto:

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

---

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

<sup>18</sup> GOLDMANN, L., *Ciências Humanas e Filosofia*, p. 22.

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

Deste modo, a dialética do materialismo histórico, segundo Lucien Goldmann, considera um acontecimento histórico apenas aquele que tenha ao menos influenciado minimamente os seres humanos. Assim, todo acontecimento que transcende o âmbito do meramente individual e que tem ou teve influência sobre a sociedade, isto é, tudo que vai além do indivíduo e atinge a vida social, seja em seu aspecto material seja no seu aspecto espiritual-ideológico, são considerados acontecimentos históricos para o materialismo histórico. Logo, para se conhecer uma época é preciso conhecer o seu cotidiano e, com isso, a sua história, ou seja, é preciso conhecer aquilo que se constitui ou se constituiu como a rotina de uma sociedade e não o que caracteriza a rotina de indivíduos excepcionais. Em outras palavras, para conhecer o cotidiano de uma época é preciso tomar conhecimento daquilo que era, ou é, de modo geral, a rotina das pessoas e não de alguns indivíduos excepcionais, sendo as excepcionalidades de casos individuais ou particulares melhor compreendidas se contrastadas e referidas ao que era, ou é, comum em uma determinada época<sup>20</sup>. Todavia, este cotidiano só se revelará se compreendido a partir do conjunto das relações de indivíduos socialmente produtivos, isto é, a partir da produção material e ideológica dos indivíduos socialmente existentes.

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

---

<sup>19</sup> Ibid., p. 23.

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

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

Suponhamos, pois, mesmo sem admitir, que a investigação contemporânea tenha provado a inexatidão prática de cada afirmação de Marx. Um marxista ‘ortodoxo’ sério poderia reconhecer incondicionalmente todos esses novos resultados, rejeitar todas as teses particulares de Marx, sem, no entanto, ser obrigado, por um único instante, a renunciar à sua ortodoxia marxista. O marxismo ortodoxo não significa, portanto, um reconhecimento sem crítica dos resultados da investigação de Marx, não significa uma ‘fé’ numa ou noutra tese, nem a exegese de um livro ‘sagrado’. Em matéria de marxismo, a ortodoxia se refere antes e exclusivamente ao *método*. Ela implica a convicção científica de que com o marxismo dialético foi encontrado o método de investigação correto, que esse método só pode ser desenvolvido, aperfeiçoado e aprofundado no sentido dos seus fundadores, mas que todas as tentativas para superá-lo ou aperfeiçoá-lo conduziram somente à banalização, a fazer dele um ecletismo – e tinham necessariamente de conduzir a isso<sup>21</sup>.

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

---

<sup>21</sup> LUKÁCS, G., *História e Consciência de Classe*, p. 64.

que uma ganhará atualidade com o acontecimento<sup>22</sup>.” Trata-se, então, de desenvolver a essência prática da teoria a partir da relação desta com o seu objeto. Não se pretende, pois, submeter a teoria à prática nem a prática à teoria, mas colocá-las em ação recíproca, perfazendo uma unidade ou totalidade dialética.

A dialética do materialismo histórico, segundo Lukács, também se caracteriza pela fluidez dos conceitos, tendo em vista que consiste num processo constante de passagem fluida de uma determinação a outra, perfazendo uma superação permanente dos contrários. Deste modo, o nexos causal de um determinismo rígido é substituído pela ação recíproca que, em sua essência, é definida pela relação do sujeito e do objeto no processo histórico. Sem a relação dialética, ou ação recíproca, entre sujeito e objeto, a história se torna metafísica, pois ou o sujeito se torna estranho à objetividade da história ou a objetividade da história se torna impermeável à ação dos sujeitos. Duas conseqüências advêm de uma concepção metafísica da história: a perspectiva puramente contemplativa e a história fetichizada. A primeira se define pela impossibilidade de ação humana na história, uma vez que esta surge desprovida de sujeitos e, neste sentido, qualquer transformação se torna impossível, posto que a história se constitui como uma objetividade pura, fetichizada, ou seja, aparece como resultado do conjunto das relações entre coisas e não do conjunto da relação entre indivíduos socialmente existentes e produtivos<sup>23</sup>. Logo, resta ao sujeito apenas uma postura contemplativa da história, tendo em vista que nenhuma ação é possível. Lukács afirma também que estas conseqüências produzem duas posturas diversas do sujeito: a fatalista e a voluntarista. A primeira se caracteriza pela impossibilidade da ação e pela inevitabilidade dos fatos e a segunda por uma ação, na maioria das vezes individual, que pretende transformar a história desconhecendo e desconsiderando o

---

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

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



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

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

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

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

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

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

---

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

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

Cada fato na sua essência ontológica reflete toda realidade; e o significado *objetivo* dos fatos consiste na riqueza e essencialidade com que eles completam e ao mesmo tempo refletem a realidade. *Por esta razão é possível que um fato deponha mais que outro, ou que o mesmo fato deponha mais, ou menos, dependendo do método e da atitude subjetiva do cientista, isto é, da capacidade do cientista de interrogar os fatos e descobrir o seu conteúdo objetivo*<sup>25</sup>.

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

O conceito de totalidade, ainda, pode ser erroneamente hipostasiado, ou seja, a totalidade ganha primazia em relação às partes que a compõem. Isto ocorre quando o processo histórico é valorizado em detrimento dos fatos ou de suas determinações, ou seja, quando a teoria deixa de estudar a particularidade e especificidade dos fatos para compreender apenas o processo histórico total que tornou possível esta determinação histórica, ou este fato específico. Com isso, a história acaba se tornando uma totalidade em processo desprovido de fatos particulares e específicos, pois “o homem não pode conhecer o contexto do real a não ser arrancando os fatos do contexto, isolando-os e tornando-os relativamente independentes<sup>26</sup>.” O materialismo histórico possui, então, aquilo que o autor chama de a oscilação dialética, ou seja, ele caminha do contexto da realidade, onde se busca compreender a origem dos fatos no processo histórico, ao contexto dos fatos, isto é, quando os fatos são mediatamente organizados num âmbito teórico depois de terem sido arrancados do seu contexto e vice versa. Kosik exemplifica:

---

<sup>25</sup> KOSIK, K., *Dialética do Concreto*, p. 45.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 48.

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

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

---

<sup>27</sup> Ibid., p. 50.

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

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

### 2.3

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

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

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

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

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

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

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

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

---

<sup>28</sup> GOLDMANN, L. *Ciências Humanas e Filosofia*, p. 87.

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

Quando em 1917, Lenine, para o escândalo da maioria dos socialistas ocidentais, preconizou a distribuição de terras aos camponeses, o que parece contrário a todo programa socialista, simplesmente levou em conta o fato de que o operário russo necessitava, para a Revolução ter bom êxito, da aliança com o campesinato pobre e os diaristas agrícolas, e de *que a coletivização agrícola ultrapassava a consciência possível* dos camponeses numa sociedade não socialista. Do mesmo modo, o nacionalismo do proletariado dos povos coloniais, o abandono temporário das reivindicações específicas condicionam a colaboração com a burguesia desses países na luta pela independência. Ou ainda, durante a Revolução Francesa, a exigência de igualdade *jurídica* representava o máximo de consciência possível para a burguesia; a compreensão do fato de que a igualdade jurídica é puramente formal e em nada garante a igualdade econômica ultrapassava a consciência possível da burguesia revolucionária<sup>29</sup>.

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

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

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

---

<sup>29</sup> Ibid., p. 99/100.



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

Esse modelo, segundo Löwy, de neutralidade livre de juízos de valor ou pressuposições políticas correspondeu a uma reação não somente das ciências da natureza, mas também de todo um modo de pensar, inclusive de pensar a sociedade, como é o caso das ciências sociais, que lutava contra uma ideologia que correspondia a um poder que estava perdendo a sua hegemonia - o cristianismo. A este momento o autor chama de o momento utópico do pensamento burguês, ou seja, um pensamento cujas representações, aspirações ou imagens-desejo (*Wunschbilder*) se orientam na direção da ruptura de uma ordem estabelecida, exercendo, assim, uma função subversiva (*umwälzende Funktion*). Os principais autores do momento utópico do pensamento burguês são Condorcet e Saint-Simon. Contudo, quando a burguesia toma o poder o seu pensamento deixa de ser utópico para se tornar ideológico, isto é, um sistema de representação que visa à estabilização e à reprodução da ordem vigente, sendo Auguste Comte um dos principais autores desta fase<sup>30</sup>. Em suma, tão

---

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

logo a burguesia realiza seu interesse, a tomada de poder e a abolição do feudalismo, ela oportunamente deixa de ver a sua própria historicidade e, assim, se naturaliza, transformando as suas leis em leis naturais, como a gravidade e, conseqüentemente, tornando-as insuperáveis, trazendo a aparência de eternidade ao próprio capitalismo<sup>31</sup>.

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

Vemos, pelo que procede, que o caráter fundamental da filosofia positiva é tomar todos os fenômenos como sujeitos a *leis* naturais invariáveis, cuja descoberta precisa e cuja redução ao menor número possível constituem o objetivo de todos os nossos esforços, considerando como absolutamente inacessível e vazia de sentido para nós a investigação das chamadas *causas*, sejam primeiras, sejam finais. (...) Pretendemos somente analisar com exatidão as circunstâncias de sua produção e vinculá-las umas às outras, mediante relações normais de sucessão e de similitude<sup>32</sup>.

É por este motivo que Comte pode postular:

---

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

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

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

Já agora que o espírito humano fundou a física celeste; a física terrestre, quer mecânica, quer química; a física orgânica, seja vegetal, seja animal, resta-lhe, para terminar o sistema das ciências de observação, fundar a *física social*. (...) As concepções, que tentarei apresentar a respeito do estudo dos fenômenos sociais e de que espero fazer com que este discurso já deixe entrever o germe, não poderiam pretender dar imediatamente à física social o mesmo grau de perfeição que possuem os ramos anteriores da filosofia natural, o que seria evidentemente quimérico, porquanto estas já apresentam entre elas, a esse propósito, extremas desigualdades, aliás, inevitáveis. Mas serão destinadas a imprimir a essa última classe de nossos conhecimentos o caráter positivo que todas as outras já tomaram<sup>33</sup>.

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

Chamaremos normais os fatos que apresentam as formas mais gerais e daremos aos outros o nome de mórbidos ou patológicos. Se concordarmos em chamar tipo médio o ser esquemático que constituiríamos ao reunir num mesmo todo, numa espécie de individualidade abstrata, os caracteres mais freqüentes na espécie com suas formas mais freqüentes, poderemos dizer que o tipo normal se confunde com o tipo médio e que todo desvio em relação a este padrão da saúde é um fenômeno mórbido. É verdade que o tipo médio e que todo desvio em relação a esse padrão da saúde não poderia ser determinado com a mesma clareza que um tipo individual, já que seus atributos constitutivos não são absolutamente fixados, mas são suscetíveis de variar. Todavia o que não se pode pôr em dúvida é que ele possa ser constituído, já que é a matéria imediata da ciência; pois ele se confunde com o tipo genérico. O que a fisiologia estuda são as funções do organismo médio, e com o sociólogo não é diferente<sup>34</sup>.

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

---

<sup>33</sup> Ibid., p. 9.

<sup>34</sup> DURKHEIM, E., *As Regras do Método Sociológico*, p. 58.

No entanto, Löwy não usa o conceito de ideologia apenas nessa acepção<sup>35</sup>, de sistema de representações que visam à reprodução e à estabilização da ordem vigente, mas também no sentido de ideologia total ou visão social de mundo (*Weltanschauung*), definida por ele como “um conjunto orgânico, articulado e estruturado de valores, representações, idéias e orientações cognitivas, internamente unificado por uma *perspectiva* determinada, por um certo *ponto de vista* socialmente condicionado<sup>36</sup>.” O termo social no conceito de visão social de mundo busca frisar dois aspectos: o primeiro trata de uma visão de mundo social, ou seja, um conjunto relativamente coerente de idéias sobre o homem, a sociedade, a história e a sua relação com a natureza; já o segundo aspecto frisa que esta visão está associada a certas *posições sociais*, ou ainda, aos interesses e à situação de certos grupos ou classes sociais. Portanto, uma visão social de mundo pode se constituir tanto utopicamente, apontando para uma ruptura com o *status quo*, quanto ideologicamente, reprodutora da ordem vigente, ou combinar, ao mesmo tempo, elementos utópicos e ideológicos, como, por exemplo, o Iluminismo, ou ainda, ser em uma determinada época utópica revolucionária e num momento posterior ideológica conservadora, como é o caso do positivismo.

A separação entre juízos de fato e de valor e, por via de conseqüência, a pretensão positivista de estabelecer uma ciência “neutra” da sociedade, nos moldes das ciências da natureza, revela-se impossível, uma vez que a simples escolha de um objeto ou de um traço da sociedade a ser explicado entre uma miríade de objetos possíveis já implica um valor, uma valorização<sup>37</sup>. Em outras palavras, é preciso que

---

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

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

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

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

Não existe qualquer análise científica ‘objetiva’ da vida cultural, ou das ‘manifestações sociais’, que seja *independente* de determinadas perspectivas especiais e parciais, graças às quais estas manifestações possam ser, explícita ou implicitamente, consciente ou inconscientemente, selecionadas, para se tornarem o objeto da investigação, ou analisadas e organizadas relativamente ao exposto<sup>38</sup>.

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

A (...) norma fundamental da imparcialidade científica é que (...) se deve indicar ao leitor (e portanto antes de tudo a si próprio), onde e quando acaba de falar o cientista que reflete, e onde e quando começa a exprimir-se o homem dotado de vontade, quando os argumentos se dirigem ao entendimento e quando ao sentimento. O misturar constante da discussão científica dos fatos e do raciocínio axiológico constitui uma das características mais difundidas, mas também mais perniciosas, nos trabalhos da nossa especialidade<sup>39</sup>.

Max Weber, então, afirma ao mesmo tempo, ser impossível uma posição para a ciência social que independa de valores, mas que esta posição deve ser isolada da metodologia, ou seja, o cientista parte de valores para em seguida assumir uma posição neutra em relação ao objeto valorado posto em questão. Lukács escreve: “no próprio problema estão dados tanto a solução como o caminho para a solução<sup>40</sup>.” Neste sentido, os objetos valorados ou postos em questão influenciam toda pesquisa

---

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

<sup>38</sup> WEBER, M., *Ensaio sobre a Teoria das Ciências Sociais*, p. 29

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 13.

<sup>40</sup> LUKÁCS, G. *História e Consciência de Classe*, p. 524.

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

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

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

depois de ter sido posto em operação o espanto filosófico (*thaumazein*), colocando-se ao mundo ‘perguntas infantis’. Sem isso, porém, todos os prejuízos são simplesmente ‘transferidos’ para a teoria, para nela assumir a máscara da ‘quase-obviedade’. Quando Max Weber exigia que a teoria da sociedade fosse axiologicamente neutra (*Wertfreiheit*), atacava em suas polêmicas – com boas razões – essa ‘transposição de valores irrefletida, cotidiana. A neutralidade axiológica não representa, contudo, a alternativa realista a uma ciência guiada pelo sistema de valores do pensamento cotidiano irrefletido. E não só porque essa neutralidade é *inalcançável*: em filosofia, o inalcançável pode valer ainda como princípio regulador. A afirmação da impossibilidade, portanto, não vale – do ponto de vista filosófico – como argumento contra Max Weber. Decisivo, ao contrário, é o fato de que ela não só é impossível, mas também *não-desejável*. A alternativa desejável, segundo nossa concepção, é a recepção do sistema de valores ou da hierarquia de valores de uma filosofia e sua aplicação consciente e autoconsciente na criação de uma teoria<sup>41</sup>.

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

---

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

mas várias verdades - a do proletariado, a da burguesia, a dos conservadores, a dos revolucionários -, sendo cada uma delas igualmente verdadeira ou falsa<sup>42</sup>. Em suma, a ciência social cai, assim, numa noite onde todos os gatos são pardos, como escrevia Hegel. Deste modo, a Revolução Francesa, por exemplo, não teria uma história verdadeira e objetiva, mas diferentes histórias, sendo todas válidas – a história contra-revolucionária, a história liberal, a jacobina, a socialista – não importando se elas se refutam ou não, se os argumentos e provas são suficientes ou não. Michael Löwy, então, escreve: “A (história da Revolução Francesa) de Joseph de Maistre, explicando 1789 pelo castigo divino dos franceses culpados de pecados abomináveis, seria tão boa (ou tão má) quanto à de Jaurés, interpretando os acontecimentos em termos de lutas de classe...<sup>43</sup>”. Sendo, portanto, esta posição absurda, uma vez que considera duas posições opostas como verdadeiras, então é preciso admitir que algumas perspectivas permitem uma aproximação relativamente maior da verdade objetiva do que outras. Mas logo surge a pergunta: que perspectiva está mais relativamente próxima da verdade objetiva? E mais: a que classe pertence tal perspectiva?

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

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

---

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

<sup>43</sup> LÖWY, M., *Método Dialético e Teoria Política*, p. 30.



sua situação de vida, que é a negação franca e aberta, resolvida e ampla dessa mesma natureza<sup>44</sup>.

Assim, a realidade social é a mesma tanto para a burguesia quanto para o proletariado. Contudo, isto não quer dizer que as duas classes compreendam conceitualmente esta realidade da mesma maneira, ou seja, a superação conceitual do imediatismo empírico não é a mesma nas perspectivas inauguradas pelas duas classes. Ao contrário do pensamento burguês que, para a superação teórica do pensamento medieval, precisava tão somente partir de uma posição sem pressupostos, pelo menos no que se refere a sua tendência fundamental, visto que a transformação econômica já tinha se efetuado, bastando apenas a sua implementação político-institucional e ideológica, a posição teórica inaugurada pela perspectiva do proletariado tem o interesse pelo conhecimento da totalidade histórica do conjunto das relações sociais que determinaram e determinam o conjunto das relações sociais no presente. Dito de outra maneira, o proletariado, para se emancipar efetivamente, precisa abolir toda forma de exploração capitalista, toda forma de controle heterônomo da produção, seja material ou espiritual e, para tanto, tem a necessidade do conhecimento objetivo da totalidade histórica. É por este motivo que Marx reafirma o caráter engajado de sua obra no posfácio da segunda edição de *O Capital*: "...se esta crítica representa a voz de uma classe, só pode ser a da classe cuja missão histórica é derrubar o modo de produção capitalista e a abolir, finalmente, todas as classes: o proletariado<sup>45</sup>." Marx reafirma uma posição que para ele já está clara desde a sua *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*:

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

<sup>44</sup> MARX, K, ENGELS, E. *A Sagrada Família*, p. 48.

<sup>45</sup> MARX, K. *O Capital vol 1 tomo I*, p. 25

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

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

---

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

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

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

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

A dupla manifestação provém, obviamente, do fato de que, para o trabalhador, o período de trabalho não é apenas a forma objetiva da sua mercadoria vendida, da sua força de trabalho (sob essa forma, a troca de equivalente, ou seja, a relação quantitativa também é um problema para ele), mas, ao mesmo tempo, a forma que determina sua existência como sujeito, como homem<sup>47</sup>.

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

---

<sup>47</sup> LUKÁCS, G., *História e Consciência de Classe*, p. 339.

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

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

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

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

burocráticos; sua base material é contudo débil e – o mais essencial – não é, no entanto, considerada uma instituição que exista ao lado do Estado: no momento abarca apenas os órgãos locais do poder social. Isto significa que não chegamos a plena autogestão e que esta ainda não foi cabalmente compreendida. Explicá-la em todo seu sentido significa explicar os pressupostos filosóficos e políticos sobre os quais se sustenta os conceitos de alienação política e burocrática<sup>48</sup>.

O capital é definido por Mészáros, então, como “*uma forma incontrolável de controle sociometabólico*”<sup>49</sup>.” Deixando de lado a análise dos demais termos da definição e se atendo apenas ao controle, o capital se caracteriza, portanto, por ser um controle externo da produção ou do trabalho. Neste sentido de capital, é possível o autor afirmar que o capital pode sobreviver à abolição do capitalismo, ou seja, pode sobreviver à abolição da manifestação privada do controle externo da produção. O que aconteceu na Revolução Russa, por exemplo, foi a abolição do capitalismo e não do capital, havendo, com isso, apenas uma modificação no seu controle, tendo em vista que realizado pelo Estado e não mais por capitalistas privados. Não se pretende afirmar que o capitalismo privado não possa coexistir com aspectos do capitalismo estatal - o Brasil, até pouco tempo atrás, tinha a sua economia dominada predominantemente pelas empresas estatais -, o que o autor pretende mostrar, ao contrário do que foi apregoado pela imprensa<sup>50</sup>, que a queda da União Soviética significou o fim de qualquer alternativa ao capitalismo, que o fim do socialismo soviético significou apenas que o capitalismo soviético, assim como o capital, não pode sobreviver às suas contradições. Por conseguinte, a consciência da insustentabilidade do capital e o fim de uma de suas formas permite, segundo o autor, manter a esperança numa transformação estrutural radical. Mészáros escreve: “...mesmo quando o capital sai vitorioso nessas lutas, os antagonismos não podem ser eliminados – apesar de todo arsenal de racionalização acionado pela ideologia dominante no interesse de tal resultado – precisamente porque são estruturais<sup>51</sup>.”

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

<sup>48</sup> MARKOVIC, M., *Dialética de la Praxis*, p. 80.

<sup>49</sup> MÉSZÁROS, I., *Para Além do Capital*, p. 96.

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

<sup>51</sup> Ibid., p. 106.

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

Comparamos várias vezes o cientista social ao pintor de uma paisagem. Ora, esta pintura depende em primeiro lugar do que o artista pode *ver*, isto é, do *observatório* de onde ele se acha situado. A metáfora topológica (que se encontra em Rosa Luxemburgo e em certas passagens de Mannheim) nos parece a mais apta para dar conta do alcance da *Standortgebundenheit* e seus limites. Mais um ‘mirante’ ou um ‘observatório’ (isto é, um ponto de vista de classe) é elevado, mais ele permite ampliar o horizonte e perceber a paisagem em toda sua extensão; as cadeias de montanhas, os vales, os rios não conhecidos dos observatórios inferiores. Evidentemente, nos limites determinados por seu horizonte de visibilidade, os mirantes mais baixos permitem ver uma parte da paisagem. Em nossa hipótese, o observatório mais alto é o ponto de vista do proletariado (...); os mirantes situados em níveis inferiores correspondem aos pontos de vista das outras classes ou frações de classes, que se distinguem não somente pelas diferenças de altura mas também às vezes pelas diversidades de posições sobre uma mesma plataforma: a mesma paisagem pode ser assim percebida sob ângulos distintos e complementares (...). Existe, enfim, uma parte da paisagem que é visível de todas as alturas: é a ‘zona de consenso’ entre os diversos pontos de vista, geralmente limitado ao nível mais imediato, mais ‘terra-a-terra’ do conhecimento (a Bastilha caiu no dia 14 de julho de 1789) etc. Esta metáfora nos parece (de forma imaginária) que: a) não existe visão de paisagem que não esteja situada em um observatório determinado; b) a síntese ou a média exata entre os níveis superiores e inferiores não representa em nada um ponto de vista privilegiado; c) os limites estruturais do horizonte não dependem da boa ou má vontade do observador, mas da altura e da posição em que se encontra; d) o pintor pode passar de um mirante a outro (‘livre flutuação’), mas seu horizonte de visibilidade dependerá sempre da posição em que ele se encontra em tal ou qual momento; e) o observador situado no nível superior pode dar conta tanto dos limites como das visões verdadeiras dos níveis inferiores; f) o mirante não oferece senão a possibilidade objetiva de uma visão determinada<sup>52</sup>.

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

---

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

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

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

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

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



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

---

<sup>53</sup> MÉSZÁROS, I., *Para Além do Capital*, p. 32.

## 2.4

### O conceito de alienação segundo o materialismo histórico

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

Em alemão, as palavras *Entäusserung*, *Entfremdung* e *Veräusserung* são usadas para significar ‘alienação’ ou ‘estranhamento’. *Entäusserung* e *Entfremdung* são usadas com muito mais freqüência por Marx do que *Veräusserung*, que é, como Marx define, ‘die Práxis der Entäusserung’ (a prática da alienação) (Marx-Engels, *Werk*, [doravante abreviado MEWE], v.1, p. 376), ou, em outro trecho, ‘Tat der *Entäusserung* (o ato da alienação) MEWE, v. supl. I, p. 531). Assim, *Veräusserung* é o ato de traduzir na prática (na forma da venda de alguma coisa) o princípio da *Entäusserung*. No uso que Marx faz do termo, ‘*Veräusserung*’ pode ser intercambiado com *Entäusserung* quando um ‘ato’ ou uma ‘prática’ específica são referidos. (Ver MEWE, v. 26, Parte I, p. 7-8, sobre a doutrina de sir James Stewart concernente ao ‘lucro sobre a alienação’. Alienação, nesse contexto, é apresentada por Marx tanto como *Veräusserung* quanto como *Entäusserung*.) Tanto *Entäusserung* como *Entfremdung* têm uma tríplice função conceitual: (1) referindo-se a um princípio geral; (2) expressando um determinado estado de coisas; e (3) designando um processo que engendra esse estado. Quando a ênfase recai sobre a ‘externalização’ ou ‘objetivação’, Marx usa o termo *Entäusserung* (ou termos como *Vergegenständlichung*), ao passo que *Entfremdung* é usado quando a intenção do autor é ressaltar o fato de que o homem está encontrando oposição por parte de um poder hostil, criado por ele mesmo, de modo que ele frustra seu próprio propósito<sup>54</sup>.

---

<sup>54</sup> MÉSZÁROS, I., *Teoria da Alienação de Marx*, pag. 19-20.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Na maior parte das línguas européias, o conceito de ‘trabalho’ refere-se originariamente apenas à atividade do homem sem autodeterminação, do indivíduo dependente, do servo ou escravo. No espaço lingüístico alemão, ‘Arbeit’ significava o trabalho servil de uma criança órfã ou abandonada e, por isso, caída na servidão. No latim, ‘laborare’ significava algo como ‘cambalejar sob uma carga pesada’, e em sentido geral designava o sofrimento e o vexame do escravo. As palavras românicas ‘trabalho’, ‘travail’, ‘trabajo’, etc., derivam do latim ‘tripalium’, uma espécie de jugo utilizado para torturar e castigar escravos e outros indivíduos destituídos de liberdade<sup>55</sup>.

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

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

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

---

<sup>55</sup> KRISIS, Grupo., *Manifesto Contra o Trabalho*, p. 43.

é, um ser que tem o gênero (tanto o seu próprio como o dos outros seres) como seu objeto. O gênero de um ser é aquilo que é este ser segundo a sua ‘raiz’ e ‘origem’, o ‘princípio’ comum a todas as determinações especiais de ser do seu ser: o universal que se mantém como o mesmo em todas as particularidades – essência universal desse ser. Se o homem faz seu objeto o ‘gênero’ de todo ser, a essência universal de todo ser pode tornar-se objetiva para ele: ele pode tomar cada ser como aquilo que é segundo a sua essência. E por isso mesmo ele pode *relacionar-se* livremente com todo ser: ele não está limitado pela determinação factual momentânea do ser e por sua relação direta com essa determinação; pelo contrário, ele pode tomar o ser como ele é em sua essência, acima de qualquer determinação direta factual; ele pode reconhecer e aprender as *possibilidades* que existem em cada ser; ele pode esgotar, transformar, construir, dirigir (‘produzir’) todo ser segundo essa ‘medida’ imanente (...). O *trabalho* como ‘atividade vital’ especificamente humana se baseia nesse ‘ser genérico’ do homem: o trabalho pressupõe o poder relacionar-se com o ‘universal’ dos objetos e com as possibilidades neles imanentes. E o poder relacionar-se com o *próprio* gênero se baseia na liberdade especificamente humana: a auto-realização, ‘autoprodução’ do homem<sup>56</sup>.

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

---

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

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

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

da relação externa do ser humano com a sua essência, pois exterior ao seu ser genérico. Mas o que é uma relação capitalista? Uma relação capitalista é, antes de tudo, uma relação essencialmente desprovida de proporção, de medida e, por isso mesmo, trágica. A sua desmesura ocorre porque o capitalista é o dono da produção, tanto no que diz respeito aos meios necessários à produção, os meios de produção, quanto no que se refere ao resultado da produção. Logo, o capitalista é dono do produto e dos meios de produção, separando, assim, o trabalhador daquilo que é necessário à sua produção bem como daquilo que dela é resultado, o que o reduz à mera força de trabalho, ou seja, a simples capacidade de produzir. O trabalhador é separado, por via de consequência, de sua essência compreendida não só como o seu ser genérico, conforme se lê nos referidos manuscritos, mas também como produção, conforme se lê na *Ideologia Alemã*. No trabalho alienado, o ser humano se torna um ser abstrato, visto que é separado daquilo que o define. Mas o que significa ser reduzido à mera força de trabalho? Significa que ele é compreendido pelo capitalista como uma capacidade de produzir X numa quantidade de tempo Y. E é justamente a sua força de trabalho que o trabalhador tem de vender para os donos dos meios de produção, os capitalistas. O trabalhador, assim, é reduzido à condição de mercadoria, a mesma condição a que são reduzidas as coisas que ele produz. E, também como as coisas que produz, está reduzido à lei da oferta e procura, ou seja, o trabalhador ainda precisa lutar para conseguir vender a mercadoria que é a sua força de trabalho, uma vez que a oferta desta é sempre maior do que a procura, o que torna o seu trabalho sempre uma mercadoria barata<sup>57</sup>. Marx, então, define o capital como trabalho acumulado, isto é, capital é acúmulo de trabalho. Desta maneira, é possível afirmar que o capital se configura como um controle externo da produção, ou seja, como um controle heterônomo daquilo que define o ser humano, a produção. No capital, o trabalhador (proletariado) vive mais intensamente a alienação, o que significa dizer que o que lhe define enquanto ser humano é também aquilo que lhe é mais intensamente estranho e hostil. Logo, um dos maiores desafios da câmara escura da

---

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



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

Na alienação, ou no estranhamento, o trabalho deixa de ser um fim em si mesmo para se tornar apenas um meio para obtenção da subsistência, ou seja, para obtenção do salário que, por sua vez, é pago pelo produto deste mesmo trabalho. A elevação dos salários, portanto, “nada seria além de um melhor *assalariamento do escravo* e não teria conquistado nem ao trabalhador nem ao trabalho a sua dignidade e determinação<sup>58</sup>.” O objetivo do materialismo histórico, conseqüentemente, não é a elevação dos salários, uma vez que ela não abole o controle heterônimo da produção e, conseqüentemente, o estranhamento na produção. Uma elevação salarial não passa de uma melhora no nível da escravidão salarial ou da alienação do trabalhador. O objetivo do materialismo histórico, então, é a abolição da alienação e, com isso, do trabalho assalariado, o que consiste também na auto-abolição do proletariado enquanto classe dependente da venda de sua força de trabalho por um salário<sup>59</sup>. É por este motivo que Marx e Engels vão escrever n’*A Sagrada Família*:

Se o proletariado vence, nem por isso se converte, de modo nenhum, no lado absoluto da sociedade, pois ele vence de fato apenas quando supra-sume a si mesmo e à sua antítese. Aí sim tanto proletariado quanto a sua antítese condicionante, a propriedade privada, terão desaparecidos<sup>60</sup>.

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

---

<sup>58</sup> Ibid., p. 88.

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

<sup>60</sup> Id., *A Sagrada Família*, p. 48-49.

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

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

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

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

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

O preço do trabalho, portanto, também é igual ao custo de produção dessa mercadoria. Mas o custo de produção do trabalho consiste exatamente na quantidade de meios de subsistência necessários para manter sua capacidade de trabalho e para impedir a extinção da classe operária. Portanto, o operário não receberá por seu trabalho mais do que o necessário para esse fim; o preço do trabalho, ou o salário, será portanto o mínimo estritamente necessário à subsistência<sup>61</sup>.

Contudo, lucro, salário, propriedade privada etc., tudo isso é produzido pelo trabalho alienado, ou seja, pela ação humana alienada. Assim, Marx define o comunismo como a apropriação efetiva pelo trabalhador da sua essência humana, do seu ser genérico, ou ainda, nos termos da *Ideologia Alemã*, de sua produção. A força de trabalho e personalidade do trabalhador se tornam uma unidade bem como a sua existência e a sua essência, a sua liberdade e a sua necessidade. O comunismo, para Marx, é a luta prática e teórica pelo fim de uma sociedade onde: “A prostituição é somente uma expressão *particular* da prostituição universal do *trabalhador* e, posto que a prostituição é uma relação na qual entra não só o prostituído, mas também o prostituidor – cuja infâmia é ainda maior – assim caí também o capitalista nessa designação<sup>62</sup>.” O ser humano, com o comunismo, tem a possibilidade de se libertar da bestialidade a que o capital o submete quando condiciona a manutenção de sua existência à venda de sua força de trabalho. Superado o controle externo e heterônomo da produção, superado o capital, o trabalhador pode deixar de compreender a sociedade como fonte de estranhamento, tornando-se ela, ao contrário, o lugar e a condição para a realização de sua humanidade, ou seja, do seu ser genérico. Todavia, Marx observa que o indivíduo é sempre um ser social, isto é, mesmo quando a sociedade lhe é estranha e hostil, mesmo assim, esta sociedade é resultado, produto, de sua ação, de sua atividade, pois, conforme já foi visto, uma sociedade estranha é produzida por uma atividade igualmente estranha, mas, ainda

---

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

<sup>62</sup> MARX, K., *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, p. 107.

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

Assim como a *propriedade privada* é apenas a expressão sensível de que o homem se torna simultaneamente *objetivo* para si e simultaneamente se torna antes um objeto estranho e não humano (*unmenschlich*), que sua externalização (*Entwirklichung*), uma efetividade *estranha*, assim a supra-sunção positiva da propriedade privada, ou seja, a apropriação *sensível* da essência e da vida humanas, do ser humano objetivo, da *obra* humana para e pelo homem, não pode ser apreendida apenas no sentido da fruição *imediate*, unilateral, não somente no sentido da *posse*. O homem se apropria da essência omnilateral de uma maneira omnilateral, portanto como homem total. Cada uma das suas relações *humanas* com o mundo, ver, ouvir, cheirar, degustar, sentir, pensar, intuir, perceber, querer, ser ativo, amar, enfim todos os órgãos que são imediatamente em sua forma como órgãos comunitários, (...) são no seu comportamento *objetivo* ou no seu *comportamento para com o objeto* a apropriação do mesmo, a apropriação da efetividade *humana*; seu comportamento para com o objeto é o *acionamento da efetividade humana* (por isso ela é precisamente tão múltiplice (*vielfach*) quanto múltiplas são as *determinações essenciais* e *atividades* humanas), *eficiência* humana e *sofrimento* humano, pois o sofrimento, humanamente apreendido, é uma autofruição do ser humano<sup>63</sup>.

Mas esta superação do capital pelo comunismo só é possível através da superação da propriedade privada, ou seja, com a socialização dos meios de produção<sup>64</sup>. Apenas com a superação de uma sociedade fundada na propriedade privada é que se torna possível ao ser humano apropriar-se dos seus sentidos, uma vez que a formação dos cinco sentidos resulta, ela mesma, da história, ou seja, da história de sua produção. Submetido às necessidades mais primitivas, reduzido à bestialidade de ter que lutar para ter o direito de ser explorado, pois só assim pode obter os meios necessários à manutenção de sua existência, o ser humano se torna uma caricatura, para não dizer uma deformação, de si mesmo, tornando-se um esboço precário de

---

<sup>63</sup> Ibid., p. 108.

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

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

Eternamente acorrentado a um pequeno fragmento do todo, o homem só pode formar-se enquanto fragmento; ouvindo eternamente o mesmo ruído da roda que ele aciona, não desenvolve a harmonia de seu ser e, em lugar de imprimir a humanidade em sua natureza, torna-se mera reprodução de sua ocupação, de sua ciência. Mesmo esta participação parca e fragmentária, porém, que une ainda membros isolados ao todo, não depende de formas que eles dão espontaneamente (pois como se poderia confiar à sua liberdade a um mecanismo tão artificial e avesso à luz?), mas é-lhes prescrita com severidade escrupulosa num formulário ao qual se mantém preso o livre conhecimento. A letra morta substitui o entendimento vivo, a memória bem treinada é guia mais seguro que o gênio e a sensibilidade<sup>65</sup>.

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

Quanto mais facetada se cultiva a receptividade, quanto mais móvel é, quanto mais superfície oferece aos fenômenos, tanto mais liberdade ganha sua razão, tanto mais mundo o homem *concebe*, tanto mais forma cria fora de si. Sua cultura consistirá, pois, no seguinte; primeiro: proporcionar à faculdade receptiva os mais multifacetados contatos com o mundo e levar ao máximo a passividade do sentimento; segundo: conquistar para a faculdade determinante a máxima independência com relação à receptiva e ativar ao extremo a atividade da razão. Quando as duas qualidades se unificam, o homem conjuga a máxima plenitude de existência à máxima independência e liberdade, abarcando o mundo em lugar de nele perder-se e submetendo a infinita multiplicidade dos fenômenos à unidade de sua razão<sup>66</sup>.

---

<sup>65</sup> SCHILLER, F. *A Educação Estética do Homem*, p. 41.

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 72-73.

É lógico que Schiller ainda está adstrito à concepção idealista de subjetividade e de objetividade, ainda que ele a compreenda como atividade pulsional<sup>67</sup>. É lógico também que Schiller pretendia realizar a sua cultura estética através de uma educação estética<sup>68</sup>, o que, conforme já visto, é típico do pensamento burguês, uma vez que separa realidade objetiva e realidade subjetiva, educação do homem e transformação social. Ademais, não deixa claro, em nenhum momento, o problema da organização de tal educação, ainda que esta fosse apenas no âmbito pedagógico<sup>69</sup>. Contudo, Schiller percebeu com uma clareza espantosa alguns dos principais traços da

---

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

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

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

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

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

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

---

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



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

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

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

O corpo da mercadoria que serve de equivalente passa sempre por encarnação de trabalho humano abstrato e é sempre o produto de um determinado trabalho útil, concreto. Esse trabalho concreto torna-se, portanto, expressão de trabalho humano abstrato. Considera o casaco, por exemplo, simples corporificação do trabalho humano abstrato, e o trabalho do alfaiate, nele realmente aplicado, apenas a forma em que se realizou o trabalho humano abstrato. Na expressão de valor do linho, a utilidade do trabalho do alfaiate não consiste em que ele faça um casaco, hábitos ou até monges, mas em que produza um corpo que denota valor, massa de trabalho, portanto, que absolutamente não se distingue do trabalho objetivado no valor do linho. Para ser esse espelho de valor, o trabalho do alfaiate tem de refletir, apenas, a propriedade abstrata de ser trabalho humano<sup>71</sup>.

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

---

<sup>71</sup> MARX, K., *O Capital Livro 1 tomo 1*, p. 80.

É que, nas eventuais e flutuantes proporções de troca dos produtos desses trabalhos particulares, impõe-se o tempo de trabalho necessário à produção, que é a lei natural reguladora, que não leva em conta pessoas, como a lei da gravidade, por exemplo, quando uma casa desmorona. A determinação da quantidade do valor pelo tempo do trabalho é, por isso, um segredo oculto sob os movimentos visíveis dos valores relativos das mercadorias. Sua descoberta destrói a aparência de casualidade que reveste a determinação das quantidades de valor dos produtos do trabalho, mas não suprime a forma material dessa determinação<sup>72</sup>.

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

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

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

---

<sup>72</sup> Ibid., p. 97.

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

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

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

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

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

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

Entendo por barbárie algo muito simples, ou seja, que, estando a civilização no mais alto desenvolvimento tecnológico, as pessoas se encontrem atrasadas de um modo peculiarmente disforme em relação à própria civilização – não apenas por não terem em sua arrasadora maioria experimentado a formação nos termos correspondentes ao conceito de civilização, mas também por se encontrarem tomadas por uma agressividade primitiva, um ódio primitivo ou, na terminologia culta, um impulso de destruição, que contribui para aumentar ainda mais o perigo de que toda esta civilização venha a explodir, aliás uma tendência imanente que a caracteriza<sup>73</sup>.

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

---

<sup>73</sup> ADORNO, T. W., *Educação e Emancipação*, p. 155.

### **3. Sobre o elemento obsolescência da alienação flexível: as transformações do proletariado**

#### **3.1 O compromisso fordista**

Segundo Ricardo Antunes, em *Os Sentidos do Trabalho*, nas últimas décadas a sociedade contemporânea vem experimentando mudanças profundas, entre elas uma reestruturação produtiva, caracterizada, por sua vez, pela *acumulação flexível*, o que tem gerado profundas transformações no interior do mundo do trabalho. São elas: o desemprego estrutural, o enorme contingente de trabalhadores em condições precarizadas, lançados no mundo da informalidade (desprovidos de qualquer direito e estabilidade) e a degradação geometricamente crescente da relação entre homem e natureza. Porém, para entender estas conseqüências, é necessário antes abordar brevemente a crise da forma anterior de acumulação, conhecida como fordista, no intuito de compreender a passagem e a diferença de uma acumulação, por assim dizer, “rígida” para uma forma de acumulação flexível de trabalho.

Alain Bihr, no seu livro *Da Grande Noite à Alternativa*, observa que o conceito de fordismo surge dos trabalhos de economistas franceses realizados na segunda metade da década de 70. Tais trabalhos tinham como objetivo analisar a maneira pela qual se estruturava o capitalismo no período pós-guerra, sobretudo para compreender como foi possível um período de três décadas de crescimento econômico quase sem interrupções. O conceito nasce, então, fortemente comprometido com o *economicismo*, tendo em vista que em suas análises se privilegia as transformações econômicas em detrimento das transformações sociais, institucionais e ideológicas presentes no capitalismo pós-guerra, principalmente em virtude de um quase desconhecimento da luta de classes, o que, em grande medida,

explica a crise final do fordismo e a sua substituição pelo *toyotismo* (conforme será visto adiante)<sup>74</sup>.

O fordismo, então, teve como principal característica o compromisso entre a burguesia e o proletariado que resultou da crise estrutural dos anos 30 e 40. Contudo, este compromisso não surgiu do acordo entre vontades livres, afirma Alain Bihr, pois foi imposto pela própria lógica do desenvolvimento do capital às duas partes nele envolvidas. Este compromisso, também, não foi produzido conscientemente pelas duas classes, mas produzido, muitas vezes cegamente, depois de árduas e incertas lutas, não sendo, por conseguinte, fruto de negociações, barganhas e discussões entre a burguesia e o proletariado; estas, ao contrário, só vieram depois do referido compromisso e justamente para preencher as suas lacunas.

O compromisso fordista também não resultou diretamente do acordo entre os membros de suas classes, mas do intermédio de instituições e organizações, ou seja, de organizações sindicais e políticas do operariado e organizações do patronato, com o Estado entre elas como juiz e, ao mesmo tempo, como parte interessada em defender os interesses do capital para arbitrar o conflito. Como consequência desta configuração de força, tem-se uma alternância no poder estatal entre coalizões predominantemente social-democratas e coalizões de partidos burgueses.

Como última característica, o compromisso fordista significou uma espécie de imensa barganha tanto para o proletariado quanto para a burguesia, pois enquanto o proletariado teve que “abrir mão” de sua “aventura” revolucionária, a burguesia teve de lhe fornecer a garantia de sua “seguridade social”. Cabe observar, neste momento, que as análises de Alain Bihr se restringem aos países capitalistas avançados. Mas, com isso, não se quer dizer que não houve garantias para o operariado nos países periféricos, sobretudo naqueles que conheceram, a partir da década de 60, uma industrialização. O que se pretende, então, afirmar é que estas garantias ocorreram

---

<sup>74</sup> Sobre o fordismo Ricardo Antunes escreve: “*fundamentalmente* como a forma pela qual a indústria e o processo de trabalho consolidaram-se ao longo deste século, cujos elementos constitutivos básicos eram dados pela produção em massa, através da linha de montagem e de produtos mais homogêneos; através do controle dos tempos e dos movimentos pelo cronômetro taylorista e da produção em série fordista; pela existência do trabalho parcelar e pela fragmentação das funções; pela separação entre *elaboração* e *execução* no processo de trabalho; pela existência de unidades fabris concentradas e verticalizadas e pela constituição/consolidação do *operário-massa*, do trabalhador coletivo fabril, entre outras dimensões”. ANTUNES, R., *Adeus ao Trabalho?*, p. 25

num âmbito econômico muito mais restrito do que os dos países centrais, ainda que tenham sido obtidas por meio de muita luta, principalmente no final da década de 70 e durante quase toda a década de 80<sup>75</sup>. Contudo, esta restrição econômica ditou os limites destas garantias, tornando-as muito menos abrangentes e, pecuniariamente, vantajosas, ainda que suficientes para uma certa acomodação da classe operária destes países. Mas o que significa renunciar à aventura histórica, Alain Bihr responde:

É renunciar à luta revolucionária, à luta pela transformação comunista da sociedade; renunciar à contestação à legitimidade do poder da classe dominante sobre a sociedade, especialmente sua apropriação dos meios sociais de produção e as finalidades assim impostas às forças produtivas. É, ao mesmo tempo, aceitar as novas formas capitalistas de dominação que vão se desenvolver no pós-guerra, ou seja, o conjunto das transformações das condições de trabalho e, em sentido mais amplo, de existência que o desenvolvimento do capitalismo vai impor ao proletariado nesse período<sup>76</sup>.

Mas foi precisamente essa renúncia que propiciou ao proletariado, de maneira geral, a sua seguridade social, isto é, a satisfação de alguns de seus interesses mais imediatos, a saber: uma relativa estabilidade no emprego, uma melhora no seu nível de vida, uma redução do seu tempo de trabalho e, por fim, uma relativa satisfação de um certo número de suas necessidades fundamentais como, por exemplo, habitação, saúde, educação, formação profissional, cultura, lazer etc. Some-se a isso o acesso a direitos políticos e sociais garantidos pelo Estado, abrindo, assim, um acesso ao proletariado a uma vida aceitável e suportável, ainda que não agradável.

---

<sup>75</sup> Beverly J. Silver escreve no prefácio à edição brasileira do seu livro *Forças do trabalho: movimentos de trabalhadores e globalização desde 1870*: “Embora fosse verdade que os movimentos de trabalhadores estivessem em crise em boa parte dos países centrais, movimentos trabalhistas bastante similares surgiram em países onde houve uma rápida industrialização durante os anos de 1970 e 1980, como Espanha, Brasil África do Sul e Polônia. Em muitos casos, o capital industrial havia sido atraído para esses países com promessas de mão-de-obra barata e controlável. Contudo, em menos de uma década, surgiram novos movimentos operários no seio da indústria de produção em massa. Tais movimentos obtiveram não apenas o reconhecimento dos sindicatos independentes (em lugares onde estes eram proibidos), como também foram importantes na derrubada de regimes autoritários e na ampliação/aprofundamento dos processos de democratização. A análise desse padrão recorrente – expansão industrial seguida do surgimento de movimentos trabalhistas fortes – levou-nos a uma das principais teses deste livro: ‘para onde vai o capital, o conflito vai atrás.’”. SILVER, B. J., *Forças do Trabalho*, p. 11.

<sup>76</sup> BIHR, A., *Da Grande Noite à Alternativa*, p. 37.



No entanto, Alain Bihr observa que esse compromisso traz em si uma ambivalência para a classe dominante, porque ao mesmo tempo que lhe proporciona uma trégua de toda luta revolucionária do proletariado das primeiras décadas do século XX, ele também significa que o controle do trabalho não pode ser mais absoluto, tendo em vista que concede ao trabalhador o direito de negociar as condições de sua dominação. Deste modo, foi possível ao proletariado reconhecer o seu controle heterônomo por parte do capital na medida em que este possibilitou, em contrapartida, a realização de seus interesses mais imediatos, limitando-lhe, por via de conseqüência, não só o seu controle sobre a produção, mas também o seu impulso à expansão e à acumulação<sup>77</sup>.

---

<sup>77</sup> István Mészáros escreve: “Em sua mais íntima determinação, o sistema do capital está totalmente *orientado para expansão* – o que significa que está voltado nessa direção a partir de seu próprio ponto de vista objetivo – e é *impelido pela acumulação*, em termos da necessária *instrumentalidade* de seu objetivo projetado. É a mesmíssima correlação que aparece (e deve aparecer), do ponto de vista subjetivo das personificações particulares do capital, exatamente ao inverso – ou seja, eles devem apresentar seu sistema como *voltado para a acumulação e impelido pela expansão*.” MÉSZÁROS, I., *Para Além do Capital*, p. 138.

### 3.2 Sobre a gestão fordista da produção

Com o advento do fordismo, a própria dinâmica da organização e gestão da produção se transforma a partir do surgimento de dois novos princípios de organização do trabalho: o *taylorismo* e a *mecanização do processo de produção*. O primeiro tem o seu termo extraído do seu inventor, o engenheiro norte-americano Taylor, uma vez que foi este que idealizou e realizou uma organização da produção calcada na estrita separação entre concepção e execução. Esta última, por sua vez, ainda sofria mais uma parcialização, visto que cada operário deveria executar uma tarefa específica que se reduzia à constante reprodução de alguns gestos. O segundo, a mecanização do processo de trabalho, caracterizou-se pela existência da produção de um sistema de máquinas garantidor da unidade do processo de produção parcializado, ditando o ritmo e os gestos do operário.

No entanto, a gestão e a organização da produção só foi possível através de uma apropriação do saber intelectual e da habilidade do produtor necessários à manipulação da ferramenta e da máquina, habilidade e saber que o operário de ofício possuía com orgulho, pois lhe servia para se contrapor ao controle capitalista do processo de produção. O controle taylorista, então, é monopolizado e centralizado no *staff* administrativo ou, quando possível, no próprio sistema de máquinas, organizado e gerindo a produção ao criar, por conseguinte, uma maior dependência do operário em relação aos seus controladores, ou administradores, agora exteriores à produção. Entretanto, esta configuração gestora da produção não se estabeleceu sem resistência por parte dos operários de ofício, sendo necessárias as situações de exceção produzidas pela Primeira Guerra Mundial para que pudesse se estabelecer. São exemplos destas situações de exceção: a centralização do comando capitalista, a militarização da organização do trabalho nas indústrias, a introdução da mão-de-obra feminina simultaneamente menos qualificada e menos combativa.

Em virtude destas mudanças, a exploração capitalista do trabalho se intensifica, uma vez que a parcialização e a especialização da atividade de cada operário aumenta a sua destreza e, como consequência, a eficiência é implementada

com a redução do tempo morto de produção, ou seja, aquele tempo desperdiçado durante o processo de produção. Todavia, esta intensificação da produção acarretou um desenvolvimento das forças produtivas sem considerar o quanto cada setor produtivo podia produzir, assim como a capacidade real de consumo da população, no que resultou na crise de superprodução dos anos 20.

No curso dessa década, com base em uma primeira onda de taylorização e de mecanização fordista, a produtividade do trabalho cresce em ritmo, em média de 6% ao ano nas economias capitalistas ocidentais (principalmente os Estados Unidos), rompendo com o fraco crescimento da ordem de 2% que conheceu até então. Mas, simultaneamente, por sua vez, os salários operários continuam a crescer em média apenas 2% , seguindo a longa tendência iniciada em meados do século XIX. Nessas condições, os lucros podem atingir picos históricos (da ordem de 30% a 35%), levando a um “boom especulativo” sem precedentes entre 1926 e 1929. Esses “anos loucos” iriam desembocar, entretanto, inevitavelmente no *crash* de 1929-1930, expressão direta no plano financeiro da crescente distorção entre as capacidades de produção acumuladas e a demanda solvente, que essa primeira tentativa de um regime com características predominantemente intensiva não soubera desenvolver<sup>78</sup>.

Este fato é um interessante exemplo daquilo que István Mészáros chamou de a incontornabilidade do capital, resultado da sua inevitável resistência a qualquer planejamento ou limite.

Antes de mais nada, é necessário insistir que o capital não é simplesmente uma “entidade material” – também não é (...) um “mecanismo” racionalmente controlável, como querem fazer crer os apologistas do supostamente neutro “mecanismo de mercado” (a ser alegremente abraçado pelo “socialismo de mercado”) – mas é, *em última análise, uma forma incontornável de controle sociometabólico*. A razão principal por que este sistema forçosamente escapa a um significativo grau de controle humano é precisamente o fato de ter, ele próprio, surgido no curso da história como uma poderosa estrutura “totalizadora” de controle à qual tudo o mais, inclusive os seres humanos, deve se ajustar, e assim provar sua “viabilidade produtiva”, ou perecer, caso não consiga se adaptar<sup>79</sup>.

---

<sup>78</sup> BIHR, A., *Da Grande Noite à Alternativa*, p. 41.

<sup>79</sup> MÉSZÁROS, I., *Para Além do Capital*, p. 96.

Em outras palavras, o capital, embora consiga controlar o sociometabolismo da sociedade ao controlar a sua atividade produtora e, com isso, a relação entre os seres humanos entre si e entre os seres humanos e a natureza, ele mesmo, o capital, não consegue controlar sua tendência à expansão e ao acúmulo, não conseguindo se submeter a uma racionalidade, ainda que esta seja do seu interesse. O caso apontado por Alain Bihr, a crise da superprodução dos anos 20, pode ser pensado como um exemplo da incontrollabilidade do capital, ou da sua incapacidade de se autocontrolar, uma vez que esta crise nasce precisamente da incapacidade do capital de pôr limites à sua produção, adaptando-a ao consumo possível naquela época. É importante notar que esta incapacidade não nasce por acaso, mas é resultado necessário da lógica do capital em sua busca rentista.

A crise dos anos trinta, portanto, marca os limites daquela onda taylorista de produção, cuja principal característica era a implementação de uma extração intensiva de mais-valia. O limite mais claro desta crise se manifesta na impossibilidade de o capital promover um aumento da produtividade sem a criação e ampliação de um correspondente mercado consumidor, para o qual, entre outras demandas, um aumento do salário real do trabalhador é a mais urgente, sendo, inclusive, neste período que Henry Ford aumenta o salário diário de seus operários de 3 para 5 dólares. Em suma, a crise dos anos 20 e 30 colocava como condição para o capital que os ganhos resultantes do aumento da produtividade tinham que ser divididos, ainda que não eqüitativamente (é claro), entre lucro e salário, capital e proletariado. Esta divisão teve três conseqüências: a criação de um salário mínimo que possibilitasse uma norma de consumo considerada irredutível, o estabelecimento de práticas de negociação coletiva por ramos profissionais e, em nível nacional, a criação de uma seguridade social, ou um salário indireto, ou ainda, a criação de benefícios sociais que protegessem o trabalhador dos acasos naturais ou sociais como doença, invalidez, desemprego, velhice, sobrecargas ligadas à educação dos filhos etc. Foi justamente esta seguridade social que marcou o *welfare state* ou estado de bem-estar social. Deste modo, não é possível escrever, a partir deste momento, exatamente como Marx e Engels escreviam n' *A Sagrada Família*, ou seja, o proletariado não pode ser mais simplesmente compreendido como a classe aniquilada

por sua alienação. Assim, o proletariado, a partir do fordismo, nos países capitalistas centrais e em alguns países periféricos onde ocorreu alguma industrialização (como o Brasil), também passou a usufruir de alguns benefícios que noutra época só eram acessíveis à burguesia, pois o proletariado, neste regime de extração de trabalho e produção de mercadoria, passa não só a ser dono de alguns direitos e garantias que lhe conferem uma certa estabilidade no emprego e fora dele como também se torna um consumidor. Sobre a transformação do proletariado em consumidor, Guy Debord escreve:

Na fase primitiva da acumulação capitalista, ‘a economia política só vê no proletário o operário’, que deve receber o mínimo indispensável para conservar sua força de trabalho; jamais o considera ‘em seus lazeres, em sua humanidade’. Esse ponto de vista da classe dominante se inverte assim que o grau de abundância atingido na produção das mercadorias exige uma colaboração a mais por parte do operário. Subitamente lavado do absoluto desprezo com que é tratado em todas as formas de organização e controle da produção, ele continua a existir fora dessa produção, aparentemente tratado como adulto, com uma amabilidade forçada, sob o disfarce do consumidor. Então, o *humanismo da mercadoria* se encarrega dos ‘lazer e da humanidade’ do trabalhador, simplesmente porque agora a economia política pode e deve dominar essas esferas *como economia política*. Assim, ‘a negação total do homem’ assumiu a totalidade da existência humana<sup>80</sup>.

Portanto, o fordismo, com o seu compromisso, fornece a base econômica de uma realidade social e de uma ideologia que embaralha e oculta aquela cisão fundamental entre proletariado e capital, que talvez fosse mais clara no período histórico em que Marx e Engels viveram. No entanto, não se trata aqui de corrigir Marx e Engels, mas, ao contrário, o que se pretende é entender a referida cisão numa realidade social de extração de trabalho fordista e, depois, numa realidade social de acumulação toyotista ou flexível, ou seja, o objetivo é entender a cisão fundamental entre proletariado e capital no interior das novas formas de gestão produtiva: o fordismo e o toyotismo.

O controle externo e, por isso, heterônomo, de trabalho continuou no fordismo apesar de toda suavização que o seu compromisso trouxe para este controle. Mas, ainda que esta suavização tenha sido uma realidade, as condições alienantes

---

<sup>80</sup> DEBORD, G., *A sociedade do espetáculo*, p. 31-32.

persistiram, ou seja, o trabalhador ainda estava reduzido à condição de mercadoria, tendo em vista que ainda tinha que vender a sua força de trabalho por um salário, porque o capital continuava (e continua) a ser dono dos meios de produção, da matéria-prima para produzir e do produto final da atividade produtora. Em outras palavras, o proletariado ainda continua submetido às leis das coisas (como, por exemplo, à lei da oferta e da procura), numa condição reificante e reificada, tendo em vista que continua a ser uma mercadoria<sup>81</sup>, ainda que o compromisso fordista tenha trazido ao proletariado, como resultado de seus direitos e garantias, à condição de mercadoria durável, visto que esta durabilidade tem como causa a sua relativa estabilidade dentro e fora do emprego.

Porém, esta acomodação do proletariado à realidade capitalista do compromisso fordista não aboliu a luta de classes, ainda que, em certa medida, a tenha suavizado. Deste modo, é possível pensar aquilo que poderia ser chamado de dialética da acomodação do proletariado à nova realidade do compromisso fordista de extração e controle do trabalho, uma vez que o modelo técnico-organizacional da acumulação fordista tinha como pressuposto a aceitação por parte do proletariado da satisfação de alguns dos seus interesses mais imediatos, aqueles ligados a sua seguridade social, o que trouxe limites para o seu controle e, por via de consequência, limites para a sua taxa de lucro. Com isso, se por um lado o proletariado abriu mão de sua pretensão revolucionária, por outro, a vitória do capital - a manutenção de sua existência a partir da acomodação do proletariado no interior do capital - também não deixou de ser uma vitória de Pirro, porque são justamente estes limites ao seu controle da produção, ou seja, o seu custo com direitos, salários e seguridade social, que determinará a crise final do modelo fordista de gestão da produção.

---

<sup>81</sup> Lukács em *História e Consciência de Classe* chama à atenção sobre o fato de que não só as coisas produzidas ocultam as relações sociais que as produziram, mas que este fenômeno também tem efeito na subjetividade dos produtores ao reduzi-los à condição de mercadorias e, por conseguinte, à condição de subjetividade reificada e fetichizada, ele escreve: “A essência da estrutura da mercadoria já foi ressaltada várias vezes. Ela se baseia no fato de uma relação entre pessoas tomar o caráter de uma coisa e, dessa maneira, o de uma ‘objetividade fantasmagórica’ que, em sua legalidade própria, rigorosa, aparentemente racional e interamente fechada, oculta todo traço de sua essência fundamental: a relação entre os homens. (...) Nosso objetivo é somente chamar a atenção – *pressupondo* as análises econômicas de Marx – para aqueles problemas fundamentais que resultam do caráter fetichista da mercadoria como forma de objetividade, de um lado, e do comportamento do sujeito submetido a ela, de outro.” LUKÁCS, G., *História e Consciência de Classe*, p. 194.

Logo, houve uma integração do movimento operário à realidade fordista, ou seja, o operariado se tornou uma peça fundamental da engrenagem do capital. A estratégia dessa integração pode ser resumida em três pontos principais. O primeiro deles nasce da necessidade de as organizações constitutivas do movimento do operariado, como sindicatos, partidos e associações, conseguirem impor o que era acordado nas negociações coletivas à sua base proletária e às classes dominantes. O segundo surge do fato de que estas organizações têm de se tornar instituições não só no que se refere às suas classes, mas também diante dos capitalistas individuais e do Estado e, por isso, servem de mediadoras do conflito entre proletariado e capital. E o terceiro ponto dessa estratégia resulta da transformação destas organizações em verdadeiras co-gestoras do capital ao serem integradas paulatinamente aos aparelhos de controle capitalista sobre o proletariado e sobre a sociedade em geral. É importante dizer que esta estratégia de integração só pôde ser implementada, uma vez que teve o apoio, ainda que parcial e contraditório, do próprio proletariado.

Com a integração do proletariado a partir do compromisso fordista, outra realidade se configura: a transformação dos sindicatos em negociadores profissionais, o que, na verdade, significou uma burocratização e instrumentalização das organizações operárias.

...por definição, somente os dirigentes sindicais negociam; enfim, por implicar uma tecnicidade e um profissionalismo cada vez maiores dos negociadores (em matéria jurídica, contável ou econômica), a prática sistemática da negociação só podia favorecer as tendências à separação entre base e topo inerentes a essas organizações, a crescente autonomia das direções e a conseqüente redução das iniciativas da base, em síntese, a burocratização das organizações sindicais. Do mesmo modo, a prática de negociação favorecia ao corporativismo, uma vez que tinha tendência a se efetuar empresa por empresa ou ramo a ramo<sup>82</sup>.

Surge, então, uma nova forma de clientelismo e de corrupção, pois a burocratização separou os dirigentes sindicais de sua base, tornando-se estes membros remunerados inamovíveis e, com isso, adquirindo interesses próprios distintos daqueles da sua base.

---

<sup>82</sup> BIHR, A., *Da Grande Noite à Alternativa*, p. 48.

### 3.3 As transformações do proletariado no fordismo

Alan Bihl observa que o fordismo realizou transformações profundas no proletariado fabril. A primeira delas foi a *parcialização e a mecanização do processo de trabalho*, abolindo a antiga dupla formada pelo contramestre e seu operário não especializado, substituída por uma nova dupla constituída pelo engenheiro ou técnico, ou seja, por um dos membros do *staff* administrativo e pelo operário desqualificado, uma vez que a sua competência foi reduzida ao domínio de alguns gestos elementares a partir da taylorização.

A parcialização e a mecanização do processo de trabalho também resultaram num *desdobramento da antiga classe operária*, dividindo-a em: operários qualificados, herdeiros dos antigos operários de ofício, formando, assim, uma espécie de “aristocracia operária”, visto ser ela a grande beneficiada pelo compromisso fordista, bem representada pelos sindicatos; e a massa crescente de operários desqualificados, maiores responsáveis pela produção fabril fordista, mas pouco beneficiados pelas vantagens fora da fábrica (salário social) e mal representados e integrados nas organizações sociais. Esta divisão da classe operária se tornará ainda mais aguda com a introdução do trabalho feminino e estrangeiro, criando, assim, as condições sócio-econômicas para a eclusão de movimentos da extrema direita classista, racista e fascista no interior do próprio operariado.

Estas transformações *enfraqueceram a função sócio-econômica do proletariado fabril*, tendo em vista que o taylorismo pulverizou numa miríade de atividades a sua função de agente imediato da produção, o que, por outro lado, *dissolveu as antigas identidades profissionais* que caracterizaram o proletariado pré-fordista, ou seja, a socialização e solidariedade que constituíam a combatividade de suas organizações. Tal quadro não poderia deixar de abalar seriamente a *identidade ideológica* do proletariado, constituída no pré-fordismo pela ética no trabalho e pelo amor ao ofício (como era o caso do operário de ofício), o que possibilitava a mediação para identificação do conjunto da classe.



Outra transformação do proletariado, uma das mais importantes para esta tese, é a sua transformação de mero produtor para a condição de produtor e consumidor, implicando, assim: o desaparecimento da produção doméstica, artesanal e agrícola; na submissão do proletariado a uma média de consumo estruturada na habitação e em algumas mercadorias (automóvel e eletrodomésticos); a regularização e progressão dos ganhos salariais para tornar possível o próprio consumo através da concessão de créditos, o que é absolutamente necessário para manutenção do consumo em massa, para *standartização* da existência e para cooptação ideológica do proletariado; ena socialização do salário, ou seja, a criação de uma rede de benefícios sociais que tenham por finalidade defender o proletariado tanto das instabilidades no emprego quanto nas demais instabilidades (saúde, velhice, etc.). Em suma, o capital passa não só a controlar a produção de mercadorias e, por conseguinte, os trabalhadores, mas também o seu consumo, realizando, com isso, um controle heterônomo da produção e do consumo.

O modo de vida do proletariado sofre uma relativa privatização, isto é, o trabalhador recua de uma vida política, econômica e socialmente combativa para uma vida privada, preocupada com a sua sobrevivência e com a manutenção de seu *status* consumista, o que teve um efeito bastante nocivo para sua consciência de classe, ou seja, para a tomada de consciência de sua tarefa histórica, ao substituir os seus interesses históricos (a sua emancipação da dependência ideológica e econômica do controle externo do capital) por seus interesses mais imediatos<sup>83</sup>.

---

<sup>83</sup> Lukács define a consciência de classe da seguinte maneira: "...a consciência de classe não é a consciência psicológica de cada proletário ou a consciência psicológica da massa do seu conjunto, mas o *sentido, que se tornou consciente, da situação histórica da classe*. O interesse individual momentâneo, no qual esse sentido se objetiva aos poucos, só pode ser omitido ao preço de se fazer a luta de classes do proletariado retroceder ao nível mais primitivo do utopismo. Com efeito, esse interesse pode ter uma dupla função: ser um passo em direção à meta ou encobrir a meta. Qual dos dois será, *depende exclusivamente da consciência de classe do proletariado, e não da vitória ou fracasso de cada luta*." LUKÁCS, G., *História e Consciência de Classe*, p. 179-180. Noutro trecho ele escreve: "O trabalhador vê sua posição no processo de produção ora como algo definitivo, ora como uma forma imediata do caráter em si da mercadoria (a insegurança da oscilação diária do mercado etc.). Em contrapartida, em outras formas existe tanto a aparência de uma estabilidade (a rotina do serviço, a aposentadoria etc.) como a possibilidade – abstrata – de uma ascensão *individual* à classe dominante. Com isso, cultiva-se uma 'consciência de *status*' apropriada para impedir de maneira eficaz o surgimento da consciência de classe." *Ibid.*, p. 347. É interessante observar que nos países capitalistas centrais o fordismo tornou real a ascensão individual do proletariado a uma vida que traz o "conforto" de uma vida burguesa, o que torna bastante relativa a afirmação de que é abstrata a possibilidade de ascensão individual à classe dominante ou, ao menos, à uma condição de conforto

Outro efeito das transformações que o fordismo realizou no proletariado foi a sua ampla mobilização geográfica e profissional, efeito do grande êxodo de trabalhadores do campo para os grandes centros urbanos causado pelo fordismo.

O fordismo não transformou apenas o proletariado, mas também a própria classe capitalista, composta, agora, pela burguesia e pelo pessoal do *staff* administrativo. O fordismo, por conseguinte, não só ampliou as fronteiras do proletariado e da burguesia, como também as embaralhou, tornando muitas vezes difícil a distinção ideológica e econômica de uma classe da outra, o que foi possível, sobretudo, através da integração econômica e ideológica dos gestores de trabalho, ainda que não possuidores dos meios de produção. Contudo, este embaralhamento não significa uma supressão das classes, mas sim uma complexificação que torna a sua identificação difícil, complicando, assim, o desenvolvimento de um sentimento de pertencimento a uma classe.

Por fim, o advento do fordismo trouxe, para o proletariado, um aumento da dependência prática e ideológica em relação ao Estado através do estabelecimento do Estado de Bem-estar social, uma vez que este representa a garantia de sua seguridade social e o arbítrio e defesa dos seus direitos, isto é, o Estado se torna o gestor geral da relação salarial entre capital e proletariado.

Alain Bihr, neste momento, nota que o fordismo também criou um *sistema escolar* produzido não só por um aumento da mobilidade geográfica e profissional do proletariado, mas, sobretudo, devido a uma grande pressão política que exigia um aumento médio da formação geral e profissional. Tal fato também intensificou o rompimento dos elos do sentimento de pertencimento ao proletariado, visto que desenvolveu neste possibilidades e esperanças de promoção social.

---

semelhante a da classe dominante. Mas, é importante notar também que não só o fordismo não tinha tornado o trabalhador em um consumista na época em que *História e Consciência de Classe* foi escrito (1923), mas também que esta ascensão continua a ser uma abstração no que diz respeito aos países capitalistas periféricos, ou seja, para quase toda população mundial.

### 3.4

#### **O advento do operariado-massa: dialética da massificação e revolta do operário-massa**

Dessas transformações surge aquele que Alain Bihr chama de o operário-massa, a principal figura que dominou o cenário da produção fordista. Esta denominação se dá porque seu advento pressupõe uma *concentração no espaço social*, porque o processo de acumulação fordista se funda no gigantismo das unidades de produção e proliferação de conurbações industriais e comerciais. Mas esta aglomeração fabril acaba por propiciar, ao mesmo tempo, as condições para o agrupamento e organização, fundamentais à luta de classe.

O operário-massa é assim compreendido, também, devido ao processo de *homogeneização do proletariado*, pois a atividade fabril parcializou as atividades produtivas, desqualificando-as e, conseqüentemente, desqualificando o próprio operário, que passa a ter a sua força de trabalho reduzida ainda mais à condição de mercadoria intercambiável e homogênea, o que igualmente nega a sua identidade profissional própria. No entanto, esta homogeneização desembaraça o operário da estreiteza das particularidades de lugar e profissão, uma vez que se encontra desenraizado de suas identidades profissionais, criando, por conseguinte, uma abertura para o estabelecimento de elos de solidariedade de classe mais amplos. Desta configuração nasce, então, uma subjetividade mais radical, porque fundada na recusa de uma produção que massifica e expropria a sua existência.

O operário-massa possui da massa também a inércia, pois ao contrário do operário de ofício, que ainda possuía bastante autonomia na produção, aquele se vê reduzido à mera condição de peça da engrenagem do *motor-perpetuum* do capital, não passando, assim, de mero apêndice orgânico da maquinária fabril. Some-se a isso o fato de depender completamente do seu salário e do mercado capitalista, fato que, por sua vez, é agravado, também, pela concessão de crédito para o consumo, trazendo-o à condição de endividado. Entretanto, esta condição de massa heterônoma inerte cria um mal-estar contra toda rigidez do compromisso fordista, base do Estado

de bem-estar social, o que lança na instabilidade os seus fundamentos, isto é, o controle heterônomo capitalista da produção e do consumo.

Ademais, o operário-massa é *subdividido*, pois atomizado pela gestão fordista da produção em atividades parcializadas e recolhido a uma vida privada, cujo interesse maior é consumir e manter-se no emprego para pagar as suas dívidas. Contudo, ao ser atomizado e “privatizado”, este mesmo operário se individualiza, ou ainda, se personaliza, uma vez que:

Através do acesso ao consumo mercantil, à “seguridade social”, ao exercício dos direitos políticos, à cultura escolar e à informação, ele conquista e, mais do que isso, reivindica uma existência, uma autonomia, uma consciência enquanto indivíduo privado. Portanto, ele passa a desenvolver reivindicações relativas à sua existência e à sua autonomia individuais, que podem se tornar diretamente contraditórias à massificação pelo trabalho taylorizado e pelo consumo mercantil<sup>84</sup>.

Mas, estas “conquistas” são fenômenos do capitalismo central e, mesmo nos países periféricos que sofreram alguma industrialização, elas não foram da mesma ordem da dos países centrais, o que torna ainda mais instáveis os fundamentos para um controle capitalista da produção e do consumo.

O operário-massa passa, por fim, por um processo de acultramento, pois, freqüentemente, é um estrangeiro, muitas vezes de origem rural, com pouca experiência com o trabalho assalariado industrial. Por este motivo, o operário-massa é um emigrado, porque longe do seu país, da sua região ou da cidade natal e, com isso, longe da família. Por conseguinte, o lugar onde trabalha e o meio social onde vive se tornam um ambiente totalmente estranho. No entanto, este processo tende a se inverter no transcurso de, no máximo, duas gerações, pois, ao adquirir experiência, pode, então, relativizar e, com isso, enriquecer sua cultura anterior. Em outras palavras, o operário-massa, distante do seu universo cultural e ideológico original, pode reconstituir e recriar a sua visão de mundo, capacitando-o a um espírito mais crítico e de maior contradição diante do universo capitalista.

---

<sup>84</sup> BIHR, A., *Da Grande Noite à Alternativa*, p. 58.

É esta condição contraditória do operário-massa que propiciou a sua revolta e, por isso, a crise terminal do fordismo. Esta condição contraditória, aqui chamada de dialética da massificação, é resumida por Alain Bihr da seguinte maneira:

Concentrando o proletariado em um espaço social, ele (o capital) tendia, por um lado, a atomizá-lo; homogeneizando suas condições de existência, gerava, ao mesmo tempo, as condições de um processo de personalização; reduzindo a autonomia individual, estimulava inversamente o desejo de uma autonomia como essa, desenvolvendo as condições para isso; exigindo o aumento de sua mobilidade geográfica, profissional, social e psicológica, enrijecia entretanto sua situação de fato etc. Semelhante acumulação de contradições, com o tempo, só poderia explodir<sup>85</sup>.

E esta explosão ocorreu ao longo dos anos 60 e no início dos anos 70 e teve como principal agente o operário-massa revoltado contra os métodos tayloristas e fordistas de extração de trabalho e massificação da existência. Mas, ao mesmo tempo que o fordismo intensificava a sua expropriação ao fazer o operário-massa repetir indefinidamente os mecânicos gestos necessários à produção, ele também intensificava e evidenciava o caráter inaceitável desta condição que, sob sua ótica, era completamente desprovido de sentido e de valor. Esta esquizofrenia era ainda mais intensificada pela contradição entre a total falta de autonomia e individualidade do produtor, uma vez que completamente submetido às determinações do *staff* administrativo, e a exacerbação de sua individualidade e autonomia enquanto consumidor. O fardo insuportável desta contradição só foi carregado pela primeira geração, porque esta ainda compreendia como vantagem o acesso ao consumo e a seguridade social, o que não ocorreu com a segunda geração.

A luta do operário-massa se deu, basicamente, de duas maneiras. A primeira bloqueava a lógica da expropriação fordista de trabalho. Fundamentalmente individualista e, de algum modo, defensiva, esta exacerbação consistia na fuga do trabalho e da produção, ou seja, a procura por pequenos trabalhos ocasionais, o absentismo, a ruptura com o trabalho assalariado, retornando, assim, às formas pré-capitalistas de produção (artesanato, pequena produção agrícola etc.). A principal reivindicação desta forma de luta é a autonomia individual e o fim do trabalho. Já a

---

<sup>85</sup> Ibid., p. 59.

segunda, luta pela reconquista do controle no processo de trabalho e, por isso, objetiva a sua reestruturação. Neste caso, a revolta ganha contornos coletivistas, sendo as suas principais “armas”: as greves parciais, os ataques ao *staff* administrativo e à divisão do trabalho, a criação de conselhos de oficina e de conselhos de fábrica, a difusão da auto-gestão como forma de controle da produção e até do poder operário. A revolta, portanto, ganha traços dos antigos movimentos operários anarco-sindicalistas do início do século XX. As principais reivindicações desta forma de luta são: a autonomia coletiva e a liberação do trabalho do controle alienante do capital.

Conseqüentemente, o próprio modelo social-democrata de organização do operário-massa se torna objeto de sua revolta, uma vez que a ala mais agitada do operariado se divorcia dos organismos sindicais e políticos do referido modelo.

Aptas apenas para conduzir negociações no quadro institucional previsto para esse efeito, essas organizações eram evidentemente incapazes de organizar e dirigir um movimento proveniente da base, mal definido em seus objetivos imediatos, mas de qualquer maneira impossível de ser integrado no quadro do compromisso fordista ao qual elas estavam limitadas. Além do mais todas essas organizações se comportaram como perfeitas guardiãs do capital, algumas tentando sabotar o movimento, colaborando até mesmo, eventualmente, para sua repressão física; outras tentando recuperá-lo em benefício próprio, retomando, em um primeiro momento, as palavras de ordem e as práticas do movimento para melhor corrompê-lo no final. (...) Para nos limitarmos ao caso da França, identificamos respectivamente a tática da CGT e do PC, a da CFDT e do “esquerdismo” leninista durante o período de 1968-75<sup>86</sup>.

Retomando a prática anarco-sindicalista da ação direta, a revolta do operário-massa ocorreu basicamente sem as suas organizações sindicais e, muitas vezes, até contra elas.

Ao colocar a auto-organização do coletivo de trabalhadores permanentemente contra o poder na própria da empresa, ao desenvolver uma organização contra o processo de trabalho, ao multiplicar as ações de ocupação da empresa, os seqüestros de patrões e de administradores, ao se opor às demissões coletivas por meio da tentativa de retomada de empresas com auto-gestão, etc., essas lutas restabeleciam relações com a tradição da ação direta do proletariado pré-

---

<sup>86</sup> Ibid., p. 62.

fordista e punham concretamente em evidência (ainda que em uma escala reduzida) as *virtudes emancipatórias da auto-atividade dos trabalhadores*. Assim, essas lutas se situavam no extremo oposto da perspectiva estatista e legalista da estratégia social-democrata. Esta implicava a subordinação da ação autônoma da classe às organizações políticas, visando à conquista e ao exercício do poder de Estado, assim como a subordinação às organizações sindicais, que eram encarregadas do desenrolar no cotidiano<sup>87</sup>.

Em poucas palavras, o que a revolta do operário-massa punha em questão para o proletariado ocidental era a invenção de um novo modelo para a sua luta pela emancipação e, conseqüentemente, a invenção de uma sociedade emancipada a partir de uma utopia auto-gestionária. Contudo, naquele momento, essa era uma tarefa demasiado grande para estes movimentos, daí a sua curta duração. Entre as razões do seu fracasso está a atividade contra-revolucionária das organizações sindicais social-democratas, o que revela a influência prática e ideológica destas organizações e os limites internos da revolta, visto que não apenas a sua conflitualidade só ocasionalmente ultrapassou os limites das empresas, mas também não realizou uma crítica mais direta do modo fordista de produção, limitando-se apenas à tomada do controle da produção, esquecendo, entre outros fatores, do custo ambiental deste modelo produtivo. É neste sentido que Robert Kurz escreve sobre 68 na França:

...a vontade do espontâneo movimento trabalhista francês de 68 não ultrapassava o horizonte da socialização pela mercadoria, para não falar da evocada tradição “das revoluções francesas do século XIX”. O “ganhar dinheiro”, essa atividade própria à burguesia, não foi questionada a sério pela maioria dos integrantes do movimento, isto é, não o foi da perspectiva econômica, mas, na melhor das hipóteses, de forma metafórica e culturalista. Assim, o fato de o movimento de massas ter desaguado na instância parlamentar e no deplorável plano sindical de exigências de um “salário justo por um dia justo de trabalho” foi apenas o saldo de uma limitação imanente do próprio movimento<sup>88</sup>.

Alain Bihr, então, afirma que a revolta do operário-massa estava isolada de outras lutas que ocorriam na mesma época e que poderiam ter fornecido a base ideológica para uma crítica mais radical do capital enquanto modelo econômico

---

<sup>87</sup> Ibid., p. 62-63.

<sup>88</sup> KURZ, R., *Os últimos combates*, p. 291-292.

calcado no controle heterônomo da produção e do consumo de mercadoria. Estes novos movimentos sociais e suas novas lutas ganhavam forma nos movimentos antinucleares, ecológicos, regionalistas, urbanos, feministas<sup>89</sup> etc. E é justamente por não ter superado estes limites, que a revolta do operário-massa, apesar de toda sua radicalidade, enfraqueceu e refluuiu, pois mesmo tendo decretado o fim do fordismo, ela não conseguiu criar uma alternativa ao capital.

---

<sup>89</sup> Sobre o feminismo István Mészáros escreve: “...se os imperativos alienantes do sistema estabelecido da reprodução econômica exigem um controle social discriminatório e hierárquico, afinado com o princípio antagonista estruturador da sociedade, e o correspondente modo de administrar o processo do trabalho, o ‘macrocosmos’ abrangente desse tipo encontrará seu equivalente em todos os níveis do intercâmbio humano, até mesmo nas menores ‘microestruturas’ ou ‘microcosmos’ da reprodução e do consumo habitualmente teorizados sob o nome de ‘família’. Inversamente, enquanto o relacionamento vital entre homens e mulheres não estiver livre e espontaneamente regulado pelos próprios indivíduos em seu ‘microcosmo’ *autônomo* (mas de maneira alguma *independente* da sociedade) do universo histórico interpessoal dado, com base numa *igualdade significativa* entre as pessoas envolvidas – ou seja, sem a imposição dos ditames socioeconômicos da ordem sociometabólica sobre eles – não se pode sequer pensar na emancipação da sociedade da influência paralisante que evita a auto-realização dos indivíduos como seres sociais particulares.” MÉSZÁROS, I., *Para Além do Capital*, p. 268. No que diz respeito à articulação entre trabalhadores e ambientalistas num projeto revolucionário: “Se eu tivesse de modificar as palavras dramáticas de Rosa Luxemburgo com relação aos novos perigos que nos esperam, acrescentaria a ‘socialismo ou barbárie’ a frase ‘barbárie se tivermos sorte’ – no sentido de que o *extermínio da humanidade* é um elemento inerente ao curso do desenvolvimento destrutivo do capital. E o mundo dessa terceira possibilidade, além das alternativas de ‘socialismo ou barbárie’, só abrigaria baratas, que suportam níveis letais de radiação nuclear. É esse o único significado racional da *terceira via do capital*.” Id., *O Desafio e o Fardo do Tempo Histórico*, p. 132



### 3.5

#### **Da ruptura do compromisso fordista à desarticulação do movimento operário**

O fordismo começa a enfraquecer devido a quatro fatores. O primeiro deles se dá quando os ganhos com a produtividade começam a diminuir. Alain Bihr afirma que nas principais economias capitalistas uma época de ganhos contínuos, como foi o caso do pós-guerra, é sucedida por uma época de perdas. A razão disso reside tanto nos limites técnicos quanto nos limites sociais, porque se logo após a segunda grande guerra as técnicas tayloristas de extração de trabalho ainda podiam se expandir, o mesmo não ocorre durante os anos 60 e início dos 70, visto que, ao se atingir um determinado limite de aplicação destas técnicas em um determinado setor, ir além deste limite se torna contraproducente, pois multiplica os tempos mortos, prolonga o tempo de circulação dos produtos, aumentando, assim, excessivamente a estocagem e tornando vulnerável o maquinário fabril como resultado de sua intensa utilização, o que o torna propenso a pane e a quebra. Ademais, como já foi visto nas páginas anteriores, dada a intensa repetição desumanizadora que as técnicas tayloristas operam na produção, uma intensificação das mesmas torna os produtores demasiadamente propensos à revolta, o que efetivamente aconteceu durante os mencionados anos, deixando ainda mais claro o limite técnico e social que este modelo de extração de trabalho tinha ativado.

O segundo fator surge da necessidade da elevação da relação entre o trabalho morto, matérias-primas, meios de produção e trabalho vivo. Deste modo, num quadro de consumo equilibrado, qualquer aumento do trabalho morto, no fordismo, tem que ser acompanhado de um aumento do trabalho vivo, aumentando, com isso, o capital fixo, mas diminuindo o capital circulante, o que reduz a taxa de lucro. No intuito de sanar este problema, a administração fordista buscou desvalorizar o seu capital fixo, principalmente o seu maquinário, tendo em vista que os resultados da produtividade tinham melhorado, efeito não só do avanço técnico, mas também da sua obsolescência, também cada vez mais rápida, efeito do mesmo avanço tecnológico. Outra medida da administração fordista para superar a crise consistia na

generalização dos trabalhos por turnos realizados por equipes, o que permite reduzir a quantidade de trabalho vivo necessário à produção. Contudo, estas medidas não só desgastavam excessivamente as máquinas como também aumentavam o nível de insatisfação do trabalhador, resultado da articulação da intensificação da produção com a extensão do tempo destinado a ela, criando, por conseguinte, as condições para a revolta do operário-massa durante os anos 60 e o início da década de 70.

O terceiro fator resulta da saturação da norma social de consumo, pois o fordismo estava calcado no consumo de um certo número de bens duráveis (carros, eletrodomésticos e residências). Porém, este mercado foi se saturando progressivamente, contraindo, por este motivo, as perspectivas de venda para indústrias no exato momento em que estas mesmas indústrias precisavam de um aumento de produtividade e de venda. O que tornava este quadro especialmente grave era a necessidade do fordismo de colocar à disposição uma série sempre crescente de direitos sociais (seguridade social) e salariais (salário mínimo) para o trabalhador, aumentando ainda mais o seu custo. Some-se a este custo a necessidade de o fordismo implementar uma série de investimentos sociais para a manutenção do consumo, como a construção de estradas, ruas e avenidas para sustentar o crescente número de automóveis.

O quarto e último fator da crise do fordismo surge a partir do desenvolvimento do trabalho improdutivo, sobretudo aquele que garantia a circulação do capital (gestão, comercialização, bancos, seguros). Este fenômeno ficou conhecido como terceirização da sociedade, tendo em vista o crescimento mais elevado do trabalho improdutivo do que o produtivo. O resultado deste quarto fator é uma queda na taxa média de lucro, devido a um crescente aumento dos custos com a produção.

Alain Bihr resume a crise da seguinte forma:

...para sintetizar a análise precedente, diremos que o próprio fordismo finalmente caiu na “armadilha” da massificação em que ele pegara o proletariado e que acabará impondo-lhe seus limites. Limites subjetivos, com a revolta do operário-massa contra as formas de produção (trabalho em cadeia e trabalho por turnos), mas também com o deslocamento das práticas de consumo para fora da norma fordista. Limites objetivos, com a massificação do capital constante (e, particularmente, o fixo), levando à diminuição dos ganhos de produtividade e à alta da composição orgânica do capital, enquanto a massificação do capital

variável (força de trabalho) traduzia-se pela saturação dos mercados que sustentavam o crescimento fordista e pelo aumento dos “custos sociais”,<sup>90</sup>.

Foi a comunhão destes fatores, então, que levou o fordismo a sua crise final, crise esta que, no seu primeiro momento, continuou latente, trazendo a aparência de crescimento, mas que já trazia em si alguns sinais que demonstravam tratar-se de uma crise mais profunda. O primeiro destes sinais foi o aumento da inflação, uma vez que as empresas buscaram repassar os seus custos para os consumidores. O segundo foi o crescente endividamento das empresas que, através de empréstimos, buscaram resolver a alta dos seus custos. O terceiro se deu com a internacionalização dos mercados, pois as multinacionais buscaram transmitir para os países periféricos as suas dificuldades, daí, por exemplo, a intensa industrialização do Brasil durante a década de 60 e início de 70. O último sinal é o aumento igualmente crescente do desemprego, visto que o contínuo aumento da população ativa não era acompanhado por um aumento da oferta de emprego, sendo, ao contrário, decrescente o número deste.

É nesta conjuntura que “estourou” a crise do petróleo no final de 1973 e início de 1974, tornando manifesta a crise fordista, que antes era apenas latente, por meio de uma recessão generalizada: queda da produção, aumento do desemprego, diminuição do comércio mundial, queda livre dos índices da Bolsa.

Entretanto, os governos e os capitalistas ainda pensavam ser possível salvar o fordismo e, com isso, optaram por uma série de receitas keynesianas que se resumiam a um endividamento maciço na esperança da retomada do consumo e do crescimento.

*Internamente*, isso significa manter e até estender (no que diz respeito ao seguro-desemprego) os mecanismos institucionais de aumento dos salários reais, mas também recorrer aos gastos públicos (mesmo à custa de fortes déficits orçamentários) e conceder facilidades de crédito às empresas e aos consumidores individuais (mesmo à custa de um agravamento da inflação). *Externamente*, trata-se do estabelecimento de uma espécie de “keynesianismo mundial”: os países ocidentais se endividam, especialmente diante da OPEP, pela emissão de moeda de crédito internacional que, reciclada, principalmente pelos bancos ocidentais, sob a forma de empréstimos aos países do Terceiro Mundo, mas também do Leste, incita-os a importar equipamentos industriais

---

<sup>90</sup> BIHR, A., *Da Grande Noite à Alternativa*, p. 73.

dos países ocidentais, permitindo a esses últimos compensarem, assim, seus déficit em relação à OPEP<sup>91</sup>.

Contudo, apesar de o superendividamento ter evitado um aprofundamento da recessão, ele não foi capaz de retomar o crescimento econômico necessário ao fordismo. Sendo assim, as economias enclavavam na estagnação econômica e na inflação de preços e é precisamente neste momento que “estoura” a segunda crise do petróleo, no início de 1979. Tal crise evidenciou ao patronato e aos Estados que a política econômica do superendividamento não trazia qualquer solução, sendo absolutamente necessária a retomada do crescimento econômico e do aumento da taxa de lucro, o que exigia um corte radical de custos, pois a redução do lucro ocorre, principalmente, quando há um excesso de capital na sociedade. Portanto, uma solução era imperiosa: iniciar o desmonte do Estado de bem-estar social. Este imperativo, por um lado, se traduziu na eliminação das empresas menos rentáveis e na reestruturação técnica, jurídica e financeira. Por outro, se manifestou na redução dos salários reais através da eliminação dos direitos sociais, ou seja, da seguridade-social. Foram adotadas, então, políticas liberais no intuito de lutar contra a inflação, lutas estas que tinham como principal arma a desestatização da economia, ou seja, era necessário privatizar o Estado fordista em seu quadro institucional<sup>92</sup>.

Entretanto, a suposta solução das políticas liberais só obteve um êxito bastante relativo, porque, se por um lado, estas políticas conseguiram reduzir o custo com os salários reais e sociais do Estado de bem-estar social, retomando, assim, a taxa de mais-valia e, conseqüentemente, a taxa de lucro; por outro, ela agravou o desemprego e, além disso, reduziu o poder de compra do trabalhador, aumentando, por

---

<sup>91</sup> Ibid., p. 75.

<sup>92</sup> É interessante observar que a passagem de uma solução keynesiana (social-democrata) para uma liberal configura aquilo que Robert Kurz chama de o movimento ondulatório da economia de mercado do mundo ocidental. O autor observa ainda que foi precisamente a falta deste movimento ondulatório uma das causas da derrocada das economias socialistas do bloco soviético, ele escreve: “O capitalismo, isto é, a produção de mercadorias desencadeada até constituir um sistema de reprodução, na forma do auto-movimento do dinheiro, nunca pretendeu, desde o princípio, estabelecer a pura ‘liberdade de mercado’, intenção que, repetidamente, imputam-lhe os ideólogos provenientes da direita e também da esquerda. Antes poderíamos falar de um movimento ondulatório de elementos constituintes antagônicos na história da modernização burguesa, movimento em que constantemente se revezam e penetram elementos estatistas e elementos monetaristas.” KURZ, R., *O Colapso da Modernização*, p. 42-43.

consequente, a crise de superprodução e, com ela, causando a deflação, o que configura um quadro sócio-econômico muito semelhante ao de 1929.

Mesmo assim, o mundo ainda passou por duas crises. A primeira se deu quando o México, seguido pelo Brasil e a Argentina, e depois por uma série de países do Terceiro Mundo, declararam-se incapazes de pagar as suas respectivas dívidas externas, levando o mundo à beira da catástrofe. Esta crise revelou não só a fragilidade da política do superendividamento do Terceiro Mundo, de inspiração keynesiana, mas também a da austeridade pregada pelo liberalismo. A segunda crise ocorreu em 1987, atingindo sobretudo o mercado financeiro. Este *crash* foi resultado da desconexão da esfera financeira da esfera real, causada, por sua vez, pelas contradições da política liberal, pois:

Enquanto recuperava a taxa de lucro, ela contraía simultaneamente o mercado, desviando assim o capital-dinheiro do investimento produtivo para as aplicações financeiras, alimentando um *boom* da Bolsa sem qualquer relação com o estado moroso persistente da economia, que como todo *boom* só podia terminar em *crash*. E somente a intervenção organizada do conjunto dos Bancos centrais evitaria que esse último degenerasse em recessão generalizada das economias ocidentais<sup>93</sup>.

Contudo, mesmo com a intervenção organizada dos bancos centrais, o fantasma da crise voltou a assustar o mercado financeiro em 1990, uma vez que o crescimento econômico dos EUA e da CEE voltou a diminuir, resultado da quebra dos países do Terceiro Mundo, da nova crise do petróleo causada pela Guerra do Golfo etc. Tudo isso só prova, mais uma vez, a fragilidade das soluções capitalistas e, em especial neste momento, das liberais, para solucionar efetivamente a crise. É neste sentido que é possível parafrasear István Mészáros, pois o capital pode vencer todas as suas dificuldades, mas, como não consegue resolver uma única das suas contradições, torna todas as suas vitórias em vitórias de Pirro, resta saber se, tal como Pirro um dia ficou sem soldados, as suas vitórias em algum momento vão deixá-lo sem soluções.

---

<sup>93</sup> BIHR, A., *Da Grande Noite à Alternativa*, p. 78.

Mas e o movimento operário social-democrata? A resposta já pode ser deduzida do que foi afirmado, uma vez que as políticas econômicas, tanto liberais quanto keynesianas, tiveram como consequência inevitável a ruptura do compromisso social entre capital e operariado que caracterizou o período fordista pós-guerra. Tem início o dismantelamento do compromisso fordista, pois tudo aquilo que ele garantia ao trabalhador (distribuição entre salário e lucro, contratualização e legalização salarial, etc.), ou seja, tudo aquilo que foi o fundamento da acumulação fordista de capital, tornando possível tanto a superação da crise de superprodução de 1929 quanto a acomodação do operário-massa no interior de uma realidade capitalista de extração taylorista de produção, tinha se transformado num obstáculo à retomada do crescimento econômico e à superação da crise. Mas, no que diz respeito às organizações sindicais, acostumadas a uma “guerra de posição” dentro de uma conjuntura sócio-institucional familiar, estas se viram de repente no interior de um contexto político, econômico, institucional e social não só desfavorável, como também hostil às suas existências, o que tornava necessária a retomada de estratégias muito mais agressivas, postura da qual elas estavam totalmente despreparadas, ou melhor, inadaptadas.

E é desta inadaptação que surgem duas posturas do movimento operário social-democrata que, do mesmo modo que as políticas econômicas liberais e keynesianas do patronato, propugnam apenas uma solução superficial da crise, tendo em vista que, ao fim, defendem apenas uma nova acomodação do operariado, mas uma acomodação que ignora a diferença radical do contexto social entre o período logo após a Segunda Grande Guerra e o período posterior à década de 60. Estas duas posturas são denominadas por Alain Bihr como o conflito entre Antigos e Modernos, assim designados por defender, em os primeiros, uma defesa intransigente das garantias trabalhistas conquistadas no fordismo, ignorando, com isso, a incapacidade econômica das empresas de honrarem os antigos compromissos, e, no caso dos Modernos, por defenderem a necessidade de renovação do antigo compromisso, criando, por conseguinte, um novo compromisso, mais *adaptado* à conjuntura sócio-econômica atual, aceitando rediscutir, por exemplo, a indexação do salário e a “rigidez” legal e contratual do uso da força de trabalho, isto é, “relativização” dos

direitos trabalhistas. Mas tanto os Antigos quanto os Modernos têm diante de si, basicamente, dois sérios obstáculos, pois enquanto os Antigos encontram um total desinteresse por parte do patronato na manutenção do antigo compromisso, efeito da sua incapacidade econômica de honrá-lo, os Modernos assumem, ao pretender um compromisso mais “moderno”, a arriscada e, por fim, catastrófica estratégia de sacrificarem as antigas conquistas por conquistas renovadas, ainda que esta renovação signifique na verdade a precarização no trabalho através da abolição dos direitos trabalhistas, configurando, por conseguinte, uma estratégia defensiva, o que permite ao capital a retomada de uma nova ofensiva ideológica e econômica.

Deste modo, o movimento operário encontrou as mesmas aporias, só que numa perspectiva inversa (a do proletariado), daquelas encontradas pelo capital, situação que desarticulou o movimento, deixando-o sem estratégia e sem objetivo, ou seja, deixando-o desarmado diante da nova ofensiva do capital.

### 3.6

#### **A flexibilização da rigidez fordista: o advento da acumulação flexível**

É deste quadro de crise do fordismo que terá início toda a reorganização do controle capitalista do consumo e da produção de mercadorias. Segundo Ricardo Antunes, em *Os Sentidos do Trabalho*, nas últimas décadas a sociedade contemporânea vem passando por uma reestruturação produtiva marcada pela *acumulação flexível*, causando, entre tantas conseqüências, transformações significativas no interior do mundo do trabalho. São elas: o desemprego estrutural, o enorme número de trabalhadores postos em condições precarizadas, lançados no mundo da informalidade (muitas vezes sem qualquer direito), e a relação cada vez mais trágica entre homem e natureza.

Ricardo Antunes, então, afirma que no início da década de 70 o capitalismo se viu frente a uma crise estrutural e resume esta crise em basicamente seis traços principais. O primeiro dos traços mais evidentes desta crise foi ocasionado, conforme já foi visto, pela queda da taxa de lucro, gerada, por sua vez, entre outros elementos, pelo aumento do preço da força de trabalho, possível através das lutas durante o período pós-45 e pela intensificação das lutas sociais dos anos 60 objetivando o controle social da produção. O segundo traço é resultado do esgotamento do padrão de acumulação taylorista/fordista de produção, efeito gerado pela sua impossibilidade de responder à retração do consumo que na época crescia, o que caracterizava o desemprego estrutural que se iniciava. O terceiro traço desta crise, Antunes chama de a hipertrofia da esfera financeira, que ganhava relativa autonomia em relação aos capitais produtivos, conseqüência da crise de produção. O quarto é expressão da maior concentração de capitais em virtude das fusões entre as empresas monopolistas e oligopolistas. O quinto se deve a uma outra crise, a do *welfare state* ou do “Estado de bem-estar social” e dos seus meios de funcionamento, causando, assim, uma crise na arrecadação de impostos e uma necessidade de retração dos gastos públicos e a sua conseqüente transferência para o capital privado. Por fim, o sexto traço da crise estrutural se configura na implementação de um processo de privatizações, o que resulta na desregulamentação e flexibilização de todo processo produtivo.



Diante deste quadro o capital teve que responder à sua própria crise, uma vez que a sua existência estava em questão. Iniciou-se, então, um processo de reorganização do capital e de seu sistema ideológico e político de controle do trabalho, o que veio a caracterizar aquilo que se convencionou chamar de neoliberalismo, ou seja, a privatização do Estado, a desregulamentação dos direitos do trabalho e o desmonte do setor produtivo estatal. Seguiu-se, com isso, um intenso processo de reestruturação da produção e do trabalho. Em suma, o que se vê é uma ofensiva generalizada do capital em todos os âmbitos da vida social, tanto econômico quanto político, sobretudo durante os governos Thatcher e Reagan. Novas técnicas da gestão de força de trabalho se somam, então, à liberação comercial e às novas formas de domínio tecno-científico, aumentando, por conseguinte, um acúmulo, destruidor e discriminador, do poder econômico e político por parte do EUA, à frente do NAFTA, da Alemanha, liderando a União Européia, e do Japão, na dianteira dos países asiáticos. Inversamente, este acúmulo significou uma intensificação da exclusão dos países que se encontravam à margem destes centros. Ricardo Antunes escreve:

Essa lógica destrutiva, ao reconfigurar e recompor a divisão internacional do sistema do capital, traz como resultado a desmontagem de regiões inteiras que estão, pouco a pouco, sendo eliminadas do cenário industrial e produtivo, derrotadas pela desigual concorrência mundial. A crise experimentada pelos países asiáticos como Hong Kong, Taiwan, Cingapura, Indonésia, Filipinas, Malásia, entre outros, quase sempre decorrente de sua condição, de países pequenos, carentes de mercado interno e totalmente dependentes do Ocidente para se desenvolverem. Num patamar mais complexificado e diferenciado, também encontramos o Japão e a Coreia do Sul, que, depois de um grande salto industrial e tecnológico, estão vivenciando esse quadro crítico, estendido também àqueles países que até recentemente eram chamados de ‘tigres asiáticos’<sup>94</sup>.

O quadro que se configura a partir da década de 70, por conseguinte, vem da destruição das forças produtivas, da natureza e do meio ambiente assim como da ação destrutiva engendrada contra o mundo do trabalho que, a partir de então, passa a possuir enormes contingentes de mão de obra *precarizada* ou mesmo de excluídos do processo produtivo, o que compõe aquilo que acima foi chamado de desemprego

---

<sup>94</sup> ANTUNES, R., *Os Sentidos do Trabalho*, p. 33.

estrutural. É preciso notar que esta “reorganização” das forças produtivas só foi possível graças à revolução microelétrica, que até possibilitaria uma efetiva redução da jornada ou do tempo de trabalho, mas que acabou resultando numa política de prolongamento e intensificação da mesma. Não é por acaso que a Inglaterra tem a maior jornada de trabalho dentre os países da União Européia, enquanto que no Japão empresários e políticos buscam aumentar ainda mais a sua tragicamente conhecida jornada de trabalho, onde trabalhadores por vezes morrem de morte súbita devido à exaustão.

Quanto mais aumentam a competitividade e a concorrência inter-capitais, mais nefastas são suas conseqüências, das quais duas são particularmente graves: a destruição e/ou precarização, sem paralelos em toda a era moderna, da força humana que trabalha e a degradação crescente do meio ambiente, na relação metabólica entre homem, tecnologia e natureza, conduzida pela lógica societal voltada prioritariamente para produção de mercadorias e para o processo de valorização do capital<sup>95</sup>.

Contudo, ainda que a crise fosse estrutural e implicasse determinações mais profundas, a resposta dada pelo capital foi apenas superficial, atendo-se tão somente a sua dimensão fenomênica, ou seja, resultou de uma reorganização dos principais fundamentos da produção capitalista e não de uma transformação radical destes. Em outras palavras, a crise gerou uma reestruturação do padrão de produção capitalista calcado no binômio taylorista/fordista, visando, com isso, reestabelecer os patamares de rentabilidade anteriores, sobretudo os do pós-guerra. Uma vez que as lutas da década de 60 não conseguiram instaurar uma alternativa efetiva ao capital, coube a este dar a sua resposta à crise. É este o contexto histórico que engendrou a mutação do padrão flexível de acumulação, cuja meta é sempre a mesma: dinamizar o processo produtivo e diminuir o seu custo para obter uma maior rentabilidade.

A nova condição de trabalho nasce, então, da oposição do capital diante do contra-poder que emergia das lutas sociais, levando-o a reorganizar o processo produtivo e a recuperar a sua hegemonia em todas as esferas da sociedade. Segundo Ricardo Antunes, em *Os Sentidos do Trabalho*, no plano ideológico, por exemplo, o

---

<sup>95</sup> Ibid., p. 34.

capitalismo estabeleceu um culto ao subjetivismo fazendo apologia a um individualismo exacerbado contra todas as formas de solidariedade e de atuação coletiva e social, resultando num ideário fragmentador. Mas, no que se refere ao mundo do trabalho, a primeira característica que Ricardo Antunes aponta diz respeito ao bem produzido, a mercadoria, tendo em vista que a sua produção irá incorrer numa nova forma produtiva. István Mészáros escreve:

...o modo de produção capitalista (...) deve minar de toda maneira possível as práticas produtivas orientadas-para-a-durabilidade, inclusive solapando deliberadamente a qualidade. Ao contrário, as manifestações dessa tendência devem ser justificadas em função da necessidade de competição, da *utilização racional dos recursos de trabalho* (grifo meu) – ambas tratadas como necessidades (ideais) inteiramente benéficas – e coisas do tipo<sup>96</sup>.

Noutro momento:

No curso da história, avanços da produtividade inevitavelmente alteram o padrão de consumo, bem como a maneira pela qual serão utilizados tanto os bens a serem consumidos como os instrumentos com os quais serão produzidos. Tais avanços, além do mais, afetam profundamente a própria natureza da atividade produtiva, determinando, ao mesmo tempo, a *proporção* segundo a qual o tempo disponível total de uma dada sociedade será distribuído entre atividade necessária para o seu intercâmbio metabólico básico com a natureza e de todas as outras funções e as atividades nas quais engajam os indivíduos da sociedade em questão<sup>97</sup>.

E esta perda de qualidade da mercadoria ocorre porque:

...o capitalismo define sua relação com o *valor de uso* e o *valor de troca*, investindo contra os limites associados à produção orientada para o valor de uso, bem como contra a racionalização direta ou indireta do modo de produção e consumo severamente limitado que é inseparável dessa produção<sup>98</sup>.

O fenômeno que tem como efeito a perda da durabilidade através de uma perda da utilidade dos bens produzidos, ou das mercadorias, é denominado por Mészáros como

---

<sup>96</sup> MÉSZÁROS, I. *Para Além do Capital*, p. 636.

<sup>97</sup> *Ibid.*, p. 639.

<sup>98</sup> *Ibid.*, p. 643.

*taxa de utilização decrescente do valor de uso das mercadorias*. Antunes, então, observa que a *falácia da qualidade total* reside no fato de que quanto mais “qualidade total” um produto deve ter, menor deve ser a sua durabilidade. Esta falácia, por sua vez, nasce da necessidade imperiosa por parte do capital de aumentar a velocidade do circuito produtivo e, assim, aumentar a velocidade da produção de valores de troca. Deste modo, a “qualidade total” se torna o invólucro ou mesmo a aparência de um produto destinado a uma obsolescência cada vez mais rápida, obsolescência esta que tem em vista apenas uma reposição também cada vez mais veloz no mercado. E como o capital possui uma tendência à expansão, este fenômeno, o da taxa de utilização decrescente das mercadorias, se torna uma das premissas mais perversas da lógica destrutiva de sua produção, sendo a catástrofe ambiental uma de suas mais evidentes e trágicas conseqüências. Antunes exemplifica:

A indústria de computadores (...) mostra-se, pela importância no mundo produtivo contemporâneo, exemplar dessa tendência depreciativa e decrescente do valor de uso das mercadorias. Um sistema de *softwares* torna-se obsoleto e desatualizado em tempo bastante reduzido, levando o consumidor à sua substituição, pois novos sistemas não são compatíveis com os anteriores. As empresas, em face da necessidade de reduzir o tempo entre a produção e o consumo, ditada pela intensa competição existente entre elas, incentivam ao limite essa tendência destrutiva do valor de uso das mercadorias. Precisando acompanhar a competitividade existente em seu setor, cria-se uma lógica que se intensifica, e da qual a “qualidade total” está totalmente prisioneira. Mais que isso, ela se torna mecanismo intrínseco de seu funcionamento e funcionalidade. Com a redução dos ciclos de vida útil dos produtos, os capitais não têm outra opção, para sua sobrevivência, senão inovar ou correr o risco de ser ultrapassados pelas empresas concorrentes, conforme o exemplo da empresa transnacional de computadores *Hewlett Packard*, que com a ‘inovação’ constante de seu sistema computacional reduziu enormemente o tempo de vida útil dos produtos<sup>99</sup>.

O modo de produção da acumulação flexível, portanto, se caracteriza por um padrão produtivo organizacional e tecnologicamente avançado, efeito das novas técnicas de administração da força de trabalho possíveis graças à informática, ou seja, resultado da introdução em larga escala de computadores no processo produtivo e na esfera de prestação de serviços, o que, por sua vez, cria a necessidade de se recorrer

---

<sup>99</sup> ANTUNES, R., *Os Sentidos do Trabalho*, p. 51-52.

freqüentemente à desconcentração produtiva (a utilização de empresas terceirizadas). As novas técnicas de administração, ou de gestão, se utilizam do trabalho de equipe, também chamado de “células de produção” ou de “times de trabalho”, requerendo, por conseguinte, pelo menos no plano discursivo (ideológico), um “envolvimento participativo” dos trabalhadores, o que, na verdade, não passa de uma participação manipuladora que preserva essencialmente as condições alienantes de trabalho, tornando-as apenas menos visíveis. Outra característica do modo produtivo de acumulação flexível é o “trabalho polivalente”, “multifuncional”, “qualificado” que se conjuga com uma estrutura mais horizontalizada e integrada entre diversas empresas, inclusive das empresas terceirizadas, tendo como finalidade a redução do tempo de trabalho necessário para se produzir um valor, uma mercadoria.

Esta nova morfologia de gestão da força de trabalho, que caracteriza a acumulação flexível, tem como finalidade real a *intensificação das condições de exploração do trabalho*, obtida através da redução do trabalho *improdutivo*, não criador de valor de troca, sobretudo das atividades de manutenção, acompanhamento e inspeção de qualidades, sendo estas funções incorporadas ao trabalho *produtivo*. Deste modo, a acumulação flexível, através de sua reengenharia, engendrou no mundo do trabalho a eliminação de postos de trabalho, o aumento da produtividade e da qualidade total, caracterizando, assim, o ideário cotidiano da fábrica “moderna”. Os resultados mais imediatos desta reengenharia são: a *imensa desregulamentação dos direitos do trabalho*, eliminados cotidianamente em todo lugar onde há produção industrial e prestação de serviços; o *aumento da fragmentação dentro da própria classe trabalhadora*, dividida hoje, principalmente, entre contratados, terceirizados, informais e desempregados, constituindo aquilo que Antunes chama de as novas clivagens do proletariado<sup>100</sup>; e, por fim, a *destruição do sindicalismo de classe*,

---

<sup>100</sup> Ricardo Antunes analisa o seguinte dado: “...segundo dados da OIT, hoje mais de 1 bilhão de homens e mulheres que trabalham estão ou precarizados, subempregados – os trabalhadores que o capital usa como se fosse uma seringa descartável -, ou encontram-se desempregados. (...) Assim faz o capital, e há então uma massa enorme de trabalhadores e trabalhadoras que já são parte do desemprego estrutural, são parte do monumental exército de reserva que se expande em toda parte. Essa tendência tem se acentuado, em função da vigência do caráter destrutivo da lógica do capital, muito mais visível nestes últimos 20, 30 anos. Isso porque, por um lado, deu-se a expansão nefasta do *ideário* e da *pragmática* neoliberal, e de outro pelo chão social conformado pela nova configuração do capitalismo, que tem sido denominada fase da reestruturação produtiva do capital, onde o toyotismo e outros

convertendo-o num sindicalismo dócil, de parceria ou ainda num sindicalismo de empresa.

É interessante observar que, ao longo do século XX, sobretudo depois de 1945, a classe trabalhadora *européia*, conforme foi visto acima, “trocou” o seu projeto socialista ou anti-capitalista, ou ainda, a sua “aventura” revolucionária, numa espécie de pacto fáustico, por uma variedade de direitos e garantias trabalhistas que caracterizaram o Estado de bem-estar social. Mas, com o advento da acumulação flexível e do neoliberalismo, resultado da necessidade incontrolável de expansão do capital e de sua referida crise estrutural, o que presenciamos é a abolição daquilo que serviu como rede de proteção que garantia as acrobacias do capitalismo, ou seja, o que estamos vendo é a abolição das garantias e dos direitos trabalhistas e até mesmo de vários postos de trabalho ou, para ser mais claro, de tudo aquilo que possibilitou a acomodação da classe trabalhadora no interior da realidade capitalista<sup>101</sup>. Logo, não apenas o capital começa a fazer as suas acrobacias sobre uma rede de segurança cada vez mais rota, mas também se tornou difícil à classe trabalhadora vender a sua alma (suas esperanças encarnadas em seus projetos socialistas ou as suas aventuras revolucionárias) a uma espécie de Mefistófeles cada vez mais impossibilitado de cumprir a sua parte no pacto. Do mesmo modo, fica igualmente difícil aos movimentos sociais e aos partidos de esquerda, como foi o caso do socialismo de mercado, sustentarem alternativas obedecendo aos princípios do próprio sistema capitalista, criando, por conseguinte, a necessidade de uma teoria e de uma práxis que efetivamente propugne tanto a auto-emancipação do trabalho do controle externo capitalista na forma do trabalho assalariado quanto a superação de uma economia calcada na produção de mercadorias, valores de troca, para a criação de uma realidade socioeconômica que produza efetivamente valores socialmente úteis. Com isto, o autor desta tese quer dizer apenas que estão fadados ao fracasso todos os movimentos

---

experimentos de desregulamentação, de flexibilização etc., têm marcado o mundo capitalista, mais intensamente após a crise estrutural iniciada nos anos 70.” *Ibid.*, p. 200.

<sup>101</sup> Ricardo Antunes escreve: “...cada vez menos homens e mulheres trabalham muito, em ritmo e intensidade que se assemelham à fase pretérita do capitalismo, quase similarmente à época da Revolução Industrial. E, na marca da superfluidade, cada vez mais homens e mulheres encontram menos trabalho, espalhando-se à cata de trabalhos parciais, temporários, sem direitos, ‘flexíveis’, quando não vivenciando o flagelo dos desempregados.” ANTUNES, R., *O Caracol e a sua Concha*, p. 17.

que buscam *apenas* defender direitos trabalhistas, maiores salários, mais empregos etc., uma vez que não há mais como o capital atender a estas demandas, o que não significa dizer que as lutas por melhores condições de trabalho no capitalismo devam ser completamente abandonadas. Contudo, apesar de estarem dadas as condições objetivas para a superação do capital, as condições subjetivas parecem que ainda não estão, pois o amadurecimento daquelas não veio acompanhada pelo amadurecimento destas<sup>102</sup>, uma vez que a classe trabalhadora, além de estar dominada em sua maioria pela ideologia neoliberal (a esperança de uma vida melhor, de melhores salários ou mesmo de se tornar capitalista no interior do capital, o que Alain Bihr chamou de os “Modernos”) encontra-se quase que completamente desmobilizada e desorganizada, sendo a mobilização organizada a condição de possibilidade para a revolução, conforme é possível ler no apelo pela união dos proletariados no Manifesto Comunista de Marx e Engels. Todavia, é neste campo que a luta por uma alternativa ao capital tem de se dar, ou ainda, este é atualmente o espaço onde uma práxis efetivamente revolucionária tem de ocorrer<sup>103</sup>. Cabe observar ainda que um Estado de bem-estar social só ocorreu em alguns países da América do Norte e da Europa, enquanto que no resto do mundo, ou seja, 2/3 dos trabalhadores do mundo inteiro, o

---

<sup>102</sup> Neste aspecto, comungo da mesma posição que Roberto Schwarz defende em sua introdução ao livro *O Colapso da Modernização* de Robert Kurz: “...a novidade da presente crise vem da incorporação da ciência ao processo produtivo, a partir da qual o peso da classe trabalhadora, seja do ponto de vista numérico, seja do ponto de vista da natureza do processo, entra em declínio. Assim, contrariando o outro prognóstico de Marx, a crise do capitalismo se aguça no momento mesmo em que a classe *operária* (grifo meu) já não tem força para colher os seus resultados.” KURZ, R., *Colapso da Modernização*, p. 14.

<sup>103</sup> Ernst Bloch faz uma interessante distinção entre o objetivamente possível e o realmente possível e é nesta distinção que estou pensando neste momento do trabalho: “*Objetivamente* possível é tudo aquilo cuja ocorrência pode ser cientificamente esperada, ou pelo menos não pode ser excluída com base no mero conhecimento parcial de suas condições dadas. *Realmente* possível, em contrapartida, é tudo aquilo cujas condições ainda não estão integralmente reunidas na esfera do *próprio objeto*, seja porque elas ainda estão amadurecendo, seja sobretudo porque novas condições – ainda que mediadas pelas existentes – concorrem para ocorrência de um novo real. O ser em movimento, que vai se modificando, que pode ser modificado, assim como se apresenta em termos dialético-materiais, tem esse poder-vir-a-ser inconcluso, esse ainda-não-estar-concluído tanto na sua base quanto no seu horizonte.” BLOCH, E., *Princípio Esperança vol. 1*, p. 195. Bloch também escreve: “...as contradições objetivas constantemente chamam a uma interação com a contradição subjetiva. Não sendo assim, surge a heresia, em última instância derrotista, de um automatismo objetivista, segundo o qual as contradições por si só seriam suficientes para revolucionar o mundo impregnado por elas. Os dois fatores, tanto o subjetivo quanto o objetivo, precisam antes ser compreendidos em sua constante interação dialética, interação indivisível, não isolável.” *Ibid.*, p. 147. Existe, portanto, uma dimensão da realidade social que demanda uma intervenção se o que se pretende é a sua transformação radical e aqui vale lembrar o que escreveu Che Guevara: “No siempre hay que esperar a que se den todas las condiciones para la revolución; el foco insurreccional puede crearlas.” GUEVARA, E., *La Guerra de Guerrillas*, p. 13.

trabalho nunca possuiu qualquer direito ou garantia ou, na melhor das hipóteses, os possuiu precariamente. Não é fruto do mero acaso que alguns dos principais movimentos anti-sistêmicos ocorram na América Latina, como é o caso do zapatismo no México, dos Okupa (desempregados argentinos que ocupam fábricas abandonadas) na Argentina e do MST, no Brasil. No entanto, se por um lado estas condições permitem uma práxis revolucionária, as mesmas condições, por outro, também possibilitam novos fascismos ou novos fundamentalismos, como é o caso do islâmico e do protestante norte-americano, isto para não falar no fundamentalismo neoliberal, tendências que hoje parecem prevalecer sobre as realmente emancipadoras, pois “da mesma forma que afortunadamente ocorre, nesse mundo tão salpicado de tons claros e escuros, um relampejar do tudo possível, também se apresentam ameaçadores os turvamentos do nada possível<sup>104</sup>.” A aposta revolucionária, a esperança (do esperar e não do esperar) na emancipação humana, exige, por conseguinte, a consciência da possibilidade do seu contrário, no que implica uma utopia historicamente incerta, hoje até mesmo improvável, mas é justamente por ser incerta e improvável que ela exige o nosso total engajamento, pois “...enquanto a realidade não for completamente determinada, enquanto ela contiver possibilidades inconclusas em novas germinações e novos espaços de conformação, enquanto for assim, não poderá proceder da realidade meramente fática qualquer objeção absoluta contra a utopia<sup>105</sup>.” Mas dizer isto é dizer também que não procederá da realidade qualquer argumento absoluto em prol da utopia, sendo esta, na melhor das hipóteses, tão incerta quanto o seu contrário. Uma passagem de Beckett pode ser lida, então, como uma advertência contra todo otimismo ou fatalismo determinista: “Nosso salvador. Dois ladrões. Dizem que um deles se salvou e o outro... (*Busca o contrário de 'salvar-se'*) se perdeu<sup>106</sup>.” Em suma, é preciso a tomada de consciência que o “tudo é possível” está sempre acompanhado pelo “nada é possível”, ou seja, a possibilidade de salvação coexiste com a possibilidade de perdição bem como a possibilidade de emancipação coexiste com a possibilidade de mais exploração.

---

<sup>104</sup> BLOCH, E., *O Princípio Esperança vol I*, p. 192.

<sup>105</sup> *Ibid.*, p. 195.

<sup>106</sup> BECKETT, S., *Esperando Godot*, p. 24.



No entanto, a acumulação flexível, ou o toyotismo, fragmentou o proletariado em novas categorias sociais ou subclasses, no que pode resultar numa dispersão semelhante a que ocorria com os camponeses na Idade Média, conforme Marx e Engels observam na *Ideologia Alemã*: “As grandes sublevações da Idade Média partiram todas do campo e todas elas falharam devido à dispersão dos camponeses e à incultura que era a sua conseqüência<sup>107</sup>.” Em outras palavras, as novas clivagens do proletariado podem resultar numa espécie de fragmentação ou mesmo dispersão que, em última instância, pode impossibilitar a formação da unidade do proletariado e, com isso, obstar o desenvolvimento da consciência de classe. Logo, um dos grandes desafios do proletariado hoje é a sua união e, conseqüentemente, a superação de suas clivagens. Surge, assim, a necessidade de um novo sindicalismo, ou de um novo movimento de trabalhadores, que efetivamente propugne esta superação, não separando mais trabalhadores de carteira assinada, terceirizados, cooperativados, desempregados etc. Ricardo Antunes escreve:

O primeiro desafio, fundamental para própria sobrevivência dos sindicatos, será *romper a enorme barreira social* que separa os trabalhadores ‘estáveis’, em franco processo de redução, dos trabalhadores em tempo parcial, precarizados, subproletarizados, em significativa expansão no atual cenário mundial. Os sindicatos devem organizar e auxiliar na auto-organização dos desempregados, em vez de expulsá-los dos sindicatos porque sem emprego obviamente não podem pagar as taxas de filiação sindical. É inaceitável que um trabalhador ou trabalhadora seja excluído do sindicato porque foi expulso do mercado de trabalho pelo capital. *Devem empenhar-se fortemente na organização sindical ampliada dos trabalhadores hoje desorganizados*. Ou os sindicatos organizam a *classe trabalhadora em seu conjunto* ou estarão cada vez mais limitados e restritos a um contingente minoritário e parcial dos trabalhadores<sup>108</sup>.

Isto não quer dizer que a unidade da classe proletária tenha se tornado uma espécie de dever abstrato, perfazendo, com isso, a idéia central de um suposto sermão marxista ou a idéia reguladora de uma nova “moral” revolucionária. Ao contrário, o que se pretende é ressaltar uma necessidade do proletariado – a de união –, necessidade esta que não apenas é real, mas que pode se tornar cada vez mais

---

<sup>107</sup> MARX, K., ENGELS, F., *A Ideologia Alemã*, p. 64.

<sup>108</sup> ANTUNES, R., *Os Sentidos do Trabalho*, p. 244.

evidente, visto que as premissas da lógica dos antigos sindicatos conduz a uma única conclusão: a derrota e, com ela, precarização e desemprego. Portanto, a esperança<sup>109</sup>, ou a aposta<sup>110</sup> deste trabalho, consiste no fato de que é objetivamente possível ao proletariado a tomada de consciência de que é necessária uma organização muito mais ampla do que aquela que ocorre hoje.

---

<sup>109</sup> Ernst Bloch escreve sobre a *docta spes*: “*Docta spes*, a ‘esperança compreendida’, torna claro assim o conceito de um princípio que não mais deixa o mundo. (...) o conceito de princípio utópico, no bom sentido, a rigor torna-se aqui ainda mais central, qual seja: o da esperança e de seus conteúdos ligados à dignidade humana. (...) Expectativa, esperança e intenção voltadas para a possibilidade que ainda não veio a ser: este não é apenas um traço básico da consciência humana, mas, retificado e compreendido concretamente, uma determinação fundamental em meio à realidade objetiva como um todo.” BLOCH, E., *Princípio Esperança vol. I*, p. 17. No entanto, a esperança defendida neste trabalho não se define pelo tom otimista militante de Ernst Bloch, mas sim por tom mais próximo de Walter Benjamin: “BATISTÉRIO DE FLORENÇA. Sobre o portal a ‘Spes’ de Andréa Pisano. Está sentada e, desvalida, ergue os braços em direção a um fruto que lhe permanece inalcançável. Contudo, é alada. Nada é mais verdadeiro.” BENJAMIN, W., *Rua de Mão Única*, p. 48. Neste sentido, o termo mais adequado do que otimismo militante seria o pessimismo revolucionário: “Esse pessimismo não quer dizer, é mais do que evidente, aceitação resignada do pior: significa que não confiamos no ‘curso natural da história’, que nos preparamos para nadar contracorrente, sem certeza da vitória. Não é a crença teleológica em um triunfo rápido e certo que motiva o revolucionário, mas a convicção, mas a convicção profundamente enraizada de que não se pode viver como um ser humano digno desse nome sem combater com pertinácia e vontade inabalável a ordem estabelecida.” LÖWY, M., *Estrela da Manhã*, p. 16. É interessante transcrever outra passagem de Bloch: “...uma pitada de pessimismo seria preferível à fé no progresso automático, pois, numa dimensão realista, um tal pessimismo pelo menos não fica tão desamparado e surpreso diante de fracassos e catástrofes, diante das terríveis possibilidades que estavam e estão implicadas no avanço capitalista. Pensar *ad pessimum* é, para toda análise que não o absolutiza, um companheiro de viagem melhor que a ingenuidade barata, e ele constitui a frieza crítica justamente no marxismo. Para toda decisão revolucionária, o otimismo automático não é menos venenoso do que o pessimismo absolutizado, visto que, enquanto o último está abertamente a serviço da despudorada posição reacionária digna de nome, tendo como propósito o desestímulo, a primeira presta auxílio à posição reacionária envergonhada, tendo como propósito a condescendência do malicioso piscar de olhos e a passividade.” BLOCH, E., *Princípio Esperança vol. I*, p. 197.

<sup>110</sup> Lucien Goldmann escreve: “ser homem significa engajar sem reservas sua existência na afirmação eternamente improvável de uma relação possível entre o dado sensível e o sentido (...), relação, repetamos, que não se pode demonstrar e na qual, entretanto, é necessário engajar toda sua existência.” GOLDMANN, L., *Dialética e Cultura*, p. 196. Contudo, a aposta numa possibilidade objetiva consiste na assunção de que “nenhuma verdade é válida a não ser que lhe juntemos a verdade contrária.” *Ibid.*, p. 190. Em outras palavras, a aposta numa possibilidade objetiva é também a consciência a possibilidade do seu contrário. No caso da união e emancipação do proletariado, isto significa afirmar a consciência de que estas podem não ocorrer, ou seja, são igualmente possibilidades objetivas.

### 3.7 A nova norma de consumo

As transformações que a acumulação flexível trouxe para o mundo do trabalho não se limitaram apenas ao proletariado enquanto trabalhador, mas também enquanto consumidor. Já foi dito anteriormente que no fordismo o consumo de um certo número de mercadorias (carro, moradia e eletrodomésticos) desempenhou um papel importante para o desenvolvimento da acumulação rígida fordista. Para tanto, era necessário que o trabalhador recebesse um salário que lhe possibilitasse a compra dessas mercadorias, o que foi possível por meio daquilo que Alain Bihl chamou de compromisso fordista. Contudo, este compromisso é rompido pela acumulação flexível, ou seja, pelas novas formas precarizadoras de extração de trabalho. Esta nova realidade, no que se refere ao consumo, exige, por sua vez, aquilo que foi designado pelo autor como a *nova norma de consumo*, tendo em vista que é necessário que o capital, em primeiro lugar, crie novos mercados rentáveis engendrando novas demandas para produtos (bens ou serviços) de grande consumo. Entrementes, a exigência dessas transformações no consumo também torna necessárias transformações no próprio processo produtivo, resultando, assim, no desenvolvimento de equipamentos de informática, de robótica e de telemática, ou seja, trazendo a revolução microelétrica para o interior da produção de mercadorias. O capital inicia, então, a produção e controle de novas aspirações consumistas, ou seja, a criação de novos modos consumistas de vida que orbitam em torno da habitação, do lazer, da saúde e da cultura. Zigmunt Bauman, o *Mal-Estar da Pós-Modernidade*, afirma que esta produção e controle capitalista de aspirações consumistas, conforme será visto mais adiante, engendrará na sociedade um novo mal-estar que é efeito da desestabilização constante da subjetividade dos indivíduos através do incessante incitamento da promessa de prazer que o consumo realiza, o que coloca a identidade dos indivíduos sob o assalto onipresente do *id*, invertendo, por conseguinte, o mal-estar que Freud diagnosticava como sendo da civilização, ou seja, de um super-ego e ego repressores do nosso princípio de prazer.

Contudo, é decepcionante o avanço relacionado às novas exigências de consumo no que se refere à criação de uma *nova* existência para os indivíduos. Ainda que a acumulação flexível, através da sua revolução microelétrica, tenha possibilitado a abertura de novos mercados para o consumo privado que vai desde produtos domésticos de informática (calculadoras, jogos eletrônicos, microcomputadores) até produtos da telemática audiovisual moderna (televisões, vídeolaser, CDs, televisão a cabo ou por satélite etc.), esta mesma revolução, segundo Alain Bihr, está longe de ter mudado fundamentalmente os modos de vida e, por isso, pergunta: “onde estão hoje, por exemplo, as experiências de teletrabalho para as quais, há uma década, era prognosticado um desenvolvimento fulgurante<sup>111</sup>?”

Ademais, o capital vive hoje a contradição entre a necessidade de, a curto prazo, sanear a crise econômica por meio de medidas que exigem austeridade econômica tanto das empresas quanto dos governos, o que se traduz em redução de salários diretos e indiretos, na eliminação de postos de trabalho e, por conseguinte, na indesejada diminuição do potencial de consumo dos indivíduos; mas, a longo prazo, o capital tem a necessidade de implementar uma nova norma social de consumo para evitar uma nova crise de superprodução, o que exigiria um aumento dos empregos e dos salários diretos e indiretos, aumento este impossível em virtude da nova realidade tecnológica da produção e da impossibilidade de o capital aumentar o seu custo com o trabalho. Outro obstáculo para o estabelecimento da nova norma social de consumo é o aumento da jornada de trabalho e, conseqüentemente, a redução do tempo livre do trabalhador. O que é especialmente grave desta situação é que os novos produtos oferecidos pela acumulação flexível exigem um aumento das horas livres de trabalho para a sua fruição e esta redução do tempo de trabalho para um aumento do tempo livre exigiria um novo compromisso social entre capital e proletariado, o que, conforme já foi visto, se torna cada vez mais difícil não só pela desarticulação dos trabalhadores, mas também pela impossibilidade de o capital arcar com novas despesas salariais, sejam estas diretas ou indiretas. Some-se a isto o fato de o capital ser tecnologicamente incapaz de oferecer empregos em larga escala, dada a sua

---

<sup>111</sup> BIHR, A., *Da Grande Noite à Alternativa*, p. 94.

revolução microelétrica que, entre outros resultados, diminuiu os postos de trabalho no interior das indústrias.

Alain Bihl conclui, então, que, apesar de a transformação precarizadora produzida no interior do mundo do trabalho ter resultado numa “nova (e trágica) ordem produtiva”, no que se refere ao consumo, as transformações foram muito mais modestas, ou seja, a nova ordem produtiva não criou uma nova norma de consumo. No entanto, apesar de todos esses limites à criação de uma nova norma de consumo, é preciso dizer que a revolução microelétrica, com toda a sua trágica diminuição de custos com a produção através da quase abolição da estabilidade no trabalho, tornou possível um barateamento das mercadorias produzidas, o que possibilitou o acesso ao consumo de trabalhadores que antes não podiam consumir, ou seja, apesar da precarização no mundo do trabalho ter resultado na instabilidade no trabalho, ela também possibilitou o barateamento das mercadorias tornando-as acessíveis a uma população que antes não participava ou quase não participava do consumo. Este barateamento das mercadorias vem, ainda, acompanhado por um intenso desenvolvimento das técnicas e dos meios de propaganda, o que foi possível, em grande medida, graças ao desenvolvimento e à democratização da televisão e da computação (esta em menor escala), tornando mais eficaz a produção de desejos e anseios consumistas nos indivíduos. Outro fator importante para o aumento do consumo, apesar de todas as mudanças precarizadoras no mundo do trabalho, é o desenvolvimento da oferta de créditos aos trabalhadores, o que também intensifica a sua alienação, uma vez que eles têm de lutar contra toda instabilidade existente no mundo do trabalho hoje se quiserem honrar as suas dívidas e não perderem tudo que possuem. Logo, além de trabalhador e consumidor alienado, o indivíduo se torna endividado, ou seja, devedor do capital. Entretanto, essa situação é bastante perigosa para o próprio capital, visto que a concessão de créditos na forma como vem sendo realizada hoje em dia “esquece” da discrepância entre os créditos oferecidos e o que efetivamente o trabalhador pode consumir com o que ganha. Daí, por exemplo, a tragédia para o trabalhador dos “descontos em folha”, ou mesmo a crise imobiliária norte-americana, ou ainda, a incrível inadimplência com os cheques pré-datados, ou seja, produz-se uma bolha financeira na esfera do consumo privado a partir da criação

de um crédito que não encontra paralelo com a realidade salarial do trabalhador e isto justamente para se manter alto o nível de consumo atual.

Portanto, apesar de a nova ordem produtiva não ter criado uma “nova” norma de consumo, o consumo não só tem persistido, como, atualmente, tem até aumentado, sobretudo em países como China, Índia e Brasil. Contudo, este consumo está fundado sobre uma realidade social extremamente frágil e volátil, o que torna bastante incerta o futuro da atual norma de consumo. Porém, tão importante quanto pensar na realidade social que sustenta o nível de consumo hoje, é pensar nos efeitos que este mesmo consumo produz na subjetividade do consumidor-trabalhador-endividado; mas esta questão será abordada num capítulo específico.

### 3.8 O toyotismo

Falta abordar a outra origem da acumulação flexível e, ainda, a crise estrutural da social democracia. Antunes afirma que de todas as alternativas ao modo de produção fordista experimentadas pelo capital foi o toyotismo a que encontrou maior ressonância. Criado pelo engenheiro Ohno, o toyotismo, ou a via japonesa de consolidação do capitalismo monopolista industrial, é uma forma de organização da produção que nasce no Japão pós-45 e que com grande velocidade se espalha por todo aquele país. O toyotismo se caracteriza, primeiramente, por ser uma produção vinculada à demanda que busca *atender às exigências mais individualizadas*, diferente do que ocorre com a produção em massa fordista, sendo, por isso, o toyotismo uma produção bastante heterogênea enquanto que a fordista necessariamente homogênea. O modelo japonês se caracteriza, em segundo lugar, pelo trabalho operário de equipe com *multivariabilidade de funções*, diferindo, assim, do parcelamento do trabalho tipicamente fordista. A terceira característica do toyotismo é a *produção flexível*, possibilitando ao operário operar concomitantemente máquinas diversas, o que altera a relação homem-máquina em que estava fundado o fordismo. O *just in time* é sua quarta característica, ou seja, a máxima otimização do tempo de produção. É implantado no toyotismo o sistema *kan ban*, a sua quinta característica, que se define por estocagem mínima quando comparada à estocagem fordistas (este sistema é inspirado no modelo de reposição de mercadorias dos supermercados). A sexta característica é a *horizontalização* da estrutura da produção, pois enquanto que no fordismo 75% da produção era realizada no interior da fábrica, no toyotismo apenas 25% o é, transferindo, conseqüentemente, para terceiros tudo aquilo que não pertence à especialidade da fábrica (por exemplo, numa fábrica de carros, a produção de carros, mas não o pessoal da faxina, ou seja, todas as atividades meio e não as fim, eis uma das razões do desemprego estrutural atualmente). A organização dos Círculos de Controle de Qualidade, a sétima característica, visa à constituição de grupos de trabalhadores onde o capital estimula a discussão sobre o seu trabalho e o seu desempenho, objetivando, com isso, melhorar e aumentar a produtividade (estes grupos são um importante instrumento capitalista de apropriação do *savoir faire*

intelectual e cognitivo do trabalho, o que era ignorado pelo fordismo). Por fim, a oitava característica é a instauração do emprego vitalício para 25 a 30% dos trabalhadores, excetuando-se as mulheres. De todas as características do toyotismo adotadas pelo Ocidente esta última foi a menos conservada<sup>112</sup>.

A forma toyotista de produção é essencialmente a origem da acumulação flexível, uma vez que ela possibilita uma intensificação da exploração do trabalho através da multivariada de funções e do ritmo acelerado de sua cadeia produtiva, configurando, assim, um quadro extremamente positivo para o capital. O toyotismo inaugura, então, um novo patamar de intensificação do trabalho ao combinar formas relativa e absoluta de extração de mais-valia, possível apenas pela comunhão de novas técnicas de administração e novas tecnologias advindas da revolução microelétrica. A principal mudança na estrutura da produção realizada pelo toyotismo, conseqüentemente, não está na substituição da principal força produtiva, o trabalho vivo, mas na interação crescente entre trabalho vivo e ciência, sendo esta a principal razão da atualidade e verdade da pretensão de superioridade possível da perspectiva do proletariado, pois, apesar de o capital ter mudado a sua forma de extração de trabalho humano, esta ainda ocorre através da velha forma da onipresente venda de força de trabalho. Dito de outra maneira, apesar de toda reestruturação da forma de extração de trabalho, no que resulta na passagem do fordismo para o toyotismo, o que se configura não é a abolição do trabalho, o fim das classes, tampouco o fim dos empregos, ainda que este seja uma tendência, mas sim uma mudança apenas no modo como as classes se estruturam, visto que continua havendo compra e venda de trabalho, ou seja, o capital *ainda* necessita do trabalho humano para poder acumular. Portanto, mais do que a possibilidade de se defender a superioridade da perspectiva do proletariado, tornou-se necessária a sua assunção como resultado não só da intensificação da exclusão e exploração do trabalho humano, mas também da catástrofe ambiental que a existência do capital em sua

---

<sup>112</sup> Antunes escreve: "...enquanto o modelo japonês implementou o 'emprego vitalício' para uma parcela de sua classe trabalhadora (30% segundo alguns autores), algo muito diverso ocorre no Ocidente, onde a segurança no emprego aparece com ênfase muito mais restrita e limitada, *mesmo nas empresas de capital japonês estabelecidas na Europa*. 'Com efeito, a segurança no emprego não é aceita por mais de 11% das empresas. Ela é relativamente mais aceita no Reino Unido (13% das firmas instaladas dentro dele) do que na França (5%) ou na Espanha (6%)' (Costa e Garanto, 1993: 98)". ANTUNES, R., *Os Sentidos do Trabalho*, p. 57.



forma hodierna, consumista, significa. Em suma, a centralidade e superioridade da perspectiva do proletariado persiste porque todas as tentativas de substituir completamente o trabalho humano fracassaram. Ricardo Antunes cita o exemplo do Projeto Saturno da General Motors (GM) nos EUA:

O projeto utilizou-se do *just in time*, do *team work*, da automatização e informatização avançadas, da produção modular, da terceirização, da subcontratação, operando com empresas que foram chamadas para a proximidade da GM, reproduzindo o mesmo sistema de produção da Toyota. Do mesmo modo que no projeto inspirador, o vínculo mais direto com o consumidor permitia a produção dos veículos com as conformações solicitadas, além de envolver o Sindicato dos Trabalhadores da Indústria Automobilística, o UAW (United Automobile Workers). (...) A primeira conclusão dessa experiência da GM diz respeito à utilização de alta tecnologia: sua implantação mostrou-se mais complexa do que parecia, apresentando inúmeros pontos deficientes, além de freqüentemente demonstrar inadequação entre a tecnologia avançada e força de trabalho. Esta, apesar de sua qualificação, não conseguiu adaptar-se ao novo modelo. O projeto de implantação de uma fábrica altamente tecnologicada foi, então, abandonado pela GM/Saturno, que passou a investir mais recursos na melhor qualificação e preparação da sua força de trabalho, do *trabalho humano em equipe*. *Reconheceu-se, desse modo, que não adiantava introduzir robôs e tecnologias avançadas, sem a equivalente qualificação e preparação de sua força de trabalho*<sup>113</sup>.

Logo, o emprego em larga escala da tecnologia mais avançada na produção não teve como efeito a eliminação do trabalho humano, mas a necessidade de sua qualificação. Porém, Ricardo Antunes observa:

...ao mesmo tempo em que se visualiza uma tendência para a *qualificação* do trabalho, desenvolve-se também *intensamente* um nítido processo de *desqualificação* dos trabalhadores, que acaba configurando um processo contraditório que *superqualifica* em vários ramos produtivos e *desqualifica* em outros. (...) Complexificou-se, fragmentou-se e heterogenizou-se ainda mais a *classe-que-vive-do-trabalho*. Pode-se constatar, portanto, de um lado um efetivo processo de *intelectualização do trabalho manual*. De outro, e em sentido radicalmente inverso, uma *desqualificação* e mesmo *subproletarização* intensificadas, presentes no trabalho precário, informal, temporário, parcial, subcontratado etc. Se é possível dizer que a primeira tendência – a *intelectualização do trabalho manual* – é, em tese, mais coerente e compatível com o enorme avanço tecnológico, a segunda – a *desqualificação* – mostra-se

---

<sup>113</sup> ANTUNES, R., *Os Sentidos do Trabalho*, p. 58-59.

também plenamente sintonizada com o modo de produção capitalista, em sua *lógica destrutiva* e com sua *taxa de uso decrescente* de bens e serviços. Tudo isso nos permite concluir que nem o operariado desaparecerá tão rapidamente e, o que é fundamental, não é possível perspectivar, nem mesmo num universo distante, nenhuma possibilidade de eliminação da *classe-que-vive-do-trabalho*<sup>114</sup>.

Antunes, a partir desta base empírica, pode, então, escrever:

...defendemos a tese de que a sociedade do capital e sua *lei do valor* necessitam cada vez *menos* do trabalho estável e cada vez *mais* das diversificadas formas de trabalho parcial ou *part-time*, terceirizado, que são, em escala crescente, parte constitutiva do processo de produção capitalista<sup>115</sup>.

---

<sup>114</sup> ANTUNES, R. *Adeus ao Trabalho?*, p. 62.

<sup>115</sup> *Ibid.*, p. 10.

### 3.9

#### A noção ampliada de proletariado e de burguesia

Mas quem é o proletariado? Ou mesmo quem é a burguesia neste contexto? O que parece claro é que as transformações sofridas pelo mundo do trabalho ao longo de todo século XX não aboliram ou superaram a cisão fundamental da sociedade capitalista, a separação entre os proprietários dos meios de produção e os que têm de vender a sua força de trabalho, porém tal fato não torna mais fácil a questão de quem é o capital e o proletariado hoje.

Entretanto, antes de tratar de tais conceitos, é necessário uma breve análise da crítica de Robert Kurz ao conceito de trabalho, uma vez que este autor não só é dono de uma das críticas mais contundentes e radicais tanto no que se refere ao capital quanto no tange à esquerda marxista, mas também porque a sua crítica aos conceitos tradicionais do marxismo permite esclarecer a questão do proletariado contemporâneo:

Agora se coloca a questão: o que fazer diante desta crise? Parece que com os velhos conceitos da crítica social marxista não podemos mais avançar. Não só porque o pensamento conceitual marxista das últimas décadas foi filtrado pelo problema da modernização retardatária, definido por uma situação na qual o processo de modernização, aparentemente infinito, chegou ao seu fim definitivo, mas também pelo fato de que o marxismo, em especial, e isso começa com o próprio Marx, está fortemente ancorado no paradigma do trabalho, num mito do *produtivismo* abstrato. O conceito de trabalho só foi esboçado esquematicamente: por um lado, supra-historicamente como fundamento humano ontológico, e por outro, já numa forma disfarçada e sub-reptícia que se identifica como capitalista, isto é, na relação aparentemente coerente de trabalho/renda monetária/consumo de mercadoria. E se numa crise efetiva da sociedade do trabalho rasga-se este nexos de mediação trabalho/dinheiro/consumo, assim, obviamente, fecha-se o círculo e a tradicional crítica social marxista fica de mãos vazias. Então, formas anteriores de emancipação, arrebentam-se conjuntamente nesta barreira da modernidade. E regredir à pré-modernidade nós também não podemos. Trata-se quase de uma situação de paralisia<sup>116</sup>.

---

<sup>116</sup> KURZ, R., “Com todo vapor ao colapso”. In: *Com todo vapor ao colapso*, p. 39. O que Robert Kurz chama de modernização, na verdade, é o advento da globalização, do desemprego crônico, da terceirização e ficionalização. Sobre esta última, o autor compreende como a possibilidade de o

Todavia, o mesmo Robert Kurz, junto com o Grupo Krisis, escreve sobre o trabalho:

Enquanto existirem seres humanos, eles hão de construir casas, fabricar roupas, produzir alimentos e muitas outras coisas, hão de educar os filhos, escrever livros, discutir assuntos, construir jardins, compor músicas e tanto mais. Esta é uma verdade banal e evidente. O que não é evidente é que *a atividade humana em si*, o puro “dispêndio de força de trabalho”, sem que se leve em consideração o respectivo conteúdo e independentemente das necessidades e da vontade dos envolvidos, se torne num princípio abstrato que domina as relações sociais<sup>117</sup>.

O que é possível concluir a partir destas citações é que Kurz não se volta propriamente contra a categoria do trabalho, mas sim da subsunção da força de trabalho à categoria alienante de trabalho abstrato<sup>118</sup> e, por conseguinte, da naturalização da força de trabalho enquanto mercadoria e, por isso, alienada. Mas, no que se refere ao aspecto supra-histórico do trabalho, ao menos duas conclusões são possíveis. Na primeira ele se referiria ao trabalho, ou práxis, enquanto “atividade social conscientemente voltada para um fim<sup>119</sup>” e, neste sentido, segundo o próprio autor, enquanto houver seres humanos haverá trabalho, independentemente da época, o que relativiza a sua acusação de “supra-historicidade” do trabalho, mas esta afirmação o colocaria em contradição. No entanto, ele afirma que isto é uma verdade banal e evidente; então, a que trabalho ele se refere? Sobre que compreensão de

---

capital hodiernamente acumular prescindindo de força de trabalho, o que se dá graças à “financerização” que transforma o mundo num grande cassino.

<sup>117</sup> KRISIS, Grupo., *Manifesto contra o Trabalho*, p. 31. O Grupo Krisis é composto por Robert Kurz, Ernst Lohoff, Norbert Trenkle, Claus Peter Ortlieb, Franz Schandl e Hans von Bosse.

<sup>118</sup> Marx escreve: “O tempo de trabalho socialmente necessário é o tempo requerido para produzir-se um valor-de-uso qualquer, nas condições de produção socialmente normais existentes e com grau social médio de destreza e intensidade.” MARX, K., *O Capital Livro 1 Volume 1*, p 61. Assim ele pode dizer: “Quando o casaco, como figura do valor, é equilibrado ao linho, iguala-se o trabalho inserido naquele com o contido neste. Sem dúvida, o trabalho concreto do alfaiate, que fez o casaco, difere do executado pelo tecelão, que faz o linho. Mas, equiparado ao do tecelão, reduz-se o trabalho do alfaiate ‘aquilo que é realmente igual em ambos os trabalhos, sua condição de trabalho humano. Por esse meio indireto, diz-se que o trabalho do tecelão, ao tecer valor, não possui nenhuma característica que o diferencie do trabalho do alfaiate, sendo, portanto, trabalho humano abstrato. Só a expressão da equivalência de mercadorias distintas põe ‘a mostra a condição específica do trabalho criador de valor, porque ela realmente reduz à substância comum, a trabalho humano, simplesmente, os trabalhos diferentes incorporados em mercadorias diferentes.’ Ibid., p. 72-73.

<sup>119</sup> MARKOVIC, M., *Dialética de la Praxis*, p. 23.

trabalho ele está se detendo, junto com outros, no *Manifesto contra o Trabalho?* Outro não pode ser senão o trabalho assalariado ou tornado mercadoria, ou ainda, o trabalho alienado. Uma passagem parece corroborar esta afirmação:

Ora, precisamente porque a luta por um “salário justo por um dia justo de trabalho” não tem mais nenhuma perspectiva histórica de evolução, encontra-se finalmente em pauta a concretização do inverso ao de Marx: “Abaixo o trabalho assalariado!”. Em vez de contribuir com a minguada esmola conceitual para o miserável debate, que nos corta o coração, sobre a “geração de empregos”, é preciso atacar pela raiz o sistema de “empregos”, isto é, a transformação de “trabalho” em mercadoria. (...) Essa perspectiva não significa absolutamente abandonar sem lutas o terreno das contradições imanentes de interesse (em sua forma-mercadoria) que sempre vem à tona<sup>120</sup>.

Seria interessante analisar não só em que momento de sua obra Marx escreveu a favor do trabalho assalariado, mas também se era realmente isso que ele pretendia, o que parece estar em contradição com a sua obra, sobretudo na sua crítica ao trabalho alienado nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. Mas, este não é o propósito desta pesquisa, o que importa aqui é saber que mesmo um dos maiores críticos da velha esquerda, do neoliberalismo e da social-democracia parece ter uma certa dubiedade em suas afirmações quando tomadas no conjunto de algumas de suas obras, no que se refere ao conceito de trabalho e ao conceito de trabalho assalariado. Entretanto, esta dubiedade, em algumas passagens, *pode* nos fazer entender a história sob uma forma fetichizada, ou seja, como que dotada de uma objetividade transcendental, impermeável à ação do homem, ou ainda, como um movimento sem sujeito:

O liberalismo caracteriza-se, com isso, por uma enorme contradição: a ‘liberdade’ social do indivíduo sempre coincide com a irrestrita capitulação geral de todos os indivíduos ante uma cega máquina social avessa a discussões: o Baal secularizado do capital. Também se pode dizer que, por meio de suas exigências desmedidas no seio da sociedade, o absolutismo gerou o monstro sem sujeito de um automatismo econômico independentizado que fugiu a seu próprio controle e a seguir arrebatou-lhe a “soberania”. O liberalismo, que exigia em primeiro lugar a “liberdade” do indivíduo, na verdade somente deu execução à autonomia dessa “máquina”. Os liberais não são outra coisa senão

---

<sup>120</sup> KURZ, R., *Os Últimos Combates*, p. 340.

os sacerdotes de um ídolo automático que dita ao “processo de troca natural com a natureza” (Marx) uma cadência irracional segundo “regularidades” mecânicas<sup>121</sup>.

Assim, parece que Kurz, quando critica a categoria tradicional de trabalho do marxismo, na verdade está se referindo ao trabalho assalariado, ou seja, alienado, e todo o seu esforço, então, se volta contra a capitulação do movimento operário social-democrata, a velha esquerda marxista, em sua luta por apenas um salário justo por um dia justo de trabalho. Ademais, o esforço de Kurz está, também, na denúncia da capacidade de o capital acumular sem trabalho humano<sup>122</sup> através dos mercados financeiros e da introdução de alta tecnologia na linha de produção; e é justamente esta denúncia que faz com que o autor inflacione os efeitos da “financeirização” da economia, tornando férrea a sua objetividade<sup>123</sup>. Todavia, é importante lembrar que Alain Bihr afirma que o descolamento da esfera financeira da esfera da produção e do consumo reais de mercadorias cria uma bolha financeira cujo resultado só pode ser o *crash* (crise de superprodução e de consumo). Neste sentido, ainda que a referida “financeirização” tenha tornado possível uma relativa retomada das taxas de lucro da

---

<sup>121</sup> Ibid., p. 266. Ricardo Antunes escreve sobre Robert Kurz: “Na recuperação ontológica do objeto, Kurz *suprimiu* a dimensão, decisiva em Marx, da *subjetividade*. Os seres e personagens do capital e do trabalho são epifenômenos de uma lógica dada por um objetivismo férreo. Neste ponto, e inspirado no *tom* provocativo do texto, parece-nos que o materialismo de Kurz é mais próximo de Feuerbach do que de Marx. Vale lembrar a *primeira tese* sobre Feuerbach: o principal defeito de todo o materialismo até aqui (incluído o de Feuerbach) consiste em que o objeto, a realidade, a sensualidade só são apreendidos sob a forma de *objeto ou de intuição*, mas não como *atividade humana sensível*, como *práxis*, não subjetivamente. (...) A lacuna que Kurz atribui a Marx é uma lacuna de Kurz: o seu entendimento do *fetichismo* como quase integral, insolúvel e irremovível obsta a existência ativa e a resistência efetiva dos sujeitos. (...) Para sermos claros: uma coisa é o esgotamento da sociedade do trabalho *abstrato*. Outra, bem diferente, é a crítica que recusa um projeto societário que conceba o *trabalho* como *criador de valores de uso*, sua *dimensão concreta*, como *atividade vital, desfetichizada*, como *ponto de partida* (e não de largada) para a *omnilateralidade humana*.” ANTUNES, R., *Adeus ao Trabalho?*, p. 112-113.

<sup>122</sup> O que Viviane Forrester chamou de o *horror econômico*. Ela escreve: “Esses mercados não desembocam em nenhuma produção real. Não necessitam sequer de endereços imobiliários. Não utilizam pessoal, já que bastam alguns telefones e computadores para atingir mercados virtuais.” FORRESTER, V., *O Horror Econômico*, p. 88.

<sup>123</sup> Robert Kurz faz um interessante: “Ce système, dans toute son hostilité à la vie, ne se laisse plus abuser par la ruse. C’est l’absurde principe de rentabilité même que doit tomber: non-rentables de tous le pays, unissez-vous!” KURZ, R., *Avis aux Naufragés*, p. 134. O apelo é interessante, mas ele se torna mais radical se se articular trabalhadores que ainda são rentáveis e aqueles que são cada vez mais precariamente rentáveis. Do contrário, fica realmente difícil acreditar numa real transformação. O debate acerca da centralidade ou não do conceito de trabalho é demasiado amplo para ser desenvolvido neste trabalho e, por este motivo, se preferiu abordar apenas no que se refere a um dos autores mais utilizados nesta tese: Robert Kurz. Contudo, este debate foi muito bem estudado por José Henrique Carvalho Organista em seu livro *O Debate sobre a Centralidade do Trabalho*.

época do fordismo pós-guerra, esta só foi possível por meio de uma “virtualização” financeira da economia, o que torna o mercado demasiadamente volátil e, conseqüentemente, sujeito a crises. É importante observar que as ações e os títulos vendidos nas Bolsas de Valores são papéis de empresas ou de economias de países que, em muitos casos, não conseguem superar as suas crises, isto é, são papéis de empresas ou de países reais e não virtuais, o que impossibilita a absolutização do descolamento da esfera financeira da esfera produtiva e comercial, ou seja, impossibilita a absolutização da autonomia do mercado de ações e de títulos em relação à produção e ao consumo, uma vez que essa esfera se constitui como a base, ainda que remota, sobre a qual toda esfera financeira se apóia, retirando, assim, qualquer traço de impermeabilidade e de solidez da objetividade da economia capitalista atual, mas, pelo contrário, conferindo a esta objetividade a sua extrema volatilidade precisamente por ter se tornado remota. Para se utilizar de uma imagem, é como se a financeirização da economia tivesse posto a própria economia de cabeça para baixo, algo como uma pirâmide invertida, ou ainda, como um cone invertido, cuja base, a ponta da pirâmide ou do cone, a produção e o consumo reais de mercadoria, sustenta todo o resto do corpo da pirâmide ou do cone, a bolha do mercado financeiro. E é esta aberração da engenharia econômica que o capital pretende salvar com as suas soluções, planos e ideologias, vide o caso das soluções keynesianas e neoliberais mencionadas por Ricardo Antunes e Alain Bihr e, mais recentemente, o caso da crise do mercado imobiliário. É importante ressaltar também que o sistema financeiro não se encontra absolutamente desprotegido, como na crise de 29, pois pode contar com toda uma rede de proteção financeira que freqüentemente reforça a “blindagem econômica”, para usar um jargão neoliberal, das empresas e dos países, o que efetivamente tem evitado a generalização e o aprofundamento da crise. Contudo, a atuação destas redes de proteção financeira, como é o caso do Banco Mundial ou do FMI, também está submetida ao nervosismo e vulnerabilidade dos mercados.

Mas, então, a pergunta retorna: como compreender, hoje, o proletariado e o capital? Como compreender a cisão original da realidade sócio-econômica do capital? Como compreender esta base remota da forma atual da economia de mercado? É

preciso um conceito, então, que englobe a totalidade daqueles que vendem a sua força de trabalho por um salário. Este novo conceito ampliado de proletariado, ou de classe trabalhadora, deve incluir, em seu núcleo central, os trabalhadores produtivos, aqueles que participam diretamente na produção de mais-valia e do processo de valorização do capital, sendo este o motivo de sua centralidade, em que o proletariado industrial é o seu núcleo principal. O novo conceito de proletariado deve englobar também os *trabalhadores improdutivo*s, aqueles que não participam diretamente da produção de mais-valia, não pertencendo ao núcleo produtivo, como parte do processo de valorização do capital, ou seja, o setor de serviços, bancos, comércio, turismo, aqueles que realizam atividades na fábrica sem criar diretamente valor. Em suma, a nova noção ampliada de proletariado, ou de classe trabalhadora, não pode ser outra senão: *aqueles que vendem sua força de trabalho em troca de um salário*, pois com esta noção se incorpora o *proletariado industrial*, o rural, o *proletariado precarizado*, o *subproletariado* moderno, o *novo proletariado* dos Mc Donalds e das *fast foods* de maneira geral assim como o *proletariado desempregado*, expulso do processo produtivo e do mercado de trabalho pela reengenharia da acumulação flexível, hipertrofiando, com isso, o aumento do desemprego estrutural. Esta nova noção de proletariado exclui, por conseguinte, os *gestores do capital* (*staff* administrativo), seus *altos funcionários*, *detentores de uma função de controle* no processo de trabalho, de valorização e de reprodução do capital no interior das empresas, recebendo, por isso, rendimentos elevados. Estão excluídos também todos aqueles que de posse de um capital acumulado vivem da *especulação de juros*. Está excluída igualmente toda *pequena-burguesia urbana e rural proprietária*.

No entanto, é preciso retomar, neste momento do trabalho, a ampliação da classe burguesa realizada por Alain Bihr, uma vez que, para o autor:

Do mesmo modo que estendeu as fronteiras do proletariado além dos limites tradicionais da classe operária, o fordismo ampliou as da burguesia, integrando à classe dominante diferentes categorias de agentes que, por suas funções, personificam o comando do capital, ou seja, administram a sociedade submetendo-a às necessidades de sua acumulação, sem serem, no entanto, eles mesmos proprietários dos meios de produção: quadros superiores de empresas que garantem sua direção colegiada; alto pessoal administrativo dos aparelhos ou quase-aparelhos do Estado. Por outro lado, a socialização das antigas



funções capitalistas, e também o aumento da proletarização dos operários e dos empregados, levam ao desenvolvimento de grupos de quadros médios e de supervisores, inchando os efetivos do *staff* administrativo<sup>124</sup>.

Desta dupla ampliação, isto é, da ampliação dos limites da burguesia e do proletariado, surge aquilo que Alain Bihr designou como o embaralhamento entre capital e proletariado, o que não só complexifica a compreensão e a captura das possibilidades transformadoras no interior da sociedade, mas também a criação do sentimento, por parte do próprio proletariado, de pertencimento a uma classe.

Essa ampliação afetuada por Alain Bihr está também pressuposta na ampliação da noção de proletariado defendida por Ricardo Antunes, sobretudo quando exclui dela os gestores de trabalho. Contudo, é importante notar o que Michael Löwy escreve sobre o conceito de proletariado: “..o conceito marxista de proletariado é muito mais amplo. O proletariado é o conjunto daqueles que vivem da venda de sua força de trabalho<sup>125</sup>.” Tal transcrição se deve ao fato de que é um tanto diferente conceituar o proletariado como aquele que vive da venda de sua força de trabalho por um salário, como é o caso de Ricardo Antunes, da maneira como Michael Löwy define, isto é, como conjunto de pessoas que têm de vender a sua força de trabalho, uma vez que a definição de Antunes pode gerar a confusão (que está em total desacordo com o espírito de sua obra) de que somente os assalariados podem ser considerados como pertencentes à classe proletária. A confusão nasce porque no Brasil, normalmente, associa-se salário a um emprego com carteira assinada, ou seja, com estabilidade, e todo o esforço teórico de Ricardo Antunes é no sentido da ampliação da noção de proletariado para abranger todos os trabalhadores precarizados pela acumulação flexível, ou seja, sem carteira assinada. Portanto, a definição de Michael Löwy está mais de acordo com o espírito da obra de Ricardo Antunes, tendo em vista que não limita, em sua letra, a venda de força de trabalho à forma do salário.

Deste modo, mais oportuno do que pensar no fim do trabalho ou da classe trabalhadora é pensar, segundo Antunes, nos confrontos desencadeados pelos trabalhadores e por aqueles que são socialmente excluídos que vem ocorrendo no

---

<sup>124</sup> BIHR, A., *Da Grande à Alternativa*, p. 54-55

<sup>125</sup> LÖWY, M., *Ideologias e Ciência Social: elementos para uma análise marxista*, p. 105

mundo, buscando, assim, detectar onde se encontra o maior potencial transformador<sup>126</sup>, apesar de todo embaralhamento entre capital e proletariado, sendo esta detecção uma das maiores dificuldades tanto para a teoria quanto para uma prática efetivamente revolucionária<sup>127</sup>. O autor, então, afirma que os segmentos mais qualificados ou intelectualizados dos trabalhadores que se desenvolveram ao longo do avanço tecnológico, marca da acumulação flexível, encontram-se numa posição *objetivamente* dotada de maior potencial transformador, uma vez que desempenham uma função mais central no processo de produção de mercadoria. Contudo, contraditoriamente, são justamente estes setores, os mais qualificados ou intelectualizados, que sofrem mais intensamente com a manipulação dentro do espaço produtivo, ou seja, são eles os principais alvos daquilo que foi designado como “envolvimento participativo” (que, na verdade, não passa de um envolvimento manipulador) através da criação de espaços para discussões sobre o trabalho, de comissões (recompensas por produtividade) e de participação nos lucros através de ações, estabelecendo, com isso, uma maior identidade com o capital e não com a sua classe<sup>128</sup>. É por este motivo que, mesmo possuindo *objetivamente* um maior potencial transformador, os trabalhadores mais qualificados ou intelectualizados não possuem *subjetivamente* o mesmo potencial, havendo um evidente decréscimo deste. No

<sup>126</sup> Ricardo Antunes escreve: “As recentes greves e as explosões sociais, presenciadas pelos países capitalistas avançados, especialmente na primeira metade da década de 90, constituem-se em importantes exemplos das novas formas de confrontação social contra o capital. São exemplos delas a explosão de Los Angeles, a rebelião de Chiapas no México, a emergência do Movimento dos Trabalhadores Sem-Terra (MST) no Brasil. Ou as inúmeras greves ampliadas dos trabalhadores, como a dos trabalhadores das empresas públicas na França, em novembro-dezembro de 1995, a longa greve dos trabalhadores portuários em Liverpool, desde 1995, ou a greve de cerca de 2 milhões de metalúrgicos na Coreia do Sul, em 1997, contra a precarização e flexibilização do trabalho. Ou, ainda, a recente greve dos transportadores da United Parcel Services, em agosto de 1997, com 185.000 paralisados, articulando uma ação conjunta entre trabalhadores *part-time* e *full-time*.” ANTUNES, R., *Os Sentidos do Trabalho*, p. 217.

<sup>127</sup> Ricardo Antunes afirma que um dos maiores desafios para qualquer movimento revolucionário de trabalhadores é justamente o de estabelecer um sentimento de pertencimento a uma classe: “Ao contrário, entretanto, daqueles que propugnaram pelo “fim do papel central da classe trabalhadora” no mundo atual (...), o desafio maior hoje da *classe-que-vive-do-trabalho*, nesta virada do século XX para o XXI, é soldar os laços de *pertencimento de classe* existentes entre diversos segmentos que compreendem o mundo do trabalho, procurando articular desde aqueles segmentos que exercem um papel central no processo de criação de valores de troca até aqueles segmentos que estão mais à margem do processo produtivo mas que, pelas condições precárias em que se encontram, constituem-se em contingentes sociais potencialmente rebeldes frente ao capital e suas formas de (des)socialização.” *Ibid.*, p. 191-192.

<sup>128</sup> Antunes escreve: “Lembre-se o lema da ‘Família Toyota’, no início dos anos 50: ‘Proteja a empresa para defender a Vida’”. *Ibid.*, p. 217.

entanto, acontece o inverso com os trabalhadores precários, parciais, temporários etc., tendo em vista que *objetivamente* não possuem o mesmo potencial transformador por não desempenharem uma função central no processo de produção de mercadorias, mas *subjetivamente* possuem um maior potencial transformador do que os trabalhadores mais qualificados ou intelectualizados, pois se encontram numa condição de completa exclusão, o que os coloca como sujeitos capazes de realizar ações mais ousadas, visto que têm muito pouco a perder.

Não é nenhum absurdo, por conseguinte, afirmar que atualmente há uma *lei inversa do potencial transformador*, pois parece que quanto mais *objetivo* é o potencial transformador de uma categoria de proletariado, menor é este potencial em sua dimensão *subjetiva*, devido a um maior envolvimento destes com o capital; mas, inversamente, quanto maior é o potencial transformador *subjetivo* de outra categoria do proletariado, menor se torna este mesmo potencial em termos *objetivos*, enquanto capacidade de “parar” o processo produtivo, o que resulta da sua exclusão. Em suma, o que se pretende é reconhecer e capturar teoricamente os campos de possibilidades transformadoras na sociedade.

Entretanto, o número de excluídos é cada vez maior, resultado da precarização do mundo do trabalho e do desemprego estrutural, criando, assim, a possibilidade de realizar um enorme impacto na sociedade civil, se for alcançada a sua organização. Com isso, pode-se transcrever uma passagem de Paulo Arantes:

...o atual milagre sociológico argentino, um movimento de desempregados, porém em greve de consumo da supracitada mercadoria-emprego. Simplesmente não querem mais ouvir falar desta merda, ou, nos termos mais polidos e incrivelmente precisos de um piqueteiro, rejeitando, num só tapa, a palavra-talismã que congrega em um só engodo de massas sociologia compassiva de esquerda, patrocinadores do Terceiro Setor e ‘atores’ da sociedade civil e agências governamentais em permanente estado de parceria: ‘Nós não queremos inclusão!’. Se a idéia se espalha – comenta seu interlocutor brasileiro – vai faltar mão-de-obra para ser explorada, mesmo nos indecentes subempregos de sempre, como se a essa altura da crise terminal da ordem salarial já não valesse mais a pena lutar para voltar a ser explorado, com ou sem carteira assinada, tal o nível e a violência da precarização subterrânea. Aliás, uma das linhas de força desse milagre (...) deriva da sabedoria social espontânea que foi juntando, no mesmo barco, do extravio econômico, desempregados,

precarizados e a nova categoria dos ‘okupas’ (trabalhadores que assumiram o controle das fábricas depenadas pelos patrões em fuga)<sup>129</sup>.

É por todos os motivos acima apontados que é possível escrever com Ernst Bloch: “O mundo está, antes, repleto de disposição para algo, tendência para algo, latência de algo, e o algo assim intencionado significa plenificação do que é intencionado. Significa um mundo mais adequando a nós, sem dores indignas, angústia, auto-alienação, nada<sup>130</sup>.”

Contudo, é importante atentar que a *lei inversa do potencial transformador* advém das novas clivagens que constituem e fragmentam o proletariado hoje. Isto significa não apenas que o proletariado contemporâneo se encontra “disperso”, numa situação semelhante a dos camponeses da Idade Média, conforme Marx e Engels escreveram na *Ideologia Alemã*, mas também que uma boa parte desta classe se encontra longe da produção direta de mercadorias. Desta situação talvez resulte, então, uma falta de visibilidade da totalidade histórica, dada a distância da grande maioria dos trabalhadores em relação aos centros de produção material. Em outras palavras, a totalidade histórica pode se tornar mais difícil de ser percebida e compreendida quando a produção material é cada vez menos realizada por seres humanos, o que faz com que os fatos apareçam isolados uns dos outros e, ainda, com que a própria realidade histórica apareça sem os seus produtores e, por via de conseqüência, sem sujeito. Logo, o fetiche da história bem como o da mercadoria também parecem entrar numa nova fase com acumulação flexível, visto que a história se tornou uma totalidade opaca, ou seja, de difícil visibilidade. Todavia, a história continua sendo produzida por seres humanos que agem e trabalham, o que se alterou talvez tenha sido a forma do seu fetiche. Em suma, a acumulação flexível parece ter alterado também a estética da totalidade histórica, fazendo com que esta surja com uma nova opacidade, pois oriunda das novas clivagens do proletariado. Neste sentido, a *lei inversa do potencial transformador* também diria respeito ao grau de fetichização de cada categoria do proletariado, ou ainda, ao grau de opacidade da totalidade histórica. Deste modo, quanto mais distante dos centros produtivos, mais

---

<sup>129</sup> ARANTES, P., *Extinção*, p. 205.

<sup>130</sup> BLOCH, E., *O Princípio Esperança vol. 1*, p. 28.

opaca se torna a totalidade, inversamente, quanto mais próximo da totalidade, menos opaca ela se torna. O problema é que quanto mais próximas as categorias do proletariado estão dos centros produtivos, maior tende a ser a sua cooptação salarial e, com isso, menor é o seu potencial transformador em termos subjetivos.

Entretanto, a distância e a proximidade em relação ao núcleo produtivo direto de mercadorias não possibilita pensar apenas na *lei inversa do potencial transformador*, mas também no critério para conhecer as categorias profissionais que constituem o proletariado. Assim, o privilégio ou a centralidade da perspectiva do proletariado não está apenas no fato de que, sob esta ótica, tanto a negatividade quanto a positividade do desenvolvimento das forças produtivas que constituem a realidade do capital se tornam mais claras, evidenciando, assim, as possibilidades objetivamente transformadoras, mas também porque a perspectiva do proletariado permite conhecer a realidade do capital a partir de seu fundamento ou de seu eixo fundante, a cisão originária entre os donos dos meios de produção e aqueles que, desprovidos dos meios de produção, têm de vender a sua força de trabalho, o proletariado. E é precisamente por fornecer à teoria o ponto arquimediano para o conhecimento da sociedade capitalista que tanto a sua realidade quanto as suas possibilidades transformadoras se tornam mais claras, uma vez que esta perspectiva viabiliza o conhecimento da referida sociedade a partir de sua contradição originária, a cisão entre proletariado e capital. Contudo, ainda que esta cisão seja fundamental para a compreensão teórica da realidade social do capital, esta mesma realidade não se resume a esta cisão, uma vez que qualquer teoria que se limite a esta perspectiva simplificará brutalmente toda complexidade da realidade social que pretende conhecer. Logo, a perspectiva do proletariado fornece apenas o fundamento ou o início para o conhecimento teórico das diversas categorias que se formam a partir da existência do próprio proletariado, sendo a proximidade e a distância destas categorias em relação ao centro da produção direta de mercadoria o critério para se conhecer as diferentes categorias existentes e constituintes do próprio proletariado.

Em suma, a perspectiva do proletariado é possível porque a cisão contraditória definidora da realidade social capitalista não foi abolida, apesar das intensas transformações que o proletariado sofreu tanto com o fordismo quanto com o

toyotismo; sendo possível tal perspectiva, o seu privilégio epistemológico consiste, primeiramente, em fornecer à teoria a perspectiva que se constitui como o fundamento da realidade social capitalista, a cisão entre os donos dos meios de produção e aqueles que têm de vender a sua força de trabalho; este privilégio epistemológico, então, funda-se igualmente não só na possibilidade de se compreender a *realidade* da sociedade capitalista a partir de sua cisão originária, mas também por possibilitar a compreensão de sua contradição fundante do capital (que também não foi superada pelas referidas transformações no mundo do trabalho) e, a partir desta, as suas efetivas *possibilidades* transformadoras; esta perspectiva, através da leitura de Ricardo Antunes do capítulo seis (não publicado por Marx) de *O Capital*, também fornece o critério para a diferenciação das diversas categorias da classe proletária que se formam a partir da distância e proximidade do centro produtivo de mercadoria; por fim, este critério também permite analisar o potencial transformador de cada categoria do proletariado, constituindo, assim, aquilo que foi designado como a lei inversa do potencial transformador.

Mas, não é tarefa deste trabalho, nem poderia ser, iniciar o conhecimento da sociedade hodierna capitalista a partir desse critério, mas apenas, neste momento, de apontar e pôr em discussão tal critério, uma vez que o principal objetivo desse trabalho é conhecer a alienação contemporânea do trabalhador na nova realidade da acumulação flexível engendrada pelo toyotismo. E sobre esta é possível dizer que o que se assiste é a progressiva transformação da condição do trabalhador de mercadoria durável, dona de direitos que lhe permite usufruir de alguma estabilidade, em mercadoria consumível, facilmente substituível, pois quase desprovida de direitos. Logo, do mesmo modo que as coisas, para lembrar Hannah Arendt em *A Condição Humana*, que constituem a estabilidade e durabilidade do mundo, os bens duráveis ou os bens de uso, são tratados pela sociedade de consumo como bens de consumo (que tem nos alimentos seu maior exemplo), ou seja, aquele tipo de bem cuja utilização acarreta necessariamente a sua destruição, o que retira do mundo, por conseguinte, toda sua estabilidade e durabilidade; assim, tal qual as coisas duráveis produzidas pelo ser humano são tratadas pela sociedade de consumo como bens de consumo, o próprio trabalhador passa a compartilhar o mesmo destino das coisas que produz e

compra, uma vez que a acumulação flexível vem retirando deste quase todo traço de estabilidade e de durabilidade que caracterizou o trabalho na social-democracia fordista. Portanto, além da condição já alienante de mercadoria a que o trabalhador se vê reduzido no interior do capital, o trabalhador contemporâneo ainda vê a sua alienação ainda mais intensificada ao ser transformado em mercadoria consumível, facilmente descartável, pois quase desprovida de direitos, conforme dito acima. Com isso, a *taxa de utilização decrescente do valor de uso das mercadorias* passa a ser uma realidade sob a qual se encontra não apenas as mercadorias produzidas pelos trabalhadores, mas também o próprio trabalhador tem sua utilização por parte do capital reduzida a um mínimo e, com esta redução, a sua durabilidade ou a sua estabilidade no trabalho é praticamente abolida. É possível, então, ainda acompanhando Hannah Arendt, afirmar que do mesmo modo que a sociedade de consumo passa a consumir um vestido como quem consome um chocolate, ou um carro como quem consome uma refeição, esta mesma sociedade também consome os seus trabalhadores como quem consome um alimento, destinando-os à mesma obsolescência das coisas, ou das mercadorias, que produz<sup>131</sup>. Assim, analogamente ao que a referida autora observou, a acumulação flexível vive num impasse gerado entre a necessidade ilimitada de acúmulo e expansão por parte do capital e a necessidade de redução dos custos (ou encargos) trabalhistas, impasse cuja solução engendrada pelo toyotismo - esta é a sua novidade - reside no fato de deixar de tratar o trabalho como um bem durável para tratá-lo como um bem de consumo, facilmente substituível e de custo cada vez mais baixo, posto que cada vez mais sem garantias e vínculos trabalhistas.

A atual condição do trabalhador, a sua transformação em mercadoria consumível, é, em grande medida, semelhante àquela do trabalhador pré-fordista, do início da revolução industrial, e da primeira fase do fordismo (antes de 1929), ou seja,

---

<sup>131</sup> Hannah Arendt escreve: “Em nossa necessidade de substituir cada vez mais depressa as coisas mundanas que nos rodeiam, já não podemos nos dar ao luxo de usá-las, de respeitar e preservar sua inerente durabilidade; temos que consumir, devorar, por assim dizer, nossas casas, nossos móveis, nossos carros, como se estes fossem as ‘boas coisas’ da natureza que se deterioram se não fossem logo trazidas para o ciclo infundável do metabolismo do homem com a natureza. É como se houvéssemos derrubado as fronteiras que distinguem e protegem o mundo, o artifício humano, da natureza, do processo biológico que continua a processar-se dentro dele, bem como os processos cíclicos e naturais que o rodeiam, entregando-lhes e abandonando a eles a já ameaçada estabilidade do mundo humano.” ARENDT, H., *A Condição Humana*, p. 138.

desprovido de direitos, o que objetivamente se constitui como uma condição histórica explosiva. Contudo, esta semelhança ainda não se traduziu numa revolta ou mesmo numa revolução generalizada, mas, inversamente, o que se assiste é uma retomada de ideologias fundamentalistas religiosas, ou seja, um crescimento do número de adeptos de ideologias conservadoras. Em outras palavras, embora a atual condição histórica do trabalhador objetivamente propicie o desenvolvimento de visões de mundo emancipadoras, subjetivamente o que parece prevalecer é o aumento da adesão às visões de mundo religiosas e conservadoras. É importante lembrar neste momento que Ernst Bloch afirmava que ao lado do “tudo é possível” está o “nada é possível”. Marildo Menegat escreve sobre a insuportabilidade da alienação como condição à superação do capital:

De certa forma, o poder já é bastante insuportável; no entanto ele diluiu a compreensão dessa contradição, por uma razão inscrita na legitimação de sua lógica de funcionamento, evitando assim que essa contradição viesse a se tornar um pressuposto da sua destruição. Ocorre com mais frequência o inverso, ou seja, o poder insuportável torna-se onipotente: ou ele e a destruição, ou apenas a destruição. (...) Desse homem sobrevivido, assujeitado em torno dos tormentos do aumento vertiginoso do poder das mercadorias sobre sua livre escolha, temos ao final um ser adaptado às formas germinais da barbárie<sup>132</sup>.

Por quê? Por que a precarização do mundo do trabalho não explode numa mobilização revolucionária? Ou ainda, por que a redução do trabalhador à condição de mercadoria consumível, descartável, não engendrou no proletariado uma cultura ou ideologia emancipadora? Para responder a esta pergunta é necessário compreender a subjetividade do trabalhador tornado também consumidor a partir de 1929. Para tanto, é preciso compreender o ser humano no que diz respeito à sua psique, ou seja, no que se refere à sua vida mental. É preciso, então, ir além da concepção tradicional de ser humano tal como empreendida normalmente pelo materialismo histórico, pois não é suficiente compreender o ser humano apenas enquanto ser social e produtivo. Tal fato se dá porque houve um grande avanço na compreensão do ser humano a partir da obra Sigmund Freud. Assim, enquanto este autor possibilita a compreensão do ser humano em sua vida mental, o materialismo histórico possibilita a

---

<sup>132</sup> MENEGAT, M., *O Olho da Barbárie*, p. 36.



compreensão do ser humano enquanto ser social produtivo, seja esta produção material ou espiritual. Logo, as condições subjetivas do ser humano, a partir de Freud, ganham uma dupla dimensão: a ideológica e a psíquica. Em outras palavras, o elemento subjetivo do ser humano cinde-se num âmbito que diz respeito às suas visões de mundo e num âmbito que se refere à sua vida mental. Com isso, não se está querendo dizer que estas duas dimensões estejam separadas, uma vez que esta separação é apenas teórica e não real; o que se pretende é apenas pensar a suprasunção ou superação da psicanálise pelo materialismo histórico a partir da nova realidade de extração da produção, a acumulação flexível, e do advento da sociedade de consumo depois de 1929. O próximo capítulo vai procurar compreender, por conseguinte, os motivos pelos quais o poder do controle heterônomo capitalista é *de certa forma*, como escreve Marildo Menegat na citação acima, insuportável, ou seja, o problema do capítulo seguinte é justamente entender este *de certa forma*.

Mas, o que se pode depreender do que foi dito até este momento é a possibilidade de se pensar o primeiro elemento da alienação contemporânea e, conseqüentemente, o primeiro elemento de sua teoria: a *obsolescência*. Portanto, a alienação que caracteriza a acumulação flexível é marcada não só pela obsolescência das mercadorias que produz, mas também a dos trabalhadores precarizados pelo referido modo de acumulação. A acumulação flexível e o advento da sociedade de consumo, então, têm como sua marca uma alienação que se tornou igualmente flexível, alienação esta que, ao contrário da alienação rígida fordista, é fundamentalmente marcada pela obsolescência. No entanto, resta ainda compreender melhor a flexibilidade da alienação hodierna e, para tanto, torna-se necessário o estudo do seu segundo elemento: o *prazer*. E é justamente a compreensão do prazer como o segundo elemento da alienação contemporânea que possibilita igualmente a compreensão das razões pelas quais o controle (ou poder) heterônomo do capital é apenas *de certa forma* insuportável.

## **4. Sobre o elemento prazer da alienação flexível: a vida psíquica da alienação contemporânea**

### **4.1 A psique humana, o seu mal-estar e os seus sonhos noturnos segundo Sigmund Freud**

Em *O Ego e o Id* Freud começa afirmando que a psicanálise não localiza a essência da vida mental humana em sua consciência, ao contrário do se pensava em sua época. Segundo o autor, isto talvez se deva ao fato de que boa parte dos pesquisadores que tinham como objeto a vida mental do homem não conheciam os fenômenos pertinentes à hipnose, à interpretação dos sonhos e, segundo *Cinco Lições de Psicanálise*, ao estudo dos lapsos e atos casuais.

Freud, então, escreve que “estar consciente” significa um estado imediato e certo. Um estado de consciência se caracteriza por sua contingência, pois uma idéia que é consciente agora pode deixar de ser no momento seguinte e voltar a ser consciente noutra momento. Neste lapso entre a consciência desta idéia e a não consciência dela é possível dizer que a idéia estava *latente*, ou inconsciente, mas uma inconsciência que se define por sua capacidade de se tornar consciente novamente. Mas, Freud alcança a inconsciência através da análise e interpretação de certas experiências em que a dinâmica mental exerce um papel fundamental. Através destas experiências, a psicanálise foi obrigada a presumir que existem idéias ou processos mentais muito poderosos em termos quantitativos, podendo, assim, produzir todos os efeitos que as idéias comuns podem produzir, ainda que estes efeitos gerados pela inconsciência não se tornem conscientes. A razão disto reside no fato de que uma certa força se opõe à tomada de consciência destes processos mentais inconscientes, caso contrário eles se tornariam conscientes. A psicanálise consiste, então, numa técnica cujo esforço terapêutico objetiva a remoção desta força, ou resistência, que impede a referida tomada de consciência. O estado que resulta da resistência à conscientização destes processos mentais inconscientes é designado por Freud de

*repressão*. O autor, então, extrai o seu conceito de inconsciente a partir de uma teorização da repressão, consistindo o reprimido no protótipo do inconsciente.

Até este momento é possível dizer que há dois tipos de inconsciente: o latente, aqueles processos mentais que podem se tornar conscientes sem resistência e aqueles que só se tornam conscientes através da remoção psicanalítica da resistência que impede a sua tomada de consciência. Contudo, Freud, para evitar confusões terminológicas, designa o inconsciente latente como pré-consciente, sendo o inconsciente apenas o segundo tipo de inconsciente, ou seja, o reprimido, o que coloca o pré-consciente muito mais próximo da consciência do que o inconsciente. Em suma, tudo que é reprimido é inconsciente, mas nem tudo que é inconsciente (pré-consciente) é reprimido, uma vez que há processos mentais que podem vir à consciência sem resistência e que, por isso, são chamados de pré-conscientes.

Freud, então, afirma, a partir de suas experiências, que a consciência é apenas a superfície do aparelho mental e, por este motivo, é a primeira a ser atingida pelo mundo externo. Todas as percepções são oriundas do mundo externo, mas a consciência é também afetada pelos processos internos, pela dinâmica da vida mental, o que é designado pelo autor como sensações ou sentimentos. Mas, para que estas sensações ou sentimentos se tornem conscientes é preciso que eles se transformem em percepções externas mediante traços mnêmicos. As percepções internas, ou sensações e sentimentos que se transformaram em percepções, se distribuem, basicamente, entre as percepções prazerosas e as desprazerosas e estas, segundo o autor, são mais elementares do que as percepções externas. As percepções internas prazerosas, ainda, não impelem a nenhuma mudança enquanto que as desprazerosas impelem à mudança nos mais altos graus. Uma questão surge: algo prazeroso ou desprazeroso pode se tornar consciente se se mantiver onde está no aparelho mental ou ele precisa ser transformado em percepção?

A experiência psicanalítica afirma que o segundo caso é o verdadeiro, ou seja, é preciso que algo, prazeroso ou desprazeroso, se torne uma percepção para que seja objeto da consciência ou do ego. Todavia, aquilo que é inconsciente foi definido como o reprimido, ou seja, como determinado pelos processos mentais que sofrem resistência para se tornarem conscientes. Assim, é preciso que a consciência ou o ego

sejam afetados de algum modo pelos processos mentais inconscientes para que este algo seja sentido como prazeroso ou desprazeroso. Mas o que é exatamente o ego? O ego está ligado à consciência e, por este motivo, controla as descargas de excitações tanto do mundo interno quanto do mundo externo. É o ego que cuida da supervisão de todos os processos constituintes da vida mental humana e, mesmo quando dorme, exerce a sua censura sobre os sonhos. Origina-se do ego, também, todas as repressões pelas quais se procura excluir determinadas tendências da psique. Mas, todas estas tendências excluídas pela repressão do ego se colocam em oposição a ele, cabendo, por conseguinte, à psicanálise a remoção das resistências do ego quando esta oposição se torna um caso clínico. Logo, o ego não consiste no único traço da vida mental do ser humano, tendo em vista que há algo que é reprimido, algo que permanece inconsciente pela ação repressora. Este inconsciente é, por sua vez, o id, ou seja, a dimensão a cuja superfície está o ego, ainda que o ego englobe apenas o que está adstrito ao seu sistema perceptivo, ou seja, apenas uma parte da superfície do id. Freud, então, afirma que a percepção tem uma função análoga àquela que os instintos desempenham no id. Portanto, o ego não está separado do id; ao contrário, funde-se ao id. Mas, ao id também se funde tudo aquilo que é reprimido. O autor se utiliza de uma imagem para tornar mais clara a relação entre o id e o ego:

Assim, em sua relação com o id, ele (o ego) como um cavaleiro que tem de manter controlada a força superior do cavalo, com a diferença de que o cavaleiro tenta fazê-lo com a sua própria força, enquanto que o ego utiliza forças tomadas de empréstimo. A analogia pode ser levada um pouco além. Com freqüência o cavaleiro, se não desejar ver-se separado do cavalo, é obrigado a conduzi-lo aonde este quer ir; da mesma maneira, o ego tem o hábito de transformar em ação a vontade do id, como se fosse sua própria<sup>133</sup>.

Mas outro fator é de suma importância para a constituição do ego: o corpo. Assim, é da superfície do corpo que advém as percepções do mundo externo e as sensações e sentimentos do mundo interno. O ego é, sobretudo, um ego corporal, pois se constitui não apenas como uma entidade de superfície, mas também na própria projeção desta superfície, o corpo.

---

<sup>133</sup> FREUD, S., *O Ego e o Id*, p. 25-26.

Mas, onde o cavaleiro da imagem de Freud toma emprestada a força necessária à sua condução do cavalo? Ou, onde o ego toma as forças extras necessárias ao controle do id? As considerações de Freud, até este momento, tornam possível afirmar que o ego possui gradações como, por exemplo, o pré-consciente e o consciente. Porém, outra gradação é extraída pelo autor de suas experiências: a do superego ou ideal do ego. Aqui se torna necessário mais um aprofundamento na compreensão da psique humana.

Segundo Freud, em *Esboço de Psicanálise*, o id é a mais antiga dimensão da vida mental humana, uma vez que nela se encontra tudo que é herdado pelo ser humano, ou seja, os seus instintos. Entrando em contato com o mundo externo, uma dimensão do id experimenta um desenvolvimento especial, na medida em que tem de equipar-se para receber os estímulos externos e internos assim como tem de se colocar numa disposição para agir contra os estímulos como uma espécie de escudo protetor. Portanto, a primeira função do ego é controlar os movimentos voluntários, dada a ligação entre o seu sistema sensorial ou perceptivo e a ação muscular. É função do ego, também, a autopreservação que, no que se refere aos estímulos externos, consiste em armazenar experiências ligadas a estes estímulos, formando, com isso, a memória. Deste modo, o ego pode evitar os estímulos mais intensos através da fuga, pode se adaptar aos estímulos moderados e pode produzir por meio de sua própria atividade as modificações necessárias no mundo externo tendo em vista o seu benefício. Em relação aos estímulos internos, ou as percepções internas que se originam do id, o ego tem a função de controlar as exigências dos instintos, escolhendo qual destas exigências devem ser satisfeitas ou não, ou ainda, se a satisfação destas exigências precisa ser adiada para um momento mais propício ou até suprimidas completamente. O ego tem como função a consideração das tensões ocasionadas pelo seu controle, sendo a elevação destas tensões a fonte de desprazer enquanto que a sua diminuição torna-se a causa de prazer. Contudo, Freud escreve que talvez não seja a elevação e a diminuição a causa de prazer e desprazer, mas sim uma mudança de ritmo de suas modificações. O ego, então, esforça-se para conseguir prazer e evitar o desprazer. O perigo de um futuro aumento de desprazer gera um

sinal de ansiedade. Por último, o ego recolhe-se a fim de reorganizar as suas energias mentais ao se desconectar do mundo externo, o que se dá através do sono.

Mas, no que se refere à formação do superego, é preciso dizer que a longa duração da infância do ser humano resulta na constituição de uma dimensão no ego que prolonga a influência parental. O agente deste prolongamento é o superego. O superego, então, se constitui como a terceira força da psique humana ao se diferenciar do ego ou até se lhe opor. O ego sofre uma tripla pressão: a do mundo externo, a do id e a do superego. Assim, ao agir, deve satisfazer e conciliar as exigências do superego, do id e da realidade. No entanto, a constituição do superego de um indivíduo recebe contribuições advindas não apenas das relações parentais, mas também dos sucessores e substitutos posteriores dos pais, tais como: professores, modelos da vida pública e até idéias sociais admirados. Freud, então, observa que o id e o ego estão ambos ligados ao passado, apesar de todas as diferenças existentes entre os dois. O id, por conseguinte, é a influência da hereditariedade; o superego, por sua vez, é a influência oriunda de outras pessoas ou de ideais e o ego é determinado pela experiência contemporânea, ou seja, pelo presente. Ernst Bloch funda sua crítica a Freud precisamente neste aspecto, pois ele observa que não há a categoria do futuro na concepção freudiana da vida mental do ser humano. Mesmo os ideais de Freud advêm do passado, constituindo, assim, uma teoria de forte traço conservador, mas a crítica de Bloch será retomada mais adiante. Em suma, o superego tem de estar presente onde quer que o ser humano experimente uma infância e dependência prolongadas.

Portanto, o id é a expressão do verdadeiro objetivo da vida do organismo de um indivíduo: a satisfação de suas necessidades inatas. A preservação da vida e a proteção dos perigos do mundo externo cabem ao ego, ou seja, o id não se preocupa com a autopreservação de um indivíduo. Aqui também incide outra crítica de Ernst Bloch, tendo em vista que este autor compreende a autopreservação como sendo instintiva, sobretudo na forma da fome, mas esta crítica também será retomada mais adiante. Já o superego pode até criar novas necessidades, mas mesmo estas necessidades permanecem no âmbito da limitação das satisfações das exigências do id. Estas exigências do id são a causa das tensões do ego e são elas provocadas pelos

instintos. É possível identificar inúmeros instintos diferentes, mas todos eles podem ser remetidos a fundamentalmente dois instintos básicos: *Eros* e *instinto destrutivo*. O primeiro se define por objetivar o estabelecimento de unidades cada vez maiores e a preservação destas unidades. O instinto destrutivo, Freud supõe, tem como objetivo a condução do ser vivo a um estado inorgânico. O autor escreve em *Além do Princípio de Prazer*:

Trata-se de instintos componentes cuja função é garantir que o organismo seguirá seu próprio caminho para a morte, e afastar todos os modos possíveis de retornar à existência inorgânica que não sejam imanentes ao próprio organismo. Não temos mais de levar em conta a enigmática determinação do organismo (tão difícil de encaixar em qualquer contexto) de manter sua própria existência frente a qualquer obstáculo. O que nos resta é o fato de que o organismo deseja morrer apenas do seu próprio modo. Assim, originalmente, esses guardiões da vida eram também os lacaios da morte<sup>134</sup>.

A presunção de Freud acerca do instinto de morte ou de agressividade reside no fato de que as coisas vivas, ou orgânicas, surgiram depois das coisas inanimadas, ou inorgânicas, então o instinto de morte seria justamente uma espécie de determinação do inorgânico sobre o orgânico, ou da morte sobre a vida, constituindo a morte ou o inorgânico precisamente o retorno ao estado anterior à vida e, por conseguinte, o instinto de morte é a força que conduz a vida a este retorno. Mas, nas funções biológicas os dois instintos básicos da psique humana podem tanto se opor quanto se combinar. Um exemplo da combinação dos dois está no ato de comer, pois aqui se destrói um objeto, a comida, com intuito de preservar a vida. Os instintos de morte (destruição e agressividade) e de amor (*Eros*) não se restringem a uma localidade ou outra da mente, pois estão em todos os lugares.

O instinto de morte, quando opera internamente, é silencioso e, por este motivo, não chama atenção; mas quando se exterioriza, ao se tornar instinto de destruição, então ele se torna objeto de atenção. Esta exteriorização é fundamental para a preservação do ser humano e o aparelho muscular humano serve a este objetivo. Contudo, quando o superego se estabelece, é possível que uma grande quantidade de agressividade se acumule no interior do ego, levando-o a operar de

---

<sup>134</sup> Id., *Além do Princípio de Prazer*, p. 50.

modo autodestrutivo<sup>135</sup>. A contenção da agressividade pode, então, conduzir o ser humano à doença da mortificação. Quando uma pessoa é tomada de intensa raiva e tem a sua agressividade impedida é possível ver a transição da exteriorização da raiva, a agressividade, à autodestrutividade ou automortificação. Uma pessoa passa, com isso, a esmurrar a si mesma ou a arrancar os seus próprios cabelos.

Surge, então, o problema da objetivação, *catexia*<sup>136</sup>, e do comportamento da libido no id e no superego, mas tudo que se sabe sobre a libido está relacionado ao ego, onde toda cota de libido se encontra armazenada. O estado de *narcisismo primário* consiste no momento em que o ego armazena toda libido para si. Este estado é superado quando a libido narcísica se torna libido objetal, ou seja, quando ela ganha um objeto, fixando-se em algo (objetiva-se). No entanto, ao longo de toda vida de um indivíduo, o ego acumula grande parte das energias libidinais para, assim, enviá-las a diferentes objetos e depois recolhê-las quando necessário. Este acúmulo de energias libidinais só se transfere consideravelmente do ego para o objeto quando uma pessoa se encontra completamente apaixonada, o que faz com que este objeto ocupe o lugar do ego, tornando-se o *alter-ego*. Outra característica da libido é a transferência, ou seja, a libido pode facilmente trocar de objeto, mas isto não pode ser confundido com a libido fetichista, isto é, aquela espécie de energia libidinal que se fixa em objetos específicos ou em partes específicas de determinados objetos.

Todo indivíduo passa por uma história libidinal, ou seja, toda pessoa passa por diferentes fases de fixação da libido. A primeira ocorre na primeira infância, a fase oral, assim designada por consistir na fixação da libido na boca. Tal fato ocorre

---

<sup>135</sup> Erich Fromm faz uma interessante distinção terminológica da agressividade, ou destrutividade, humana: “A palavra ‘agressão’ serve, convenientemente, como ponte, para ligar de forma biológica a agressão adaptativa (que não é maligna) à destrutividade, que, na verdade, é maligna. A essência desta espécie de raciocínio é a seguinte: Agressão biologicamente adaptativa = inata; destrutividade e crueldade = agressão; Ergo: destrutividade e crueldade = inata. (...) Utilizei-me, neste livro, do termo ‘agressão’ para designar a agressão defensiva, reativa, que subordinei à conceituação de ‘agressão benigna’, mas chamei a ‘destrutividade’ e a ‘crueldade’ de propensão especificamente humana para destruir e ansiar por um controle absoluto (‘a agressão maligna’). Toda vez que empreguei o termo ‘agressão’, por ter-me parecido útil num determinado contexto a fim de indicar o sentido diverso de uma agressão defensiva, qualifiquei-o expressamente para evitar incompreensões.” FROMM, E., *Anatomia da Destrutividade Humana*, p 18.

<sup>136</sup> O termo *catexia* ou objetivação vem da palavra alemã *Besetzung*, assim: “De forma geral *besetzen* (investir, carregar de, tomar) designa o ato de ‘ocupar algo com energia psíquica’ (um neurônio, uma representação, uma zona corpórea, um objeto).” HANNIS, L., *Dicionário Comentado do Alemão de Freud*, p. 96.



porque toda atividade psíquica está voltada para a primeira parte do corpo responsável pela satisfação das necessidades, primeiramente, de autopreservação mediante nutrição e, depois, de obtenção de prazer independente da nutrição e, por este motivo, sexual. Freud entende por sexual não apenas a atividade pela qual o homem penetra a mulher, mas toda atividade que gera prazer. Neste sentido, a criança pode ter uma necessidade sexual com o seio materno sem querer por isso fazer sexo com ela (ainda que depois venha a querer). A fase oral é superada pela fase anal-sádica que consiste na fusão entre impulsos agressivos e eróticos contra o órgão responsável pela função excretora. A terceira fase é a fálica, fase esta precursora da fase final da vida sexual do ser humano. A fase fálica é determinada pela fixação no órgão masculino e não no feminino, pois o órgão sexual feminino permanece oculto às tentativas das crianças de conhecê-lo. Isto se deve, sobretudo, à constituição física feminina. Nesta fase a sexualidade da primeira infância atinge o seu ápice e, conseqüentemente, começa a sua dissolução. A partir da fase fálica, menino e menina passam a desenvolver-se sexualmente de modos distintos. Contudo, ambos os sexos “partem da premissa universal do pênis<sup>137</sup>.” O menino, então, começa a manipular o pênis e a fantasiar a execução do sexo com a sua mãe, ou seja, ele entra na fase edipiana, até que vivencia um trauma causado pela combinação da ameaça de castração com a da visão da falta de pênis nas pessoas do sexo feminino. Assim, encerra-se a fase edipiana e o menino entra numa fase de latência, o que provoca sérios efeitos na vida psíquica de uma pessoa do sexo masculino. Já a menina experimenta a falta de seu pênis ao tentar realizar as mesmas coisas dos meninos, o que faz com que ela reconheça não só a falta do seu pênis, mas também a inferioridade do seu clitóris, causando, assim, efeitos igualmente graves à sua vida psíquica.

A incomensurabilidade da grandeza e da importância de Freud para o pensamento humano não encontra a sua razão de ser apenas no fato de ele ter desvelado a dinâmica da vida mental do ser humano, mas também por ter dado início a uma ciência, a psicanálise, cujo objetivo consiste em tratar os problemas advindos da referida dinâmica. A filosofia, ou qualquer outro ramo do saber, não pode pensar o

---

<sup>137</sup> FREUD, S., “Esboço da Psicanálise”. In: *Os Pensadores*, p. 206.

ser humano sem tomar uma posição em relação a Freud, isto se não quiser correr risco de produzir uma visão de mundo ou teoria acerca do homem no mínimo *naïf*. Contudo, a compreensão de Freud da mulher e da menina, no que se refere à experiência de sua castração, não é nem um pouco convincente. O argumento apresenta problemas evidentes, por exemplo: por que a menina tem de compreender a sua vagina como um órgão castrado e não ver o órgão sexual do menino como uma deformação? Não ficam claros, então, os motivos da universalização da experiência da castração da menina, o que só pode ser explicado pelos limites culturais e históricos vividos por Freud. Em outras palavras, a experiência da castração da menina expressa muito mais a cultura europeia da época do que propriamente uma ciência acerca da real dinâmica da psique feminina, expressando antes uma compreensão sexista da mulher, ou seja, um ser física e intelectualmente menos dotado que o homem. Mas, se se compreender a psicanálise freudiana como a compreensão da mulher europeia inserida na cultura do final do século XIX e início do século XX, então o conceito de castração da menina diz muito mais dos traumas femininos oriundos de uma cultura sexista do que propriamente da mulher universalmente compreendida. É importante frisar também que o esforço de Freud consiste também na tentativa de compreender tanto as identidades quanto as diferenças do desenvolvimento da vida sexual compartilhadas pelos dois gêneros, apesar de todos os problemas de sua tentativa.

Mas, retomando Freud, o autor observa que seria um erro supor que a história das fases libidinais consiste num desenvolvimento linear e sucessivo. Ao contrário, os seres humanos experimentam a falta de linearidade e sucessão das referidas fases. Estas fases, então, foram apresentadas de modo sucessivo e linear apenas para efeito explicativo ou didático. Um dos resultados possíveis da irregularidade e imperfeição do desenvolvimento libidinal do homem é a perversão:

Este processo nem sempre é realizado de modo perfeito. As inibições em seu desenvolvimento manifestam-se como os muitos tipos de distúrbio da vida sexual. Quando é assim, encontramos fixações da libido em condições de fases anteriores, cujo impulso, que é independente do objetivo sexual normal, é descrito como *perversão*. Uma dessas inibições do desenvolvimento é, por exemplo, a homossexualidade, quando ela é manifesta. A análise mostra que em

todos os casos um vínculo objetal de caráter homossexual esteve presente e, na maioria dos casos, persistiu em estado *latente*. A situação complica-se porque, via de regra, os processos necessários a um desfecho normal não se acham completamente presentes ou ausentes, mas *parcialmente* presentes, de maneira que o resultado final fica dependente dessas relações. Nessas circunstâncias, a organização genital é, na verdade, obtida, mas faltam-lhe aquelas porções da libido que não avançaram com o resto e permaneceram fixadas em objetos e metas pré-genitais. Este enfraquecimento revela-se numa tendência, se há ausência de satisfação genital ou se existem dificuldades no mundo externo real de a libido retornar a suas catexias pré-genitais anteriores (*regressão*)<sup>138</sup>.

Agora é possível voltar à questão do “lugar” da psique humana de onde o ego retira as forças extras para controlar o id. Há duas vias pelas quais o id pode entrar em contato com o ego. A primeira é uma via direta e a segunda é a indireta, pois ela se dá por intermédio do superego. Já foi visto que o ego evolui da simples percepção e da mera obediência aos instintos ao controle à inibição dos mesmos. Neste processo, o ego retira boa parte da sua força do seu ideal, ou seja, do superego, parcialmente formado, por sua vez, por uma força nascida da reação contra os instintos do id. O ego, conforme já visto, tem de lidar com o mundo externo, com o id e o superego e, como é uma zona fronteira, ele tenta realizar a mediação entre mundo externo e id, buscando tornar dócil o id para o mundo e por meio de sua atividade muscular tornar o mundo um lugar mais propício aos desejos do id:

De fato, ele (o ego) se comporta como o médico durante um tratamento analítico: oferece-se, com a atenção que concebe ao mundo real, como um objeto libidinal para o id, e visa a ligar a libido do id a si próprio. Ele não é apenas um auxiliar do id; é também um escravo submisso que corteja o amor de seu senhor. Sempre que possível, tenta permanecer em bons termos com o id; veste as ordens do *Ics* (inconsciente) do id com suas racionalizações *Pcs* (pré-conscientes); finge que o id está mostrando obediência às admonições da realidade, mesmo quando, de fato, aquele permanece obstinado e inflexível; disfarça os conflitos do id com a realidade e, se possível, também os seus conflitos com o superego. Em sua posição a meio caminho entre o id e a realidade, muito freqüentemente se rende à tentação de tornar-se sicofanta,

---

<sup>138</sup> Ibid., p. 206-207. Seria interessante perguntar o que seria um desenvolvimento “normal” da história libidinal para Freud. Contudo, para responder esta pergunta seria necessária uma pesquisa da teoria freudiana muito mais profunda e ampla do que aquela que realizada por este trabalho, o que também desviaria muito esta tese do seu objetivo principal: a compreensão dos principais elementos da alienação contemporânea.

oportunista e mentiroso, tal como um político que percebe a verdade, mas deseja manter o seu lugar no favor do povo<sup>139</sup>.

O ego, ainda, não lida com os dois instintos fundamentais do id, Eros e o de morte, de modo imparcial, pois através do seu trabalho de objetivação, catexia, ele auxilia os instintos de morte, ou de agressividade, do id a conseguir o controle da libido. O risco deste processo é o ego voltar esta energia do instinto de morte contra si mesmo ou ser controlado por este instinto. Em ambos os casos ele próprio pode perecer. Para evitar este risco o ego tem de acumular libido em seu interior, o que o transforma numa espécie de representante de Eros e, com isso, passa a querer viver e ser amado. Deste modo, o ego armazena a força do instinto de morte utilizada por ele para o controle da libido no superego que, por sua vez, auxiliará o ego em sua atividade repressiva ou controladora da libido ou do id. Mas como exatamente surge o superego? Qual a sua origem?

Já foi dito que ele se origina de uma força nascida da reação contra os instintos. Mas como exatamente isto ocorre? Freud afirma, antes de tudo, que a origem do superego é uma questão extremamente complicada, principalmente devido à triangulação que caracteriza a situação edipiana e a bissexualidade constitutiva de todo indivíduo. No caso de uma criança do sexo masculino, ainda na primeira infância, este menino toma a mãe como objeto de sua libido, o que tem como origem o fato de ter de se alimentar através do seio materno. Num primeiro momento, o menino se identifica com o pai, pai e filho caminham lado a lado, mas, quando os desejos do menino se tornam mais intensos em relação à mãe, o pai passa a ser visto como obstáculo à realização dos seus desejos. Disso resulta o complexo de Édipo, pois aquela primeira identificação entre o pai e o menino se torna, a partir deste momento, uma relação hostil, desejando, o menino, livrar-se do pai para ocupar o seu lugar junto à mãe. Mas este desejo pela mãe deve ser reprimido. O desejo do menino pela mãe deve perder o seu objeto e o lugar deste precisa ser ocupado por uma de duas coisas: ou por uma identificação com a mãe ou por uma identificação com o pai. A masculinidade do menino pode ser determinada pela sua identificação com o pai ou não. No que se refere à menina, a sua feminilidade pode ser determinada por sua

---

<sup>139</sup> Id., *O Ego e o Id*, p. 62.

identificação com a mãe. Mas, no caso da menina, Freud observa que com frequência a análise mostra que a menina pode se identificar com o pai, o que dará proeminência à sua masculinidade. Logo, a masculinidade ou feminilidade de um homem ou de uma mulher dependerá do modo como será solucionado o complexo de Édipo em sua psique, ou seja, a masculinidade ou feminilidade de alguém será determinada, segundo o autor, pela sua identificação com o pai ou com a mãe. Contudo, pode acontecer de o menino, por exemplo, não só ter uma relação ambivalente com o pai, mesclada pela identificação (daquele primeiro momento) e pela hostilidade, e uma relação afetuosa com mãe, mas também se relacionar como uma menina diante do pai e sentir ciúme da mãe, no que resulta numa hostilidade para com ela.

No entanto, o superego não é efeito apenas das identificações objetais do id, uma vez que ele também resulta da formação reativa contra estas identificações. Em outras palavras, a relação entre ego e superego não se esgota no preceito: “você deveria ser assim (como o seu pai).” Esta relação também se traduz em outro preceito: “você não deve ser assim (como seu pai)”. Deste modo, o ideal do ego, ou o superego, exerce uma dupla função, pois, para reprimir o complexo de Édipo e auxiliar o ego em sua tarefa de controlar o id, ele, ao mesmo tempo, apresenta um objetivo (você deve ser assim) e uma proibição (você não deve ser assim). Portanto, quando os pais são percebidos como obstáculos à realização dos desejos edípicos da criança, ocorre um evento revolucionário, o ego infantil se fortifica para tornar possível a repressão ao complexo de Édipo e, conseqüentemente, conseguir controlar o id. Para realizar esta tarefa, o ego, então, toma emprestada a força do pai, o que faz com que o ego projete nele o seu ideal, fato este reforçado pelo ensino religioso, pela educação escolar e pela leitura e estudo. Assim, quanto mais forte é o complexo de Édipo e quanto mais rápido ele sucumbir, mais severa se tornará posteriormente a dominação do superego sobre o ego, o que se dá através da consciência ou por meio de um sentimento inconsciente de culpa.

O superego tem uma dupla origem. A primeira se deve a um fato biológico, pois o ser humano durante um prolongado tempo está desamparado e dependente, pois é evidente a fragilidade de uma criança diante das forças do mundo externo assim como é evidente a necessidade que ela tem dos seus pais para manter a sua existência. A

outra origem do superego está associada à repressão do complexo de Édipo, ou seja, à interrupção do desenvolvimento libidinal da criança e, por conseguinte, a sua substituição por um período marcado pela latência. O desenvolvimento do superego não é fruto do mero acaso, mas resultado necessário do desenvolvimento da vida sexual do ser humano. Freud observa:

A psicanálise freqüentemente foi censurada por ignorar o lado mais elevado, moral, superpessoal, da natureza humana. A censura é duplamente injusta, tanto histórica quanto metodologicamente. Em primeiro lugar, porque já desde o início atribuímos às tendências morais e estéticas do ego a função de incentivar a repressão; e, depois, houve uma recusa geral em reconhecer que a pesquisa psicanalítica não podia, tal como um sistema filosófico, produzir uma estrutura teórica completa e já pronta, mas teve de encontrar seu rumo passo a passo ao longo do caminho da compreensão das complexidades da mente, efetuando uma dissecação analítica tanto dos fenômenos normais quanto dos anormais. Enquanto tivemos de nos preocupar com o estudo do que é reprimido na vida mental, não houve necessidade de aderir a quaisquer apreensões agitadas quanto ao paradeiro do lado mais elevado do homem. Mas agora que empreendemos a análise do ego, podemos dar uma resposta a todos aqueles cujo senso moral ficou chocado e que se queixaram de que, certamente, deveria haver uma natureza mais alta no homem: 'Muito certo', podemos dizer, 'e aqui temos essa natureza mais alta, neste ideal do ego ou superego, o representante de nossas relações com nossos pais. Quando éramos criancinhas, conhecemos essas naturezas mais elevadas, admiramo-las e tememo-las, e, posteriormente, colocamo-las em nós mesmos'<sup>140</sup>.

O ideal do ego, ou o superego, se origina da repressão ao complexo de Édipo e, por isso, é expressão dos mais poderosos impulsos e das mais fundamentais vicissitudes libidinais do id. Assim, os mais altos valores éticos, os maiores exemplos, as mais nobres visões de mundo podem encontrar sua morada no superego. Só erigindo tais ideais que o ego pode obter o controle do id. Desta maneira, se o ego se torna apenas o representante do mundo externo, o superego se colocará em conflito com ele como representante do mundo interno, ou seja, do id. Os conflitos da contraposição entre o ego e o superego podem agora ser analisados.

Segundo Freud, a parte mais baixa da psique humana se torna a mais elevada através da formação do ideal do ego. O superego sempre resolve as questões da vida

---

<sup>140</sup> Id., *O Ego e o Id*, p. 37-38.

mental do ser humano a partir daquilo que é mais elevado na natureza humana, pois, com isso, tenta substituir o anseio pelo pai, o que é o germe de todas as religiões. Assim, por exemplo, a humildade de um indivíduo nasce do autojulgamento cuja sentença condena o ego a nunca estar à altura do seu ideal. Mas, ao longo da vida da criança, outros indivíduos além do pai assumem o papel paterno, como professores e quaisquer outras pessoas em posição de autoridade. O sentimento de culpa nasce, por conseguinte, da tensão entre ego e superego, sobretudo porque aquele sempre está em desvantagem em relação a este. A religião, a moralidade e um senso social, principais traços do lado mais elevado do ego (o superego), tem sua origem, segundo *Totem e Tabu*, filogeneticamente na repressão ao complexo de Édipo.

O que fica claro do que foi até aqui exposto é a tensão da relação entre id, ego e superego. Entretanto, Freud ainda observa que o ser humano é um ser social e que para viver em sociedade é preciso que ele reprima os seus dois instintos fundamentais, Eros e o instinto de agressividade. O resultado desta repressão é o mal-estar na civilização.

Em *Mal-Estar na Civilização* Freud tenta compreender, inicialmente, o que os seres humanos buscam realizar na vida, ou ainda, o que os homens desejam. E ele responde que, antes de tudo, os seres humanos desejam a felicidade e esta possui dois aspectos, um negativo e outro positivo. O aspecto negativo funda-se no fato de que os seres humanos não querem o desprazer e o sofrimento. Inversamente, o aspecto positivo da felicidade significa que os seres humanos querem ter intensos sentimentos de prazer, o que, em sentido mais estrito, define a felicidade. Os homens, então, decidem o propósito de suas vidas determinados pelo princípio de prazer, princípio que desde o início da vida mental dos indivíduos domina os demais. A felicidade é compreendida como a satisfação de necessidades reprimidas no mais alto grau, o que só pode ser realizado episodicamente, pois o prolongamento da situação propiciadora de prazer só produz um prazer muito tênue. Logo, a felicidade humana está restrita ao estreito âmbito de sua constituição. A infelicidade, ao contrário, é experimentada com muito mais frequência, uma vez que o sofrimento possui três fontes. A primeira tem como origem a decadência ou o envelhecimento do corpo, o que, segundo Freud, nem desperta sofrimento e ansiedade como sinais de alerta. A segunda fonte do sofrimento

humano reside na realidade, visto que o mundo externo pode voltar contra o ser humano suas forças muito superiores àquelas postas à disposição do homem. A terceira fonte de sofrimento advém das relações que os homens estabelecem ou buscam estabelecer com outros homens. É em virtude deste quadro que o ser humano tem se acostumado a moderar as suas reivindicações por felicidade e prazer. Não é por acaso que muitos homens se consideram felizes simplesmente por terem escapado ao sofrimento.

Todavia, a impossibilidade de realização do propósito mais fundamental do homem imposto pelo princípio de prazer, a satisfação plena de seus desejos e a obtenção do máximo prazer, não deve fazer com que ele abandone o projeto de realização da sua felicidade. Mas, o que impossibilita a realização da felicidade humana?

Freud, então, escreve que as três fontes do sofrimento humano não são as únicas responsáveis pela impossibilidade humana de ser feliz, pois a principal razão da desgraça do homem reside no fato de ele viver na civilização. Freud define civilização:

...a palavra civilização descreve a soma integral das realizações e regulamentos que distinguem nossas vidas das de nossos antepassados animais, e que servem a dois intuitos, a saber: o de proteger os homens contra a natureza e o de ajustar os seus relacionamentos mútuos<sup>141</sup>.

Por conseguinte, ao mesmo tempo em que o ser humano necessita da civilização para viver, ele encontra nela o principal obstáculo para ser feliz ou para realizar o propósito do princípio de prazer. Os países, então, que alcançaram um alto nível de civilização atingiram, simultaneamente, um alto grau de ordem. Não há dúvida de que é necessário ordem para que o ser humano possa sobreviver, bem como não se coloca em questão os benefícios trazidos pela ordem. No entanto, esta ordem é justamente a causa de a civilização não ter como sua principal característica a liberdade. Freud chega a afirmar que antes da existência de qualquer civilização, a liberdade dos homens era muito maior do que na civilização, uma vez que para o seu

---

<sup>141</sup> Id., “O Mal-Estar na Civilização”. In: *Os Pensadores*, p. 151.



desenvolvimento foi preciso restringi-la à medida necessária ao convívio social. Mesmo a revolta que se dá em nome da liberdade, normalmente, significa apenas uma reação contra uma injustiça, ou seja, contra uma falha na ordem ou contra uma má aplicação de seus regulamentos. Assim, a revolta determinada pelo impulso de liberdade se dirige muito mais contra uma forma específica de civilização do que contra a civilização em geral, ou seja, contra a necessidade dos homens das normas que o protegem contra a natureza e que regulam as relações sociais. Porém, boa parte da humanidade se encontra num esforço contínuo para acomodar-se de modo mais conveniente. Entretanto, o desenvolvimento da civilização é marcado, sobretudo, por modificações nas disposições instintivas do ser humano, o que é o mesmo que dizer que a história da civilização é marcada pela renúncia ao instinto.

Já foi visto que os instintos do ser humano não são apenas amorosos, mas também agressivos. Há, então, no homem uma forte inclinação à agressão, o que resulta numa forte tensão existente entre os relacionamentos humanos. E é justamente em virtude desta hostilidade mútua que a civilização encontra-se constantemente ameaçada de dissolução. A civilização se vê obrigada a realizar esforços imensos para manter a coesão social, tornando necessário, por conseguinte, o estabelecimento e a ratificação constante dos limites para os instintos agressivos do homem e mantendo as exigências do instinto de agressão sob o controle de um forte aparelho psíquico.

Daí, portanto, o emprego de métodos destinados a incitar as pessoas a identificações e relacionamentos amorosos inibidos em sua finalidade, daí a restrição à vida sexual e daí, também, o mandamento ideal de amar ao próximo como a si mesmo, mandamento que é justificado pelo fato de nada mais ir tão fortemente contra a natureza original do homem. A despeito de todos os esforços, esses empenhos da civilização até hoje não conseguiram muito. Espera-se impedir os excessos mais grosseiros da violência brutal por si mesma, supondo-se o direito de usar a violência contra os criminosos; no entanto, a lei não é capaz de deitar a mão sobre as manifestações mais cautelosas e refinadas da agressividade humana. Chega a hora em que cada um de nós tem de abandonar, como sendo ilusões as esperanças que, na juventude, depositou em seus semelhantes, e aprende quanta dificuldade e sofrimento foram acrescentados à sua vida pela má vontade deles. Ao mesmo tempo, seria injusto censurar a civilização por tentar eliminar da atividade humana a luta e a competição. Elas são indubitavelmente indispensáveis. Mas oposição não é

necessariamente inimizada; simplesmente, ela é mal empregada e tornada uma *ocasião* para inimizada<sup>142</sup>.

A civilização impõe limites tanto à sexualidade quanto à agressividade humanas. Logo, a civilização, enquanto ordenação de uma humanidade que é naturalmente desordenada, exige a redução do princípio de prazer e dos seus instintos de agressão à medida do princípio de realidade, isto é, aquilo que impulsiona o indivíduo à felicidade deve se adequar à realidade, uma vez que ambos os instintos podem se articular, conforme já foi visto, para a satisfação das exigências instintivas do id. Há, portanto, na economia libidinal do homem uma luta entre a premência de viver em sociedade e a de ser feliz. O mal-estar da civilização, então, tem sua origem na redução da nossa felicidade àquilo que a ordem da realidade permite. O mal-estar que caracteriza a civilização resulta de um “excesso de ordem” e de uma falta de liberdade. Deste modo, no interior de uma civilização que preferiu limitar a liberdade em nome da segurança, mais ordem é o mesmo que mais mal-estar.

Resta, por fim, saber a maneira pela qual a psicanálise realiza a sua análise da psique humana bem como a maneira pela qual trata os seus pacientes, ou seja, resta abordar o problema da interpretação dos sonhos. Já foi visto que o estudo dos chistes e da hipnose também são importantes à psicanálise para a compreensão da vida mental humana. Contudo, este trabalho se deterá, ainda que muito brevemente, apenas na interpretação dos sonhos, uma vez que é nela que reside o conceito de sonho em Freud e, além disso, o próprio autor afirma que “a interpretação dos sonhos é na realidade a estrada real para o conhecimento do inconsciente, a base mais segura da psicanálise<sup>143</sup>.”

Freud começa afirmando que nem todos os sonhos são estranhos, incompreensíveis e confusos. Ao analisar os sonhos das crianças de um ano e meio de idade, por exemplo, é possível verificar o quão simples são de serem explicados, uma vez que se definem pela realização de desejos do dia passado, mas que não foram realizados. Mas, a primeira crítica que pode ser feita é a de que os sonhos dos adultos não são simples como os das crianças; ao contrário, são tão ininteligíveis que se torna

---

<sup>142</sup> Id., “O Mal-Estar na Civilização”. In: *Os Pensadores*, p. 167-168.

<sup>143</sup> Id. “Cinco Lições de Psicanálise”. In: *Os Pensadores*, p. 20.

impossível afirmar que estejam ligados à satisfação dos desejos. O autor responde que os sonhos dos adultos são distorcidos pela psique humana, pois o conteúdo manifesto dos sonhos substitui os pensamentos latentes do inconsciente que são, por sua vez, distorcidos e deformados pela ação repressiva do ego, ou seja, pela ação repressora do ego sobre os desejos reprimidos do inconsciente. A tarefa da psicanálise se define como a interpretação dos sonhos para a compreensão dos pensamentos latentes dos mesmos, o que não pode ser feito pelo paciente sozinho, pois quem sonha não reconhece os sentidos e significados dos seus sonhos. Freud, então, afirma que os pensamentos latentes dos sonhos, deformados no seu conteúdo manifesto pela ação repressora do ego, revelam que o “sonho manifesto (...) pode ser descrito como uma realização *velada* de desejos *reprimidos*<sup>144</sup>.” Dito de outra maneira, os sonhos dos adultos, como os das crianças, são manifestações de desejos reprimidos, diferenciando-se destes apenas no que diz respeito à sua elaboração mais complexa e, por este motivo, surgindo com a aparência de ininteligibilidade. Mas em que consiste exatamente a elaboração dos sonhos dos adultos?

A elaboração dos sonhos dos adultos é designada por Freud como “elaboração onírica” e é através de sua análise dela que se descobriu que a criança prolonga a sua existência no ser humano adulto ao conservar todas as suas peculiaridades e aspirações, ainda que estas tenham se tornado inúteis. Os sonhos mostram todas as sublimações, repressões e formações reativas que tornaram a criança um ser humano adulto normal. No entanto, os sonhos, em sua elaboração onírica, não revelam tal fato psíquico de maneira direta e clara, pois uma de suas principais características é o simbolismo, ou seja, os sonhos expressam aquilo que está presente no inconsciente reprimido, especialmente os seus complexos sexuais. É através dos sonhos que o material reprimido do id, os seus pensamentos latentes, força o seu caminho até o ego, tornando-se, assim, pré-consciente. Isto se dá nos sonhos noturnos<sup>145</sup>

---

<sup>144</sup> Ibid., p. 21.

<sup>145</sup> A expressão é do próprio Freud: “Uma investigação de estados sensíveis, normais, em que as fronteiras do ego são resguardadas contra o id mediante resistências (anticatexias) e se agüentam firmes e nos quais o superego não se distingue do ego, por trabalharem juntos harmoniosamente – uma investigação desse tipo pouco nos ensinaria. A única coisa que pode nos ajudar são os estados de conflito e tumulto, quando os conteúdos do id inconsciente têm a perspectiva de forçar o caminho para o ego, e a consciência e o ego mais uma vez se põem na defensiva contra essa invasão. É somente nestas condições que podemos fazer as observações que confirmarão ou corrigirão nossas afirmações

basicamente de duas maneiras. A primeira ocorre quando o impulso instintivo reprimido (tornando-se um desejo inconsciente) encontra durante o sono a força necessária para se fazer sentido pelo ego. A segunda maneira pela qual o material reprimido do id força seu caminho para o ego se dá quando um desejo que sobrou da vida desperta recebe o reforço de um elemento consciente. Logo, os sonhos podem se originar tanto do ego quanto do id.

Durante o sono o ego rompe temporariamente sua ligação com o mundo externo retirando, assim, suas catexias dos órgãos dos sentidos, o que permite um retorno à vida uterina, uma vez que ao longo do sono o ego suspende parcialmente as suas atividades controladoras. Deste modo, uma parte significativa das repressões efetuadas pelo ego sobre os desejos reprimidos do id, os pensamentos latentes dos sonhos, tornam-se supérfluas. Sem as anti-catexias, resistências, do ego o id ganha liberdade, ainda que inofensiva. Freud escreve que são abundantes as provas de que o id é uma das fontes dos sonhos e ele lista cinco:

*a)* A memória é muito mais ampla nos sonhos que na vida de vigília. Os sonhos trazem à tona recordações que o sonhador esqueceu, que lhe são inalcançáveis quando está acordado. *b)* Os sonhos fazem uso irrestrito de símbolos lingüísticos, cujos significados são, na maioria, desconhecidos da pessoa que sonha. Nossa experiência, contudo, permite-nos confirmar o seu sentido. Eles provavelmente originam-se de fases mais antigas do desenvolvimento da fala. *c)* A memória muito freqüentemente reproduz em sonhos impressões da tenra infância de quem sonha, das quais podemos definitivamente dizer que foram não apenas esquecidas, mas que se tornaram inconscientes devido à repressão. Isso explica o auxílio – geralmente indispensável – que nos é proporcionado pelos sonhos nas tentativas que fazemos, durante o tratamento analítico das neuroses, de reconstruir o início da vida do sonhador. *d)* Além disso, os sonhos trazem à luz material que não pode ter-se originado nem da vida adulta de quem sonha nem de sua infância esquecida. Somos obrigados a considerá-lo parte da *herança arcaica* que uma criança traz consigo ao mundo, antes de qualquer experiência própria, influenciada pelas experiências de seus antepassados. Descobrimos a contrapartida desse material filogenético nas lendas humanas mais antigas e em costumes que sobreviveram. Dessa maneira, os sonhos constituem uma fonte da pré-história humana que não deve ser menosprezada<sup>146</sup>.

---

sobre os dois parceiros. Ora, nosso sonho noturno é precisamente um estado desse tipo, e, por essa razão, a atividade psíquica durante o sono, que percebemos como sonhos, é o nosso objeto de estudo mais favorável.” Id., *Esboço de Psicanálise*. In: *Os Pensadores*, p. 213.

<sup>146</sup> Ibid., p. 214.

O sonhos, então, são de suma importância à psicanálise porque eles ensejam a circunstância em que o material do inconsciente pode alcançar o ego, permitindo vislumbrar as próprias modalidades do seu funcionamento. Este funcionamento é determinado pela utilização do material pré-consciente pelo id em sua elaboração onírica. No caso em que os sonhos têm a sua origem no ego, o que ocorre é que os pensamentos pré-conscientes, ao receberem o seu reforço de um impulso instintivo, são rebaixados ao estado inconsciente. Freud, para tornar mais claro a relação entre id e ego nos sonhos noturnos, se utiliza da seguinte analogia extraída da história: “conquistadores invasores governam um país conquistado, não segundo o sistema jurídico que eles encontram em vigor, mas de acordo com o seu próprio<sup>147</sup>.”

Contudo, o ego não paralisa todas as suas atividades durante o sono, o que pode ser deduzido da distorção dos pensamentos latentes do id realizada pelo simbolismo, uma vez que o ego, por não ter parado completamente a sua atividade, não permite que os desejos reprimidos o alcancem em sua forma e conteúdo “brutos” ou imediatos. O simbolismo que caracteriza a elaboração onírica advém do fato de que o ego ainda está presente e ativo durante o sono, ainda que a sua atividade esteja bastante reduzida devido ao seu temporário “desligamento” do mundo externo. E é esta fraqueza que permite que o material reprimido do id abra caminho em direção ao ego, ainda que este material seja distorcido num simbolismo, efeito, por sua vez, de uma enfraquecida atividade repressora. Mas, o que é possível concluir da constatação de que o ego está ativo na elaboração onírica é que esta tem como resultado a conciliação entre ego e id. Mas por que o ego adormecido se dá ao trabalho de realizar a elaboração onírica? Sobretudo para manter o sono, pois, quando dorme, o ego é assaltado pelas exigências dos desejos reprimidos que constituem o id, caso o sonho se origine do id; no caso de os sonhos se originarem do ego, um conteúdo pré-consciente, resíduo de um desejo não satisfeito durante a vida desperta, exige a solução de um conflito, a remoção de uma dúvida ou a formação de uma intenção. Diante destas exigências, o ego adormecido, querendo proteger o seu sono, pois o sono é determinado por um instinto de sono, e sentindo que tais exigências são uma

---

<sup>147</sup> Ibid., p. 214.

ameaça ao seu período de descanso (o sono), se submete parcialmente e, assim, satisfaz tais exigências através de uma realização inofensiva de um desejo reprimido. A substituição da exigência do id ou da pré-consciência do ego por uma realização onírica e cheia de simbolismo é uma das funções essenciais da elaboração onírica. Freud escreve:

Talvez valha a pena ilustrar isso com três exemplos simples – um sonho de fome, um sonho de conveniência e um sonho induzido pelo desejo sexual. Uma necessidade de comida faz-se sentir numa pessoa que sonha durante o sono: ela sonha com uma refeição deliciosa e continua a dormir. Naturalmente, estava aberta a essa pessoa a escolha de despertar e comer algo ou de continuar o sono. Decidiu em favor do último e satisfaz a fome por meio do sonho – por enquanto, pelo menos, pois se a fome persistisse, teria de acordar, apesar de tudo. Aqui, temos o segundo exemplo: uma pessoa adormecida tinha de acordar para chegar à hora do seu trabalho no hospital. Continuou, porém, a dormir, e teve um sonho de que já se achava no hospital, mas, como uma paciente que não tem necessidade de levantar-se. Ou ainda, durante a noite tornou-se ativo um desejo de gozo de um objeto sexual proibido, a esposa de um amigo. Ele sonha então tendo relações sexuais – não, na verdade, com essa pessoa, mas com outra do mesmo nome e que lhe é, de fato, indiferente; ou a luta contra o desejo pode encontrar expressão na amante permanecer inteiramente anônima<sup>148</sup>.

Mas, no caso de a exigência do id ou da pré-consciência do ego serem demasiado fortes, então o ego abandona o seu desejo de manter o sono e desperta. Em suma, o sonho é o guardião do sono na medida em que é a realização onírica de um desejo reprimido.

Os sonhos, então, são a prova de que há, antes de tudo, uma tendência à elaboração de unidades novas a partir dos elementos extraídos do estado de vigília, uma vez que a elaboração destas unidades não poderia ocorrer durante a vigília. O resultado disso é que um elemento isolado do sonho provavelmente expressa uma grande quantidade de pensamentos latentes do id, ou seja, uma grande quantidade de desejos reprimidos. Outro resultado, é a facilidade com que as resistências são deslocadas de um elemento a outro, fazendo com que um elemento que durante a

---

<sup>148</sup> Ibid., p. 216-217.

vigília não tinha qualquer importância passa a ter uma grande importância durante os sonhos.

Mas, uma questão surge: como deduzir do sonho manifesto aquilo que é o seu conteúdo latente quando a relação entre os dois é tão ambígua? Freud responde que boa parte dos casos que foram resolvidos pela psicanálise só obtiveram a sua solução através da ajuda do próprio sonhador em seu trabalho de associação entre elementos manifestos e elementos latentes. Todavia, a associação do sonhador apenas permite compreender as ligações intermediárias, ou seja, naquelas lacunas que podem ocorrer entre um elemento manifesto e um latente dos sonhos, cabendo ao psicanalista a interpretação dos sonhos, ou seja, a ajuda do sonhador é fundamental à interpretação dos sonhos, pois fornece ao psicanalista o auxílio no que se refere ao preenchimento de lacunas entre os referidos elementos, mas a interpretação das sínteses oníricas cabe ao psicanalista.

Assim, foi apresentado de maneira bastante breve e dogmática (uma vez que se ateu apenas nos conceitos elaborados por Freud e não também na análise dos casos em que o autor extrai tais conceitos) os traços determinantes da vida mental do ser humano. Na próxima parte do trabalho será analisada a crítica marxista dos conceitos freudianos, uma crítica que não consiste apenas numa simples refutação dos referidos conceitos, mas também na superação (supra-sunção) dialética deles, ou seja, na negação do seu conteúdo ideológico falseador, na afirmação do seu conteúdo de verdade e na superação destes contrários em uma nova concepção de ser humano. Cabe lembrar que o objetivo de todo este procedimento consiste justamente na compreensão do elemento prazer da alienação contemporânea e, com isso, compreender a alienação que caracteriza a nossa época, ou seja, a alienação flexível.

## 4.2

### A superação da psicanálise freudiana pelo materialismo histórico

No primeiro volume do seu livro *O Princípio Esperança* Ernst Bloch observa que a libido sexual, para Freud, é a única pulsão fundamental do ser humano, sendo o ego a instância controladora do id. Segundo Bloch, o ego para Freud, apesar de toda sua atividade repressora, é ele mesmo improdutivo e, mesmo quando reprime, ele apenas o faz em sua superfície, o que é parcialmente verdade, pois, conforme foi visto, o ego, mais precisamente a consciência, tem basicamente três atividades em relação ao mundo externo: fugir, quando o mundo externo se torna hostil, se adaptar, quando é possível adequar os desejos ao mundo e produzir as transformações necessárias no mundo em seu benefício. Contudo, a ênfase da teoria de Freud acerca do ego não está nesta atividade produtiva do ego e, neste sentido, Bloch está com a razão. Em sua atividade, o ego analisa a bagagem trazida pela libido, obrigando-a a dissimular e, quando possível, sublimar no espiritual os seus conteúdos. O ego, então, se comporta como uma espécie de fiscal de alfândega diante dos viajantes que querem entrar no país, obrigando alguns destes viajantes a se tornarem contrabandistas que simulam a sua carga das mais variadas maneiras para não serem encarcerados. A repressão do ego condena, portanto, os desejos não realizados, reprimidos e até mesmo silenciados a uma espécie de ostracismo do inconsciente e, neste exílio, apodrecem formando tensões e complexos neuróticos sem que o ego, na maioria das vezes, tome sequer conhecimento. O interesse sexual reprimido é apenas esquecido, mas nem deixa de existir nem muito menos desaparece, ficando coberto sob todo tipo de camuflagem. As pulsões não realizadas, as experiências inconclusas, as feridas e decepções esquecidas se tornam a base das reações exageradas, das ações neuróticas compulsivas e dos complexos. O inconsciente é, por conseguinte, um lugar apenas de regressões e nunca de progressões, uma vez que no inconsciente freudiano, segundo Bloch, não há lugar para o *novo*, sendo inclusive o lugar da *herança arcaica* do ser humano<sup>149</sup>.

---

<sup>149</sup> O que fica mais claro na obra de C.G. Jung, Bloch escreve: “Isto tornou-se ainda mais claro quando C.G. Jung, o fascista psicanalítico, reduziu a libido e seus conteúdos inconscientes a um fenômeno pré-histórico. De acordo com esta visão, no inconsciente residiriam exclusivamente memórias ou fantasias



Entretanto, no que diz respeito às pulsões, Freud e “a escola psicanalítica como um todo (...) enfatiza somente as pulsões picantes, distanciando-se de modo mítico-conceitual do corpo vivo<sup>150</sup>.” Surge, assim, segundo Bloch, um ídolo chamado libido, absolutizado pela psicanálise. E esta absolutização decorre do fato de que o corpo vivo do ser humano jamais é discutido como uma “*variável das condições socioeconômicas*”, ou seja, nunca é compreendido em sua luta pela manutenção de sua vida. Mas, se se historicizar estas pulsões fundamentais enfatizadas pela psicanálise, descobrir-se-á que elas não são tão fundamentais quanto à pulsão de autopreservação que se expressa, sobretudo, através da fome, pulsão esta que Freud localiza no ego. A fome, então, é a demanda mais urgente, ainda que, segundo Bloch, pouco se tenha dito acerca dela, mesmo ela sendo bastante original e arcaica e, além disso, sentida por boa parte da humanidade. A urgência de sua exigência reside no simples fato de que o homem pode até sobreviver sem amor ou sexo, mas sobreviverá muito pouco tempo sem os alimentos necessários à sua sobrevivência. Bloch escreve:

...por mais alto que a fome grite, raramente ela é tratada do ponto de vista médico. Essa omissão mostra que a psicanálise trata e sempre tratou apenas de sofrendores privilegiados. (...) quando a Viena de Freud se tornou menos despreocupada, abriu-se um consultório psicanalítico para pessoas que haviam tentado suicídio e nele houve oportunidade de se tomar conhecimento de pulsões situadas abaixo da libido, pois mais de noventa por cento de todos os suicídios ocorrem por necessidade econômica e apenas o restante por decepção amorosa (aliás, não recalcada). Contudo, mesmo quando a burguesia de Viena perdeu seus privilégios, uma inscrição continuava pendurada na parede do consultório psicanalítico: **QUESTÕES ECONÔMICAS E SOCIAIS NÃO PODERÃO SER TRATADAS NESTE LUGAR.** É compreensível que, dessa maneira, pouco se soubesse da vida interior de quem havia tentado suicídio. E nem se poderia curar o complexo mais freqüente – aquele que Franziska Reventlow denominou, em termos inteiramente não médicos, de *complexo de dinheiro*<sup>151</sup>.

---

primordiais da história tribal, falsamente denominadas de *arquetipos*. Todos estes ideais remontariam a essa noite, representariam meramente os tempos primordiais. Jung até mesmo considera a noite como tão colorida que a consciência empalidece diante dela. Ele menospreza a consciência, como alguém que desdenha a luz. Freud, em contraposição, até mantém a consciência iluminadora, mas se trata de uma consciência envolta pelo anel do *id*, pelo inconsciente fixo de uma libido fixa.” BLOCH, E., *O Princípio Esperança vol. 1*, p. 59.

<sup>150</sup> Ibid., p. 67.

<sup>151</sup> Ibid., p. 68.

Bloch ainda acrescenta a este estrabismo econômico da psicanálise freudiana uma limitação nacionalista no que se refere à compreensão da libido, sobretudo no que se relaciona à censura moral e à repressão do ego. Esta limitação é resultado do desconhecimento dos diferentes costumes das diferentes classes médias do mundo. Assim:

Se em Paris um solteiro não traz pelo menos uma vez por semana uma moça ao quarto do hotel ou não passa uma noite fora, o gerente fica preocupado por causa da conta, pois o inquilino parece não ser sexualmente normal. Logo, julga que ele seria igualmente capaz de ficar devendo o aluguel. O burguês da França tem, assim, uma reserva de dissimulação bem menor do que a do alemão ou até do inglês médio. Conseqüentemente, ele acumula menos mofo sexual, menos complexos libidinosos frutos do recalque<sup>152</sup>.

Todavia, a fome e a preocupação limitam a libido das classes inferiores, havendo, nestes estamentos sociais, sofrimentos menos nobres, menos picantes menos dissimulados, pois a fome não necessita de tantos artifícios quanto a libido sexual para se manifestar. Assim, Bloch designa a fome como interesse econômico, interesse este que obviamente não é único, mas é o mais fundamental. A fome, também, é a manifestação mais evidente do instinto de autopreservação. Assim:

*Suum esse conservare*, ‘permanecer em seu ser’: este é e continua sendo, conforme a definição incontestável de Espinosa, o *appetitus* de todos os seres. Mesmo que o espírito de concorrência da economia capitalista o tenha individualizado além da medida, ele perpassa incessantemente todas as sociedades, não importa a quantas modificações esteve sujeito<sup>153</sup>.

Entretanto, o instinto de autopreservação, mesmo em sua forma mais evidente, a fome, não possui uma estrutura natural fixa, uma vez que a sua percepção e os estímulos que lhe correspondem são historicamente variáveis. A autopreservação nem mesmo está adstrita à busca biológica por alimentos, sendo, ao contrário, uma necessidade monitorada e surgida na sociedade, o que a coloca numa relação recíproca com as demais necessidades humanas, também sociais e historicamente

---

<sup>152</sup> Ibid., p. 69.

<sup>153</sup> Ibid., p. 70.

variáveis. “Em suma: todas as definições da pulsão fundamental só vingam no solo do seu tempo e estão restritas a ele<sup>154</sup>.” A autopreservação, então, pode ser definida como “o apetite de proporcionar condições mais adequadas e apropriadas ao nosso si-mesmo a desdobrar-se, este si-mesmo que começa a se construir da solidariedade e enquanto solidariedade<sup>155</sup>.” A autopreservação ao longo da história humana não foi apenas fonte de motivos para se guerrear e causar violências ao próximo, ou seja, não esteve apenas sob o instinto de agressão e de morte, mas também a serviço de Eros, da vida e, por conseguinte, da solidariedade, pois dificilmente o ser humano teria sobrevivido enquanto espécie se não tivesse desde os seus primórdios se unido solidariamente não só para buscar alimentos, mas também para controlar a natureza para plantar, construir habitações, fazer ferramentas etc. Logo, o *amor* ao próximo enquanto solidariedade ao outro não é uma máxima que está em absoluta contradição com a natureza humana, mas, ao contrário, os seres humanos sempre precisaram ser solidários uns aos outros para conseguirem sobreviver. Porém, isto não quer dizer que a solidariedade não possa vir acompanhada pelos instintos de agressão e de morte, pois a solidariedade sempre foi uma necessidade humana tão fundamental quanto a necessidade de agressão, ou o instinto de agressividade, pois ambas sempre estiveram ligadas ao instinto, ou à pulsão, de autopreservação.

A fome, ainda, não tem como se renovar indefinidamente, o que lhe concede um forte traço revolucionário, uma vez que torna a transformação do mundo externo, ou da realidade, necessária à sua satisfação. Deste modo, o corpo não vai buscar alimento nos moldes tradicionais, ou seja, respeitando o *status quo*, mas ele vai buscar modificar a situação que o impede de encher o seu estômago. Mas isto não quer dizer que a fome ou os famintos sejam automaticamente revolucionários, vide o caso dos camponeses franceses de Vendéia, famintos que durante a Revolução Francesa lutaram pela causa do rei. A fome apenas cria uma disposição à transformação, mas, para tanto, ela precisa ser instruída. A fome instruída pode se tornar uma força explosiva de tal ordem que deixa de ser manifestação da mera autopreservação para ser uma expressão de auto-expansão, visto que significa um

---

<sup>154</sup> Ibid., p. 71.

<sup>155</sup> Ibid., p. 72.

“não” ao ruim existente e um sim ao melhor em suspenso. Os carentes, por conseguinte, têm um interesse revolucionário, ainda que a transformação deste interesse numa ação realmente revolucionária seja apenas uma possibilidade objetiva.

Ernst Bloch deduz da sua análise da autopreservação a possibilidade objetiva de esta pulsão originária, a mais originária, se transformar em auto-expansão, isto é, numa luta que tem como objetivo dar forma a um mundo melhor. Logo, é preciso para a compreensão do ser humano uma análise não apenas de seus sonhos noturnos, tal como Freud fez, mas é preciso também uma análise dos sonhos diurnos, aqueles que ocorrem quando o ser humano está desperto, tomado por um afeto expectante que anseia um mundo melhor. A pulsão de autopreservação cria no ser humano uma tendência onírica diurna, ou seja, uma tendência aos sonhos diurnos, tendência esta cujo resultado é uma forma de esperança que não se constitui como uma espera passiva, mas sim uma atividade, uma vez que a sua base pulsional é a autopreservação, a fome, a mais forte e a mais fundamental pulsão humana. Contudo, é preciso estabelecer a diferença entre os sonhos diurnos e os sonhos noturnos.

O sonho noturno, conforme já foi visto, tem a função de proteger o sono, o que só é possível se o ego permitir uma realização onírica noturna e simbólica dos desejos reprimidos do id. Neste sentido, o sonho noturno é realização de desejos. Porém, Bloch afirma que os sonhos noturnos felizes, aqueles que realizam desejos, não são maioria. Em primeiro lugar o sonho pode ser interrompido e, com isso, a realização do desejo é frustrada. Em segundo lugar, os sonhos noturnos felizes podem se tornar sonhos noturnos angustiantes precisamente por realizarem desejos, o que ocorre, sobretudo, em sonhos noturnos que não sofreram a deturpação simbólica da elaboração onírica do ego. Em terceiro lugar, os sonhos noturnos felizes podem se tornar sonhos noturnos angustiantes justamente por ser o sonho noturno uma volta à condição uterina e, por conseguinte, uma possível volta à situação traumática do nascimento, onde a mãe e o filho são separados. Neste último caso, nasce a angústia pela autopreservação, uma vez que a separação entre mãe e filho que se dá no nascimento obriga a criança a buscar o seu alimento no seio materno, o que, por sua vez, não está sempre disponível. Logo, a autopreservação, enquanto pulsão fundamental anterior à própria formação do ego, tem a prova de sua anterioridade em

relação ao ego no choro de uma criança pelo seio materno. Desde a mais tenra idade o ser humano já conhece o desespero econômico, ou seja, o desespero causado pela preocupação com a manutenção da vida. No entanto, mesmo na angústia, mesmo nos sonhos noturnos mais angustiantes, é o dia ou o anseio pelo dia que é determinante, pois se referem à autopreservação, visto que objetivam a satisfação de desejos. No que se refere à angustia desperta, mesmo aquela que nasce da experiência com a morte, mesmo ela está voltada para o futuro e não para o passado.

Depois desta observação, Bloch, então, afirma que os sonhos diurnos não são um prelúdio do sonho noturno, pois aqueles, diferentemente destes, podem desenhar no ar mundos melhores, podendo entusiasmar e fazer delirar, mas que também podem fazer ponderar e planejar. O sonho diurno, por conseguinte, pode proporcionar idéias que exigem, não interpretação, mas sim elaboração. Com isso, só uma psicanálise que considera a realidade da sociedade burguesa como a única realidade possível e que afirma que todos os sonhos se constituem como caminhos para o reprimido, só esta psicanálise pode considerar um sonho diurno um mero prelúdio para o sonho noturno. Isto se dá porque os sonhos noturnos se alimentam da vida impulsiva que ficou para trás, o seu material imaginário é recolhido do passado, não acontecendo nada de novo, uma vez que tudo é herança arcaica. Inversamente ao que acontece com os sonhos noturnos, os sonhos diurnos são antecipações, prolepses da imaginação que desde os tempos mais remotos são designadas como sonhos. Logo, enquanto o sonho noturno recolhe o seu material do passado, os sonhos diurnos extraem o seu conteúdo do futuro. Mas, esta cisão é demasiado rígida, pois o futuro pode ser um passado reprimido, pode ser um futuro do pretérito, ou seja, o passado não é apenas um pretérito perfeito, mas é também um futuro do pretérito, porque também marcado por aquilo que deveria ter acontecido, mas que não aconteceu. Walter Benjamin escreve na sua nona tese de *Sobre o conceito da história*:

Há um quadro de Klee que se chama *Ángelus Novus*. Representa um anjo que parece querer afastar-se de algo que ele encara fixamente. Seus olhos estão escancarados, sua boca dilatada, suas asas abertas. O anjo da história deve ter esse aspecto. Seu rosto está dirigido para o passado. Onde nós vemos uma cadeia de acontecimentos, ele vê uma catástrofe única, que acumula incansavelmente ruína sobre ruína e as dispersa a nossos pés. Ele gostaria de

deter-se para acordar os mortos e juntar os fragmentos. Mas uma tempestade sopra do paraíso e prende-se em suas asas com tanta força que ele não pode mais fechá-las. Essa tempestade o impele irresistivelmente para o futuro, ao qual ele vira as costas, enquanto o amontoado de ruínas cresce até o céu. Essa tempestade é o que chamamos progresso<sup>156</sup>.

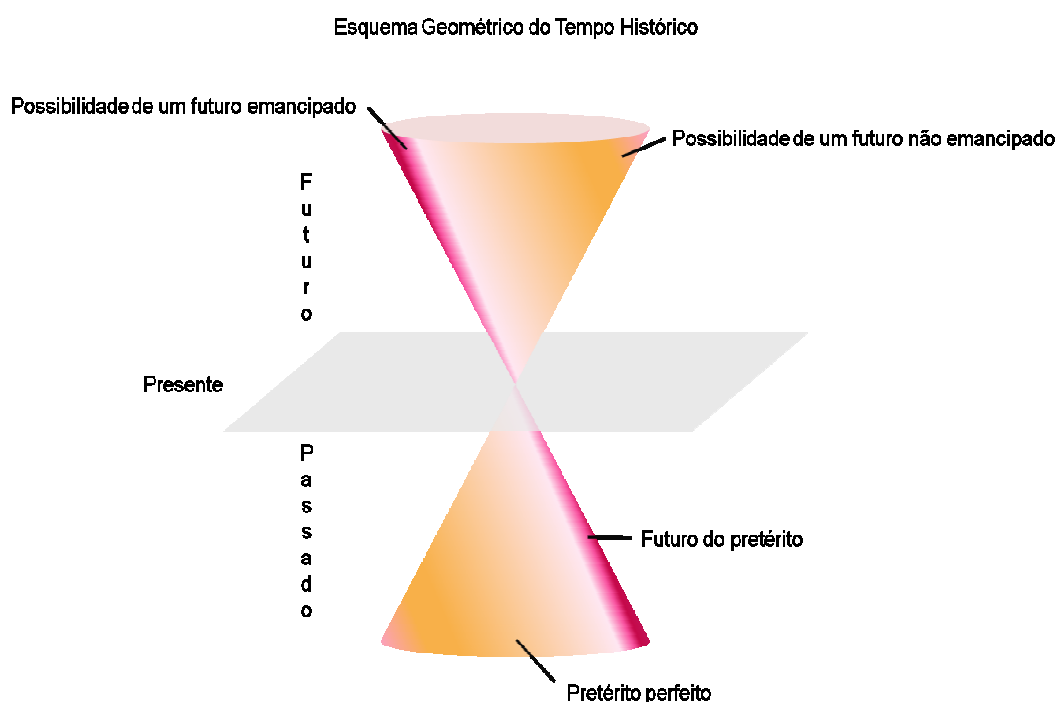
Michael Löwy escreve em seu comentário sobre a nona tese: “Essa sociedade comunista do futuro é, *em certa medida* (grifo meu), a volta ao comunismo primitivo, a volta à primeira forma de sociedade sem classes ‘na aurora da história<sup>157</sup>.’” É neste *em certa medida* de Michael Löwy que está a verdade de Ernst Bloch, pois as lutas de agora são apenas *em certa medida* um renascimento das lutas passadas, uma vez que, por um lado, elas, ao exigirem um mundo melhor, se ligam a uma tradição histórica de resistência, revolta e revolução, mas, por outro lado, cada luta histórica tem sua demanda própria, visto que se realiza num contexto histórico próprio e é esta especificidade que é a base histórica para o novo. As lutas de agora não podem ser simplesmente subsumidas pelas lutas passadas, porque elas têm algo que lhes são próprias, ainda que este traço esteja lado a lado com aquilo que as aproxima das lutas passadas: a demanda por um mundo melhor. Ademais, esta busca pelo futuro do pretérito não pode se dar em detrimento do pretérito perfeito, ou seja, o materialismo histórico tem que compreender não apenas aquilo que aconteceu (o pretérito perfeito), mas também aquilo que poderia ter acontecido. No que se refere ao presente, conforme já foi visto, a postura materialista histórica é de localizar os potenciais, ou possibilidades, transformadoras na sociedade e não a de fazer cálculos de probabilidade. O materialismo histórico defendido neste trabalho consiste na compreensão da realidade social para a localização de suas possibilidades transformadoras e, assim, pensar uma teoria que esteja em ação recíproca com uma prática que busque atualizar as referidas possibilidades.

---

<sup>156</sup> BENJAMIN, W., “Sobre o Conceito de História”. In: *Magia e Técnica, Arte e Política*, p. 226. A formulação do passado enquanto não apenas um pretérito perfeito, mas também um futuro do pretérito é de Leandro Konder: “Benjamin queria que o historiador partisse do seu condicionamento presente para investigar o passado. Mas queria ainda mais: que a matéria do passado jamais passasse por ‘neutra’. Precisamos sentir, concretamente, que a nossa relação com o passado só será verdadeira se mexer conosco, se nós estivermos nos dando conta de que aquele passado nos concerne, tem algo de nós. Todo passado está carregado de possibilidades de futuro que se perderam e que teriam (ou têm) para nós uma significação decisiva: Benjamin sublinhava a importância do ‘futuro do pretérito’ na rememoração histórica.” KONDER, L., *Marxismo da Melancolia*, p. 55-56.

<sup>157</sup> LÖWY, M., *Aviso de Incêndio: uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”*, p. 94.

Portanto, o sonho diurno não extrairia o seu material apenas do futuro, mas também do passado reprimido, da história dos vencidos, ou seja, do futuro do pretérito. Assim, enquanto o sonho noturno extrai seu material do pretérito perfeito, ou seja, do passado, o sonho diurno extrai seu material tanto do futuro quanto do passado na forma do futuro do pretérito. Talvez este esquema geométrico do tempo histórico torne mais claro o conceito de tempo que subjaz a esta argumentação:



Então, a estreita faixa vermelha significa, no passado, no futuro do pretérito, a emancipação prometida e não realizada que retorna no futuro, enquanto que as demais cores significam o que se realizou, isto é, a cor mostarda mais escura. Os tons vermelhos mais claros e mostardas mais claros significam as demais possibilidades não realizadas. No futuro, a faixa vermelha seria igualmente a possibilidade objetiva de um futuro emancipado, objetividade esta que encontra na realidade presente, entendendo o presente como a mediação do futuro para o passado, representado pelo encontro dos vértices dos cones. Já os demais tons mostardas presentes no futuro se referem as possibilidades que se aproximam ora da repetição da exploração capitalista, os tons mais escuros, ora da emancipação humana, os tons vermelhos

mais claros. No entanto, o esquema geométrico da temporalidade histórica estaria perfeito se no futuro ele apresentasse cores um tanto diferentes das cores do passado, uma vez que o futuro não é mera repetição do passado. Mas esta falha se deve aos limites do conhecimento de informática do autor desta tese. Deste modo, enquanto Freud, e mesmo Proust, através do sonho noturno estaria relacionado ao pretérito perfeito, isto é, ao que aconteceu, o sonho diurno estaria ligado ao que pode acontecer no futuro e ao que poderia ter acontecido no passado, mas que não aconteceu, o futuro do pretérito. Só desta maneira a dialética das possibilidades históricas estaria completa. Tal posição é a de Bloch:

A filosofia marxista, como aquela que finalmente se comporta de modo adequado frente ao devir e ao que está por surgir, conhece igualmente todo passado em sua amplitude criativa, porque ela não conhece nenhum outro passado a não ser o ainda vivo, o ainda não liquidado. A filosofia marxista é a do futuro, portanto também a do futuro no passado. Ela é, assim, nessa consciência de linhas de frente unidas, teoria-práxis viva da tendência compreendida, teoria-práxis afeita ao evento, conjurada com o *novum*. E permanece sendo decisivo o seguinte: a luz, cujo brilho o *todo* como processo inconcluso é retratado e promovido, chama-se *docta spes, esperança compreendida em termos dialético-materialistas*. O tema fundamental da filosofia, de uma filosofia que permanece e é enquanto vem a ser, é pátria que ainda não veio a ser, ainda não alcançada, assim como ela está se formando, construindo-se na luta dialético-materialista do novo com o velho<sup>158</sup>.

Mas, Ernst Bloch ainda aponta outra diferença entre o sonho noturno e o sonho diurno, e esta diferença reside no fato de que o ego no sonho diurno é preservado, podendo até ganhar força, uma vez que o eu, ou o ego, encontra-se cheio de vida e de anseios. Deste modo, o sonho diurno não exerce qualquer censura moral sobre os conteúdos freqüentemente não convencionais dos seus desejos. Nos sonhos diurnos, ao contrário, é o poder de censura moral do ego que se encontra debilitado, tornando-o desprovido de simbolismos que o distorcem, tal como ocorre nos sonhos noturnos de Freud. Contudo, esta afirmação não é exatamente precisa, pois em sua exigência por um mundo melhor, por uma sociedade sem classes, por uma humanidade capaz de superar a sua negação (o capital), o materialismo histórico

---

<sup>158</sup> BLOCH, E., *O Princípio esperança vol. 1*, p. 20.



elabora os sonhos e os coloca sob a sua crítica, ou seja, os sonhos diurnos são também avaliados, criticados e, quando necessário, descartados, o que é repressor, ainda que uma repressão que se pretende justa.

Outra característica do sonho diurno que o diferencia do sonho noturno é o fato de que ele vai até o fim, ou seja, ele se recusa a espiritualizar os seus desejos ou de se satisfazer com ficções. Desde que as utopias tenham se tornado concretas, isto é, baseadas na dinâmica da realidade social e não em utopias oníricas que não passam de abstrações ou de más ficções. É possível pensar, então, a dialética das possibilidades, depois de Ernst Bloch, como uma dialética não apenas das possibilidades passadas e presentes, mas também das possibilidades futuras, ou seja, uma dialética das possibilidades do outrora, do agora e do vindouro.

Mas, a crítica de Ernst Bloch a Sigmund Freud não é a única presente na tradição do materialismo histórico. Outra crítica que é de suma importância à questão deste trabalho é aquela realizada por Herbert Marcuse em *Eros e Civilização – Uma Interpretação Filosófica do Pensamento de Freud*, pois é nesta obra que o autor desenvolve os conceitos de *mais-repressão* e de *princípio de desempenho*.

Marcuse observa que a história da civilização tem sido marcada por diferentes formas de dominação e que os conceitos freudianos possuem um caráter não-histórico muito acentuado. Desta maneira, o conteúdo histórico destes conceitos precisa ser retomado. Esta tese se utilizou apenas da interpretação de Marcuse de dois conceitos freudianos: o de repressão e o de princípio de realidade, desdobrados por ele nos conceitos de *mais-repressão* e de *princípio de desempenho*. O conceito de *mais-repressão* é definido por Marcuse como as restrições necessárias à dominação social, o que difere do conceito de Freud de repressão, uma vez que este conceito estava adstrito àquelas modificações nos instintos requeridas para a perpetuação da raça humana. O conceito de *princípio de desempenho* advém da forma predominante do princípio de realidade, ou seja, da maneira pela qual a realidade social capitalista submete os indivíduos a terem um desempenho que satisfaça as premissas capitalistas.

No conceito de princípio de realidade está implícito que o mundo é demasiado pobre para a satisfação de todas as necessidades humanas, sendo necessário à

satisfação destas um trabalho relativamente penoso para que se obtenha a sua satisfação. Enquanto o trabalho dura, o que significa a quase totalidade da vida de uma pessoa, os indivíduos têm de suspender todo prazer, o que, conforme já foi visto, caracteriza a alienação. Contudo, esta suspensão do prazer só se torna possível através de uma ação repressiva contra o próprio prazer.

No entanto, este argumento se torna falacioso quando se leva em consideração o fato concreto, ou seja, que a carência que marca a civilização é resultado de uma organização específica da própria carência e de uma também específica atitude existencial imposta por esta mesma organização. Assim, ao longo de sua história, a civilização tem se caracterizado por uma distribuição desigual das carências sem levar em conta a satisfação das necessidades crescentes das pessoas. Ao contrário, esta distribuição desigual da escassez e da carência bem como o seu modo específico de produção têm sido impostos às pessoas, primeiramente, por meio da pura violência e, em seguida, através da utilização racional do poder, ou seja, a racionalidade posta a serviço da dominação. Logo, a escassez está inextricavelmente ligada à dominação que a submete aos seus modelos. Portanto, a racionalidade da dominação difere de qualquer exercício racional da autoridade, derivado do conhecimento e limitando-se à administração de funções e arranjos necessários à produção. Inversamente, a racionalidade da dominação é exercida por um grupo, ou classe, determinado de indivíduos que possuem como único interesse manter o seu privilégio.

Assim, diferentes modos de dominação exigem diferentes modos de repressão, o que é, por sua vez, determinado por aquilo que deveria, em princípio, satisfazer as carências humanas, ou seja, a produção. Em outras palavras, os diferentes modos de dominação e as suas repressões específicas são determinados, em seu escopo e em seu grau, pelo modo de produção específico de cada dominação. Cada época da civilização, então, possui seu modo específico de dominação (controle), de repressão e de produção. Deste modo, as repressões necessárias à manutenção da civilização, sobretudo na sua forma capitalista atual, introduzem controles adicionais na repressão, ou seja, controles além daqueles que seriam indispensáveis à manutenção de qualquer vida social. Marcuse chama estes controles adicionais de repressão de *mais-repressão*.

Por exemplo, as modificações e deflexões de energia instintiva necessárias à perpetuação da família patriarcal-monogâmica, ou a uma divisão hierárquica do trabalho, ou ao controle público da existência privada do indivíduo, são exemplos de mais-repressão concernentes às instituições de um *determinado* princípio de realidade<sup>159</sup>.

Na civilização, então, a repressão básica necessária a qualquer vida social está ligada à mais-repressão. O resultado disso, segundo o autor, é que o desenvolvimento normal da sexualidade do ser humano, tal como defendido por Freud, sofre uma distorção através da mais-repressão, o que significa dizer que tanto o princípio de prazer quanto as zonas erógenas se encontram quase dessexualizados, ou seja, já quase não são fonte de prazer, posto que precisam se ajustar às exigências de uma organização específica da dominação.

A história da civilização tem sido uma história de coação, ou “sobrecoação”, ou mesmo de sobre-repressão, dos instintos, história esta que é determinada, por sua vez, pela distribuição hierárquica da escassez e pela divisão hierárquica do trabalho. O princípio de prazer, então, foi destronado porque advogava, ao mesmo tempo, contra o progresso da civilização e contra a perpetuação da produção alienada, ou seja, daquela produção necessária à sua reprodução.

Todavia, as modificações do instinto de vida também modificam o instinto de morte, ainda que as modificações deste só se revelem à luz das modificações daquele, ou seja, à luz da *organização repressiva da sexualidade*. Assim, a organização repressiva da sexualidade culmina na redução da sexualidade à sua função procriadora. A gratificação por meio da genitalidade não procriadora é compreendida como tabu e como perversão, tendo de ser sublimada ou transformada em funções subordinadas à sexualidade procriadora. Ademais, a função procriadora é ela mesma submetida às instituições monogâmicas. O resultado da mais-repressão, portanto, é uma restrição quantitativa e qualitativa da sexualidade. O princípio de prazer, ou a sexualidade, deixa de ter a autonomia que governa todo organismo e se torna uma função especializada e temporária, tornado-se um meio para a obtenção de um fim (a procriação) e não um fim em si mesmo. Isso não quer dizer que a função reprodutora

---

<sup>159</sup> MARCUSE, H., *Eros e Civilização*, p. 53.

da sexualidade não seja prazerosa, mas que a reprodução, ou procriação, é apenas uma pequena parte daquilo que poderia ser a sexualidade, uma vez que a sexualidade tem como conteúdo a função de obter prazer a partir de zonas do corpo, o que só tardiamente foi colocado à serviço da procriação pela civilização.

Marcuse, então, defende a tese de que a sua interpretação da teoria de Freud não pretende preservar a tentativa de reconciliar a contradição biológica e, por este motivo, irreconciliável, entre princípio de realidade e princípio de prazer, pois a interpretação marcuseana milita a idéia unificadora e gratificadora de Eros. Esta idéia, então, pressupõe que é possível estabelecer relações sociais duradouras numa realidade onde Eros seja livre. Para tanto, Marcuse escreve:

No grau em que a luta pela existência se torna cooperação para o livre desenvolvimento e satisfação das necessidades individuais, a razão repressiva dá margem a uma nova *racionalidade da gratificação*, em que a razão e a felicidade convergem. Cria a sua própria divisão do trabalho, suas próprias prioridades, sua própria hierarquia. A herança histórica do princípio de desempenho é a administração não de homens, mas de coisas: a civilização madura depende, para o seu funcionamento, de uma multidão de arranjos coordenados. Esses arranjos, por seu turno, devem comportar uma autoridade reconhecida e reconhecível. As relações hierárquicas não são ‘não-livres’ *per se*; a civilização confia, em grande medida, na autoridade racional, baseada no conhecimento e na necessidade, e almejando à proteção e conservação da vida. (...) mais uma vez devemos aqui recordar a distinção entre repressão e mais-repressão. Se uma criança sente ‘necessidade’ de atravessar a rua em qualquer momento que lhe apeteça, a repressão dessa ‘necessidade’ não é repressiva das potencialidades humanas. Pode ser o oposto<sup>160</sup>.

Portanto, a realização de uma sociedade onde Eros seja efetivamente livre pressupõe a superação da mesma sociedade que o acorrenta e aprisiona, ou seja, a sociedade capitalista. Em outras palavras, só por meio de uma reestruturação radical da realidade social, reestruturação esta calcada em necessidades humanas autênticas, ou seja, apenas através de uma revolução que supere efetivamente a alienação do trabalho que caracteriza a economia de mercado, é que se torna possível um *Eros livre* ou, para usar as palavras de Marx, se torna possível o desenvolvimento omnilateral das potencialidades humanas.

---

<sup>160</sup> Ibid., p. 194-195.

Marcuse também fez a crítica do conceito freudiano de princípio de realidade e o designou como princípio de desempenho. Segundo o autor, o conceito de mais-repressão tem como foco as instituições e as relações sociais que determinam a vida social. No entanto, a mais-repressão não representa apenas uma mudança no conceito de repressão, mas também no próprio conceito de princípio de realidade. Assim, torna-se necessário entender a especificidade do princípio de realidade que governa as origens e as evoluções dessa civilização. Esta mudança determinou a necessidade de um novo conceito que superasse (supra-sumisse) o de princípio de realidade de Freud e, por este motivo, Marcuse o designou como *princípio de desempenho*.

O princípio de desempenho surge de uma realidade social aquisitiva e antagônica em seu incessante processo de expansão, o que pressupõe, por sua vez, uma longa história cuja duração significou a crescente racionalização da dominação, ou controle, da produção. Numa sociedade em que a grande maioria dos seus indivíduos retira seu sustento do trabalho, mas um trabalho cuja engrenagem estes mesmos indivíduos não controlam, engrenagem esta que funciona como um poder independente daqueles que a produzem, mas que a todos submete, numa sociedade como esta, o trabalho não é ele mesmo fonte de prazer, sendo apenas um meio para sobrevivência; numa sociedade, ainda, que tem a sua produção estruturada hierarquicamente numa divisão de trabalho rígida, cuja especialização crescente apenas permite que os indivíduos desenvolvam precariamente algumas de suas potencialidades numa função preestabelecida; uma sociedade como esta não pode ser outra senão aquela cuja produção é alienada e alienante. Na alienação, então, o princípio de prazer é negado, uma vez que a libido tem de ser desviada para que se possa obter dela desempenhos socialmente úteis à dominação, ou ainda, ao controle heterônimo do trabalho, o que está em contradição com a possibilidade de se satisfazer faculdades e desejos. Todavia, já foi visto que uma das características do trabalho da acumulação flexível é a polivalência, ou seja, a especialização que caracterizava o modo de produção fordista foi superado por uma atividade que desempenha várias funções e não apenas uma especializada, o que não significa que a alienação tenha sido superada, ela tão somente se tornou polivalente. Com isso, seria

possível o conceito de princípio de desempenho flexível, dada a polivalência das funções desempenhadas no interior da produção fabril toyotista.

Retomando a crítica marcuseana a Freud, Marcuse afirma que as leis que governam a negação da libido da alienação se tornam mais aparentemente racionais na medida em que se tornam mais universais, ou seja, quanto mais a alienação impregna a sociedade como um todo, mais ela aparenta ser racional, surgindo, assim, como uma natureza hostil, pois dotada de leis absolutamente independentes daqueles que a produziram. Contudo, estas leis não surgem apenas como uma força externa, mas como uma força interna, ou melhor, internalizada, tendo em vista que a dominação, o controle heterônomo do capital, é absorvida pela consciência e pelo inconsciente, operando como se fosse o próprio desejo dos indivíduos. Logo, os indivíduos vivem a sua repressão ou a sua mais-repressão como as suas próprias vidas e, com isso, a gratificação a uma vida reprimida se torna lucrativa. Conseqüentemente, os indivíduos podem se tornar felizes numa ordem alienada, ainda que esta felicidade seja fracionada, visto que restrita às horas de lazer. Mas, são estas horas de lazer que viabilizam o desempenho alienado e alienante, ou seja, aquele desempenho no trabalho que produz e reproduz a própria alienação. Mas, este desempenho não está apenas no mundo do trabalho, mas também na vida erótica dos indivíduos, porque o desempenho social e produtivo está alinhado com o desempenho erótico.

Sob a lei do princípio de desempenho, a mente e o corpo se tornam os instrumentos da alienação e do controle (dominação) capitalista, apenas podendo funcionar enquanto mente e corpo, na medida em que renunciam à liberdade libidinal que o organismo do ser humano é e deseja. Ao longo de quase todas as suas vidas, as pessoas desempenham uma função alienante e alienada, ou seja, uma função que, em quase sua totalidade, exclui qualquer possibilidade de se obter prazer, sendo este reduzido ao tempo livre, isto é, àquele tempo que não está destinado ao desempenho de uma função alienada. A razão de ser da existência deste tempo livre está não apenas no fato de que com ele se torna possível a reposição de energias e forças por parte dos indivíduos para, assim, torná-los aptos ao desempenho de suas funções, mas

também no fato de que com este tempo livre os indivíduos também ganham o tempo necessário ao consumo. Sobre o conceito de tempo livre Adorno escreve:

A própria ironia da expressão *negócios do tempo livre* (*Freizeitgeschäft*) está tão profundamente esquecida quanto se leva a sério o ‘show business’. É bem conhecido, e nem por isso menos verdadeiro, que os fenômenos específicos do tempo livre como o turismo e o ‘camping’ são acionados e organizados em função do lucro. Simultaneamente, a distinção entre trabalho e tempo livre foi incutida como norma à consciência e inconsciência das pessoas. Como, segundo a moral do trabalho vigente, o tempo em que se está livre do trabalho tem por função restaurar a força de trabalho, o tempo livre do trabalho – vem a ser separado deste com zelo puritano<sup>161</sup>.

Portanto, Adorno, autor de quem Marcuse extraí o conceito de tempo livre, percebe a íntima ligação entre tempo livre e indústria cultural: “A diversão é o prolongamento do trabalho sob o capitalismo tardio. Ela é o prolongamento de quem quer escapar ao processo de trabalho mecanizado, para se pôr de novo em condições para enfrentá-lo<sup>162</sup>.” Contudo:

Deveríamos, portanto, pensar que a indústria cultural e seus consumidores são adequados um ao outro. Como, porém, a indústria cultural tornou-se totalmente o fenômeno do sempre-igual, da qual promete afastar temporariamente as pessoas, é de se duvidar se a equação entre indústria cultural e a consciência dos consumidores é precedente<sup>163</sup>.

O resultado da padronização de tudo aquilo que é oferecido pela indústria cultural para o trabalhador para o seu tempo livre, só pode ser um: o tédio. Um tédio que é, segundo Adorno, semelhante à apatia política, ou seja, aquele sentimento da impotência nascida da pouca margem de atuação política que é oferecida pelo capital ou, na expressão de Adorno, pelo sistema. O tédio, então, é “o desespero objetivo”,

---

<sup>161</sup> ADORNO, T. W., “Tempo Livre”. In: “*Palavras e Sinais: modelos críticos 2*, p. 73. É interessante notar que Adorno tinha como pressuposto de sua análise do tempo livre o conceito de alienação de Karl Marx: “...quando se aceita como verdadeiro o pensamento de Marx, de que na sociedade burguesa a força de trabalho tornou-se mercadoria e, por isso, o trabalho foi coisificado, então a palavra ‘hobby’ conduz ao paradoxo de que aquele estado, que se entende como contrário de coisificação, como reserva de vida imediata em um sistema total completamente mediado, é, por sua vez, coisificado da mesma maneira que a rígida delimitação entre trabalho e tempo livre. Neste prolongam-se as formas de vida social organizada segundo o regime do lucro.” Ibid., p. 72-73.

<sup>162</sup> ADORNO, T. W., HORKHEIMER, M., *Dialética do Esclarecimento*, p. 128.

<sup>163</sup> ADORNO, T. W., “Tempo Livre”, in: “*Palavras e Sinais: modelos críticos 2*, p. 80.

ou seja, a ausência completa da esperança de qualquer atuação possível no e com o capital. Neste sentido, é possível pensar junto com a dialética das possibilidades uma dialética da esperança, compreendendo esta como a articulação entre a esperança de que é possível à humanidade e, em especial, ao proletariado a superação da dominação capitalista, e o desespero de que com e no capital é impossível qualquer superação socialmente emancipadora. Desta maneira, no materialismo histórico o desespero não está necessariamente em contradição com a esperança, ou seja, a esperança do materialismo histórico de que é possível superar o controle heterônomo e alienante do capital significa que, ao mesmo tempo, o materialista histórico desespera no interior de uma realidade capitalista, uma vez que com e no capital só é possível advir mais dominação e não emancipação.

Assumindo uma perspectiva romântica existencial, Lars Svendsen, em sua *Filosofia do Tédio*, argumenta que o tédio é perda de significado: “O tédio pode ser compreendido como um desconforto que comunica que a necessidade de significado não está sendo satisfeita. Para eliminar esse desconforto, atacamos os sintomas, em vez de atacar a própria doença, e procuramos todas as espécies de significados substitutos<sup>164</sup>.” Compreendendo significado como “a relação que uma pessoa motivada mantém com o mundo<sup>165</sup>.” Neste sentido, o tédio adviria da perda de significado, mas não do trabalho alienado e Svendsen, para reforçar o seu argumento, cita uma passagem do *Livro do Desassossego* de Fernando Pessoa: “não é o tédio a doença do aborrecimento de nada ter de fazer, mas a doença de se sentir que não vale a pena fazer nada. E, sendo assim, quanto mais há o que fazer, mais tédio há que sentir<sup>166</sup>.” E, por este motivo, ele pode escrever:

Podemos também tomar um conceito como *alienação*, sobre o qual praticamente ninguém mais fala hoje. Essa expressão só tem sentido na medida em que pode ser contrastada com um estado de participação, identidade ou unidade, uma vez que não expressa, ela mesma, qualquer coisa além da falta de tal estado. Por que não se fala mais em alienação? Duas respostas são possíveis: a alienação não existe mais, e conseqüentemente não há mais uso para esse conceito; a alienação tornou-se tão disseminada que já não temos nada mais

---

<sup>164</sup> SVENDSEN, L. *Filosofia do Tédio*, p. 32.

<sup>165</sup> *Ibid.*, p. 31.

<sup>166</sup> *Ibid.*, p. 36.



com que contrastá-la – a ausência de tal ausência tornou-se total. É difícil saber qual a resposta certa. Está claro, no entanto, que uma sociedade que carece de substância social, no sentido hegeliano, não é uma sociedade de que alguém possa se alienar<sup>167</sup>.

Primeiramente, é necessário dizer que a alienação não deixou de existir para o autor, pois, conforme ele mesmo escreve: “Para nós, românticos, o trabalho aparecerá também mais como fonte de tédio do que como cura, pois a intrepidez do Romantismo foi, em grande medida, uma reação à monotonia do mundo burguês e sua ética do trabalho<sup>168</sup>.” Mas o que é a ética burguesa do trabalho senão o próprio *ethos* do trabalho alienado? A revolta, ou melhor, a reação romântica, da qual Svendsen se diz parte, é contra o trabalho alienado, conforme é possível ler no próprio autor. Logo, a alienação não deixou de existir como o próprio autor afirma. No que se refere à segunda resposta da citação (na qual afirma que a disseminação da alienação chegou ao nível tal que não é mais possível fazer qualquer contraste com uma atividade autêntica e, com isso, tornando possível a sua percepção) e deixando de lado o duvidoso argumento de que só se pode perceber as coisas por contraste, é possível dizer que ainda existe, sim, trabalho autêntico, aliás este pretende ser um, ao contrário do que o autor afirma de sua dissertação: “Pessoalmente, nunca me senti tão entediado como quando estava no processo de completar uma grande dissertação após vários anos de trabalho. O trabalho entediava-me tanto que tive de mobilizar toda minha força de vontade para continuar, e o que senti, graças a isso, foi apenas um cansaço extraordinário<sup>169</sup>.” Contudo, o autor deste trabalho não tem a ingenuidade de afirmar que a sua tese bem como o seu trabalho de pesquisa seja a superação da alienação ou do tédio, uma vez que a alienação e o tédio não são meramente um problema subjetivo, mas, antes de tudo, objetivo, ou seja, a pretensão de se superar o tédio é, ao mesmo tempo, a pretensão de se superar uma sociedade entediante e alienante, isto é, a capitalista. No entanto, o conteúdo significativo-existencial desta tese não é a prova contra o argumento de Svendsen, pois existem ainda outros setores do trabalho que operam plenos de significado como, por exemplo, a arte.

---

<sup>167</sup> Ibid., p. 149.

<sup>168</sup> Ibid., p. 152.

<sup>169</sup> Ibid., p. 37.

Portanto, a doença que nasce da experiência de que não vale a pena fazer nada é absolutamente coerente (como diria Lucien Goldmann) com uma sociedade marcada pela alienação, visto que nada vale a pena ser feito, porque nada no trabalho alienado está relacionado com a personalidade do trabalhador, conforme Marx afirmou. Em outras palavras, nada vale a pena ser feito porque não há mais elo, para a grande maioria da humanidade, entre o mundo e as pessoas, porque, em sua quase totalidade, as atividades lhes são estranhas e, por este motivo, vazias de significado. Logo, uma das principais origens do tédio na civilização está no fato de que as pessoas estão submetidas a atividades estranhas a si próprias, produtoras de um mundo igualmente estranho às pessoas, daí a sensação de esvaziamento de significação, desespero objetivo ou de tédio. Mas por que o trabalho alienado é apenas uma das principais origens do tédio? Simplesmente porque o tédio pode advir de outras situações como, por exemplo, a perda de um grande amor. Mas, Freud observou que a marca da civilização é o mal-estar, ou seja, o fato de que os seres humanos têm de restringir os seus desejos para viver em sociedade. Assim, se se compreender a própria significação como realização autêntica (e não a realização operada pelo consumo e pela indústria cultural) de desejos, então é possível pensar que, a partir de Freud, o tédio (ou o mal-estar) não pode ser superado em termos absolutos, mas em termos tão somente históricos, ou seja, só é possível superar as manifestações concretas e históricas do tédio. Por exemplo, a superação do tédio da alienação do trabalho no capitalismo ou a superação do tédio na alienação no feudalismo medieval. Por conseguinte, a luta pela emancipação humana é também uma luta pela emancipação humana das manifestações concretas do tédio, sendo, na melhor das hipóteses, a superação absoluta do tédio (ou do mal-estar) apenas a idéia reguladora desta luta. É importante frisar que esta luta pode ser ela mesma fonte de conteúdo significativo-existencial e, por este motivo, fonte da cura do tédio, mas esta luta é ela mesma, segundo o materialismo histórico, feita por um conjunto de indivíduos, o que já é fonte de mal-estar ou de tédio, uma vez que estes indivíduos têm de se articular e, conseqüentemente, de reprimir os seus desejos se quiseram tornar possível uma luta conjunta. Esta luta também não está imune ao tédio pelo simples motivo de que a derrota pode romper os elos entre os indivíduos que dela participaram e o mundo que

pretendiam mudar, o que pode gerar perda de significação. Che Guevara, apesar de toda sua índole de guerrilheiro revolucionário, considerava a possibilidade do desastre moral: “desastre moral está relacionado à perda da fé nas possibilidades da luta<sup>170</sup>.” E se esta pessoa, aquela cuja derrota fez com que perdesse a fé na luta, realmente extraia a sua razão de ser, o seu conteúdo-existencial significativo, da sua luta, não parece absurdo pensar que esta pessoa pode sentir tédio, o que não quer dizer que irá necessariamente e automaticamente sucumbir a ele. Logo, a luta contra a alienação é uma luta também contra uma sociedade que torna a vida vazia de significado, vazia de sentido, vazia de realizações de desejos autênticos e, por isso, esvaziada de prazer, pois submetida à luta pela autopreservação, ou seja, uma luta cuja ideal máximo é conseguir ser explorado.

Assim, é possível retornar a Marcuse, pois ele afirma que o id é intemporal, ou seja, ele não reconhece o tempo, visto que as suas exigências não obedecem à ordem estabelecida pelo capital, ou ainda, a nossa necessidade de prazer não reconhece a ordem temporal preestabelecida pela dominação do capital. A superação do princípio de desempenho significa, portanto, a emancipação do prazer da ordem do desempenho útil que, por sua vez, conforme já foi visto, submete a sexualidade humana às zonas erógenas, à monogamia e à procriação, compreendendo, por conseguinte, todo polimorfismo sexual como perversão. Conseqüentemente, a superação da alienação humana inaugura a possibilidade do livre desenvolvimento das potencialidades humanas, inclusive as sexuais, ou seja, inaugura o desenvolvimento da nossa capacidade de obter prazer.

---

<sup>170</sup> GUEVARA, E., *La Guerra de Guerrillas*, p. 56.

### 4.3

#### **Conclusão: o admirável mundo novo da alienação flexível**

Ao longo deste trabalho foi abordada a passagem da acumulação rígida fordista para uma acumulação flexível toyotista bem como o estabelecimento de uma sociedade de consumo como solução para a crise de 1929 que se constituiu, sobretudo, como uma crise de superprodução, ou seja, o capital tinha criado uma produção em massa, mas não havia produzido um consumo em massa. Um dos efeitos desta crise foi os ganhos salariais e os ganhos trabalhistas (direitos trabalhistas) que caracterizaram a social-democracia e a acumulação fordista da segunda metade do século XX. Tais transformações no mundo do trabalho tornaram possível a acomodação da classe trabalhadora numa realidade capitalista, efeito do compromisso fordista, assim como a criação de uma sociedade de consumo. É por este motivo que o capital é compreendido nesta tese como um controle heterônomo da produção e do consumo de mercadoria, pois é a partir de 29 que o controle do consumo passou a se desenvolver de modo muito mais efetivo do que ocorrera até este ano. Entretanto, a partir dos anos 70 do século passado o capital conheceu uma nova crise, marcada, principalmente, pela redução das taxas de lucros, pela estagnação do consumo, pelo esgotamento da produção fordista, resultado, sobretudo, da rede de direitos e de ganhos salariais que caracterizaram a acumulação rígida fordista. Tornou-se, então, necessário o desmonte desta rede de segurança social-democrata, ou seja, tornou-se necessário ao capital uma ofensiva contra toda forma de estabilidade e de direitos no mundo do trabalho, criando o fundamento da ideologia conhecida como neoliberalismo. E foi com a Toyota, com o modo de produção idealizado e realizado pelo engenheiro Ohno, que o capital encontrou o modo de gestão de trabalho necessário às suas novas demandas. Esta nova gestão, conforme já foi visto, caracterizou-se por um padrão produtivo organizacional e tecnologicamente avançado, efeito das novas técnicas de administração da força de trabalho, possíveis, por sua vez, graças à informática, resultado da introdução em larga escala de computadores no processo produtivo e na esfera de prestação de serviços, produzindo, assim, a necessidade de se recorrer freqüentemente à desconcentração

produtiva (a utilização de empresas terceirizadas). A nova morfologia da gestão flexível da força de trabalho, característica da acumulação flexível, *intensifica as condições de exploração do trabalho* por meio da diminuição do efetivo de força de trabalho humana no trabalho *improdutivo*, não produtor de valor de troca, ou seja, naquelas atividades de manutenção, acompanhamento e inspeção de qualidades que, por sua vez, são incorporadas ao trabalho *produtivo*. A reengenharia da acumulação flexível, com isso, eliminou postos de trabalho, aumentou a produtividade e estabeleceu a qualidade total, o que caracteriza o ideário cotidiano da fábrica “moderna”. Os efeitos mais imediatos desta reengenharia são: a *imensa desregulamentação dos direitos do trabalho*, eliminados diariamente onde quer que haja produção industrial e prestação de serviços; o *aumento da fragmentação dentro da própria classe trabalhadora*, cindida hoje em contratados, terceirizados, informais e desempregados, constituindo as novas clivagens do proletariado e, por fim, a *destruição do sindicalismo de classe*, ao convertê-lo num sindicalismo dócil, de parceria, ou ainda, num sindicalismo de empresa. É neste sentido que se torna possível falar em uma intensificação do mal-estar no mundo do trabalho como resultado de uma igual intensificação das condições alienantes de trabalho realizada pela gestão flexível toyotista:

A nova organização capitalista do trabalho é caracterizada cada vez mais pela precariedade, pela flexibilização e desregulamentação, de maneira sem precedentes para os assalariados. É o *mal-estar* (grifo meu) do trabalho, o medo de perder seu próprio posto, de não poder mais ter uma vida social e viver apenas do trabalho e para o trabalho, com a angústia vinculada à consciência de um avanço tecnológico que não resolve as necessidades sociais. É o processo que precariza a totalidade do viver social<sup>171</sup>.

O que se assiste hoje é a transformação do trabalhador da condição de mercadoria durável, pois dono de direitos e garantias trabalhistas, à condição de mercadoria consumível, ou seja, o trabalhador passa a ter o mesmo destino das coisas que produz, a obsolescência, conforme já foi visto. Todavia, foi visto também que a primeira mudança realizada pela acumulação flexível diz respeito à mercadoria

---

<sup>171</sup> VASAPOLLO, L., *O Trabalho Atípico e a Precariedade*, p. 27

produzida, uma vez que esta se encontra submetida à taxa decrescente do valor de uso das mercadorias. Foi visto, ainda, que as mercadorias possuem a qualidade total como um invólucro que oculta a sua perda de durabilidade. Mas a qualidade total é apenas uma dimensão deste invólucro, tendo em vista que este invólucro, segundo Wolfgang Fritz Haug, em sua *Crítica da Estética da Mercadoria*, se constitui como uma verdadeira estética da mercadoria. Em outras palavras, a qualidade total é apenas uma das muitas estratégias de produção de desejos no consumidor, estratégias estas que caracterizam o *marketing* e a propaganda. Assim, do mesmo modo que se assiste hoje a um crescente desenvolvimento das tecnologias de produção de mercadorias, assiste-se também a um intenso desenvolvimento das tecnologias de produção de desejos ou necessidades consumistas. Marcuse escreve:

A particularidade distintiva da sociedade industrial desenvolvida é a sufocação das necessidades que exigem libertação – libertação também do que é tolerável e compensador e confortável – enquanto mantém e absolve o poder destrutivo e a função repressiva da sociedade afluenta. Aqui, os controles sociais extorquem a necessidade irresistível para a produção e o consumo do desperdício; a necessidade de trabalho de modos de descanso que mitigam e prolongam essa estupefação; a necessidade de manter liberdades decepcionantes como as de livre competição a preços administrados, uma livre imprensa que se autocensura, a livre escolha entre marcas e engenhocas<sup>172</sup>.

O desenvolvimento das tecnologias de produção de mercadorias, por conseguinte, deve ser acompanhado pelo desenvolvimento das tecnologias de produção de desejos. É interessante observar, neste momento, o que Freud escreve no seu *Futuro de uma Ilusão*:

...a origem psíquica das idéias religiosas (...) proclamadas como ensinamentos, não constituem precipitados de experiência ou resultados finais de pensamentos: são ilusões, realizações dos mais antigos, fortes e prementes desejos da humanidade. O segredo de sua força reside na força desses desejos. Como já sabemos, a impressão terrificante de desamparo na infância despertou a necessidade de proteção – de proteção através do amor –, a qual foi proporcionada pelo pai; o reconhecimento de que esse desamparo perdura através da vida tornou necessário aferrar-se à existência de um pai, dessa vez, porém, um pai mais poderoso. Assim o governo benevolente de uma

---

<sup>172</sup> MARCUSE, H., *O Homem Unidimensional - A Ideologia da Sociedade Industrial*, p. 28

Providência divina mitiga nosso temor dos perigos da vida; o estabelecimento de uma ordem moral mundial assegura a realização das exigências de justiça, que com tanta freqüência permaneceram irrealizadas na civilização humana; e o prolongamento da existência terrena numa vida futura fornece a estrutura local e temporal em que essas realizações de desejo se efetuarão. As respostas aos enigmas que tentam a curiosidade do homem, tais como a maneira pela qual o universo começou ou a relação entre corpo e mente, são desenvolvidas em conformidade com as suposições subjacentes a esse sistema. Constitui alívio enorme para a psique individual se os conflitos de sua infância, que surgem do complexo paterno – conflitos que nunca superou inteiramente – são dela retirados e levados a uma solução universalmente aceita<sup>173</sup>.

Assim, a religião fornece a ilusão de amparo a uma vida marcada pelo desamparo, desamparo este que torna necessária a proteção de um pai, ou de um Deus, cuja existência significa a promessa não apenas de amparo, mas também de realização dos nossos desejos. E é justamente por ser a religião também uma produção de ilusões, verdadeiras realizações de desejos, que é possível dizer que o seu futuro ou, ao menos, o futuro de suas ilusões, encontrou no *marketing* a sua realização. E isto se dá não apenas porque o *marketing* ou a estética da mercadoria se apropria de imagens-desejos religiosas para vender, mas também por realizar a mesma estratégia da religião: a produção de imagens ou discursos que se constituem como realizações de desejos e, por este motivo, se constituem também como verdadeiras promessas de uma vida melhor para aqueles que as assistem, os consumidores. Logo, a estética da mercadoria promete uma compensação “redentora” pelo desamparo do trabalhador transformado em mercadoria consumível, pelo mal-estar entediante do mundo do trabalho e pela constante ameaça de obsolescência em que vivem todas as pessoas que dependem de uma remuneração para sobreviver. Portanto, o procedimento religioso de produção de ilusões que são imagens de realizações de desejos, adotado pela estética da mercadoria, marca, igualmente, o fundamentalismo hodierno, uma nova religião cuja ortodoxia encontra no consumo o seu dogma, ainda flexível ou fluido, uma vez que precisa ser constantemente substituído por novos padrões de comportamento e, conseqüentemente, de consumo (o que se esclarecerá mais adiante). Guy Debord escreve:

---

<sup>173</sup> FREUD, S., “Futuro de uma Ilusão”. In: *Os Pensadores*, p. 107.

O que o espetáculo oferece como perpétuo é fundado na mudança, e deve mudar com sua base. O espetáculo é absolutamente dogmático e, ao mesmo tempo, não pode chegar a nenhum dogma sólido. Para ele, nada pára; este é seu estado natural e, no entanto, o mais contrário à sua propensão<sup>174</sup>.

É possível afirmar também que a estética da mercadoria em sua produção de desejos não se apropria apenas da lógica produtiva de ilusões (imagens-desejos) da religião, mas também dos mais caros sonhos diurnos. Em outras palavras, a estética da mercadoria, em sua necessidade de fazer promessas e produzir desejos, se apropria das mais elevadas utopias revolucionárias e, com isso, das mais caras esperanças. Como exemplo, é possível citar o caso da foto de Alberto Korda de Che Guevara, transformada em pôster, em estampas de camisetas, adesivos e até em relógios da Swatch. É preciso dizer também que uma das características da mercadoria contemporânea, além de sua estética e de pouca durabilidade, é a perda de sua realidade. Slavoj Žižek escreve:

Não se trata apenas de Hollywood representar um semblante da vida real esvaziado do peso e da inércia da materialidade – na sociedade consumista do capitalismo recente, ‘a vida social real’ adquire de certa forma as características de uma farsa representada, em que nossos vizinhos se comportam ‘na vida real’ como atores no palco...Mais uma vez, a verdade definitiva do universo desespiritualizado e utilitarista do capitalismo é a desmaterialização da ‘vida real’ em si, que se converte num espetáculo espectral<sup>175</sup>.

Desprovida de sua realidade, de seu conteúdo, transformada num mero espectro de si mesma, qualquer coisa, seja um sonho diurno, seja uma esperança, seja uma imagem religiosa, qualquer coisa pode ser transformada em mercadoria e vendida, bastando, para tanto, ocultar o seu ser. A estética da mercadoria, por conseguinte, se constitui como uma espécie de anti-ontologia, uma vez que para produzir desejos e transformar tudo em mercadoria precisa ocultar e sabotar, quando não destruir, aquilo que define o ser de algo. Com isso, não se está querendo dizer que se deve abolir todas as esperanças, sonhos diurnos ou aquilo que há de mais nobre nas religiões (o seu anti-capitalismo, por exemplo). Ao contrário, talvez nunca

---

<sup>174</sup> DEBORD, G., *A sociedade do espetáculo*, p. 47.

<sup>175</sup> ŽIZEK, S., *Bem-Vindo ao Deserto do Real*, p. 28



tenha sido tão importante se falar em esperança, sonhos diurnos e em religião, visto que hoje, talvez mais do que nunca, parece que tudo se encontra reconciliado com o capital, já que tudo pode ser transformado em mercadoria. Mas, para que seja possível falar em esperança, sonhos diurnos, utopias e em religiões sem se cair numa espécie de discurso *kitsch* e nostálgico, é preciso tornar esta fala crítica, isto é, é preciso não só restituir a realidade às esperanças, mas também separar o que há de ideológico do que há de verdade e realidade naquilo que é ocultado pela estética da mercadoria.

Em suma, a qualidade total não é a única característica do invólucro da mercadoria, pois este invólucro se tornou uma estética, cujo sistema vai muito além da qualidade total, sendo esta apenas uma de suas estratégias. Mas, por mais complexa que seja a totalidade destas estratégias, é possível dizer que a premissa fundamental do sistema estético da mercadoria é a produção de desejos para gerar venda e, conseqüentemente, lucro para o capitalista. Uma produção de desejos que tem de ser constantemente renovada, uma vez que é necessária a constante renovação do circuito da mercadoria (produção de mercadorias, produção de desejos consumistas, venda, produção de mercadorias, produção de desejos consumistas e, assim, supostamente ao infinito), o que significa uma alteração no mal-estar contemporâneo.

Conforme já visto, Freud, n' *O Mal-Estar na Civilização*, afirma que a civilização é construída sobre uma renúncia ao instinto, sobretudo no que se refere à sexualidade e à agressividade. A civilização, enquanto ordenação de uma humanidade que é naturalmente desordenada, para tornar possível a sua existência, reduz o princípio de prazer à medida do princípio de realidade, isto é, reduz o que impulsiona o indivíduo à felicidade ao princípio de realidade. Surge, portanto, na economia libidinal do homem uma tensão entre a sua necessidade de viver em sociedade e a de ser feliz. O mal-estar da civilização, então, se origina justamente da redução da nossa felicidade àquilo que a ordem da realidade permite. O que vem a caracterizar a modernidade (ou civilização, termos que Bauman toma como sinônimos), por conseguinte, resulta de um “excesso de ordem” e de uma falta de liberdade. Deste modo, numa civilização que preferiu limitar a liberdade em nome da segurança, mais

ordem significa mais mal-estar. Todavia, Bauman afirma que esta realidade não é a de uma sociedade pós-moderna<sup>176</sup>, ou de uma sociedade de consumo, posto que nela é o princípio de realidade que é posto em “xeque” pelo princípio de prazer, ou ainda, é a “felicidade” individual que pretende reduzir à sua medida a realidade social. No entanto, o autor observa que uma liberdade sem segurança garante tanta felicidade quanto uma segurança sem liberdade. Mais de sessenta anos depois de *O Mal-Estar na Civilização* ter sido escrito, a situação parece ter se invertido, tendo em vista que hoje a sociedade prefere limitar a sua segurança em nome da sua liberdade, criando, assim, uma sensação de *medo-ambiente*, expressão que o autor toma emprestada de Marcus Doel e David Clarke.

Deste modo, apesar de a modernidade, ou a civilização, segundo Bauman, ter como projeto libertar o indivíduo da identidade herdada, ela não tomou uma posição contra a identidade, transformando-a em uma questão de *realização* e não de *atribuição*. A identidade, então, devia ser construída sistematicamente seguindo um esquema concluído antes mesmo de terminado o trabalho. A forma final de sua construção exigia uma clara percepção, onde um cálculo cuidadoso de cada etapa levaria à sua realização, criando um vínculo fortíssimo entre a ordem social como projeto e a vida individual também como projeto, sendo este projeto impensável sem

---

<sup>176</sup> Não é possível abordar a interessante questão da efetividade ou não, ou mesmo do conceito de Pós-Modernidade. Mas, é oportuno o que David Harvey afirma: “...os contrastes entre as práticas político-econômicas da atualidade e as do período de expansão do pós-guerra são suficientemente significativos para tornar a hipótese de uma passagem do fordismo para o que poderia ser chamado regime de acumulação flexível uma reveladora maneira de caracterizar a história recente.” HARVEY, D., *A Condição Pós-Moderna*, p. 119. É por este motivo que o mesmo autor pode defender a tese de que: “...há algum tipo de relação necessária entre a ascensão de formas culturais pós-modernas, a emergência de modos mais flexíveis de acumulação do capital e um novo ciclo de ‘compreensão do espaço-tempo’ na organização do capitalismo.” Ibid., p. 7. É importante, neste momento, transcrever uma passagem de Marx: “O que distingue as diferentes épocas econômicas não é o que se faz, mas como, com que meios de trabalho se faz. Os meios de trabalho servem para medir o desenvolvimento da força humana de trabalho e, além disso, indicam as condições sociais em que se realiza o trabalho. (...) consideramos meios de trabalho, em sentido lato, todas as condições, sejam como for, necessárias à realização do processo do trabalho”. MARX, K., *O Capital Livro I Volume 1*, p. 214. Portanto, é possível concluir destas citações que as novas formas de extração de trabalho que caracterizam a acumulação flexível podem ser pensadas como um dos pilares daquilo que se chama Pós-Modernidade, ainda que, ao meu ver, esta nova época não inaugure uma nova idade, uma vez que não há nenhuma mudança estrutural, ou fundamental, em nosso tempo, mas apenas uma mudança na morfologia da sua estrutura. Em outras palavras, compreendo a Pós-Modernidade como uma nova época de uma mesma idade, a contemporânea, algo como, arrisco dizer, mas guardando as devidas proporções, a passagem da Reforma para Contra-Reforma durante a Idade Moderna.

a sociedade, ou seja, sem os esforços coletivos criadores de um cenário de confiança, duradouro e previsível para os atos e as escolhas individuais. De um modo geral este cenário foi real, na medida em que as estruturas das comunidades concretas, das moedas, das instituições, quando comparadas à extensão biologicamente limitada da vida individual, possuíam uma elasticidade e solidez suficientes para resistir às incursões dos esforços e das escolhas individuais, permitindo, assim, que o indivíduo pudesse medir as suas forças com um conjunto de oportunidades finitas e duras. Isto era possível, também, em virtude do fato de que as profissões e as ocupações não envelheciam mais rapidamente do que os indivíduos. Ademais, é possível acrescentar à afirmação de Bauman que uma parte da modernidade foi marcada pelo compromisso fordista e, com isso, pela rede de segurança, estabilidade e direitos que a social-democracia proporcionou ao trabalhador. Entretanto, o mesmo não ocorre com a pós-modernidade, pois nela os projetos de vida individuais não encontram qualquer terreno estável onde possam lançar as bases para a edificação de suas identidades, no que resulta num eu flutuante e à deriva. Nesta nova época o sentimento dominante é de um novo tipo de incerteza, uma vez que esta, a incerteza, não é um efeito limitado apenas pela sorte de uma única pessoa, mas sim da própria configuração de um mundo tornado fluido pelo consumo. Outra característica da incerteza pós-moderna é o fato de que ela não é vista mais como um inconveniente temporário que com um devido esforço possa ser superada, ao contrário, o mundo pós-moderno se prepara para uma vida sob a condição permanente e irredutível da incerteza.

Bauman, por conseguinte, lista quatro características da sociedade pós-moderna. A primeira ele chama de a nova desordem do mundo, tendo em vista que após meio século de divisões muito bem definidas, o bloco comunista e o capitalista, interesses evidentes e estratégias políticas retiraram toda lógica da estrutura visível do mundo. A segunda é pelo autor chamada de a desregulamentação universal, e ela decorre da sempre crescente liberdade concedida ao capital em detrimento de todas as outras liberdades, o que conduz à abolição do estado de bem-estar social, dos direitos de negociação dos sindicatos, da legislação trabalhista e dos órgãos internacionais responsáveis pela redistribuição do capital, levando, assim, a uma também crescente

polarização da sociedade. A terceira característica da sociedade pós-moderna, ou de consumo, se configura a partir da desintegração ou, na melhor das hipóteses, do enfraquecimento da família e da vizinhança, uma vez que hoje reina nas relações interpessoais o espírito pragmático do consumismo. Em outras palavras, o outro é hoje visto apenas como potencial de experiência agradável, e para que esta pragmática seja eficaz é preciso que os laços não sejam duradouros, ainda que se suponham duradouros e sejam tratados como tais, na medida em que há nestes laços cláusulas implícitas ou tácitas que não permitem a concessão nem a aquisição de direitos e de obrigações. A quarta e última característica desta sociedade é a maleabilidade e a indeterminação deste mundo que incessantemente emite a mensagem de que tudo pode acontecer e de que tudo pode ser feito, mas que nada pode ser feito de uma vez por todas e o que quer que aconteça pode chegar sem se anunciar ou ir-se embora sem aviso. É por este motivo que Bauman escreve:

Neste mundo, os laços são dissimulados em encontros sucessivos, as identidades em máscaras sucessivamente usadas, a história da vida numa série de episódios cuja única consequência duradoura é a sua igualmente efêmera memória. Nada pode ser conhecido com segurança e qualquer coisa que seja conhecida pode ser conhecida de um modo diferente – um modo de conhecer é tão bom, ou tão ruim (e certamente tão volátil e precário) quanto qualquer outro. Apostar, agora, é a regra onde a certeza, outrora, era procurada, ao mesmo tempo que arriscar-se toma o lugar da teimosa busca por objetivos. Desse modo, há pouca coisa no mundo que se possa considerar sólida e digna de confiança, nada que lembre uma vigorosa tela em que se pudesse tecer o itinerário da vida de uma pessoa<sup>177</sup>.

Em suma, diferentemente da modernidade, ou da civilização, caracterizada por um excesso de ordem e de certeza, a pós-modernidade é marcada pelo mal-estar resultante da liquidez das ordens e da incerteza, da mudança constante dos padrões de comportamento e de consumo, mudança esta que tem impacto direto sobre a identidade dos indivíduos. Num mundo onde os bens duráveis foram substituídos por produtos projetados para a obsolescência tão logo sejam consumidos, as identidades podem ser adotadas, descartadas e até mesmo consumidas como uma troca de roupa, fazendo com que o mal-estar nasça não mais da regulamentação excessiva da ordem,

---

<sup>177</sup> BAUMAN, Z., *O Mal-Estar da Pós-Modernidade*, p. 36.

mas sim da desregulamentação de uma liberdade fluida e descomprometida, e que sempre busca manter as “opções abertas”. Deste modo, a estratégia pós-moderna não é mais fazer com que a identidade se detenha, como na modernidade, mas de impedir que ela se fixe, eis a causa do seu mal-estar. A identidade pós-moderna, então, se constitui como uma *identidade de palimpsesto*, ou seja, que se ajusta ao mundo onde a arte de esquecer se tornou um bem mais importante do que a de memorizar, onde esquecer, mais do que aprender, é a condição para uma contínua adaptação.

Bauman chama atenção ainda ao fato de que a desestabilização e a incerteza pós-moderna engendram na identidade individual um desmantelamento e incompletude de tal ordem que os homens e as mulheres pós-modernos acabam por realmente necessitar de alguém que possa, ou melhor, que sustente que possa transformar a incerteza em segurança, o que restauraria as suas personalidades ou ao menos uma aparência de personalidade. Esta é razão do sucesso dos especialistas em “identificar problemas”, das literaturas de auto-ajuda, dos guias de casamento, dos testes vocacionais, constituindo, com isso, o que o autor chama de a era do surto de aconselhamento.

Numa época onde homens e mulheres vivem sob a promessa de uma nova experiência sempre mais prazerosa e inédita (vide o caso do marketing da venda de bebidas, carros, fumo, cosméticos); numa época onde um dos principais objetivos é o acúmulo de sensações, posto que o consumista é, sobretudo, um acumulador de sensações; numa época que vive a esperança de que ao andar “pela estrada do acrescentamento quantitativo da intensidade sensual, chegar-se-ia finalmente a uma penetração qualitativa – a uma experiência não exatamente mais profunda e mais agradável, mas ‘totalmente diferente’<sup>178</sup>”; enfim, é numa época de consumo em massa que qualquer pessoa poderia ser ajudada por bens e serviços que têm por finalidade a intensificação dos poderes e habilidades psíquicos e físicos de receber sensações. As pessoas nesta época são selecionadoras, seja por necessidade seja por preferência, cuja arte visa principalmente evitar o perigo de perder a oportunidade de experimentar uma sensação diferente. É o medo de perder esta oportunidade, devido a

---

<sup>178</sup> Ibid., p. 224.

uma falta de domínio da referida arte, que torna tão importante os “aconselhadores”, os “guias”.

Entretanto, nem todos participam da orgia pós-moderna, cujo êxtase místico se efetiva no consumo. Há os trabalhadores pós-modernos ou precarizados pela gestão da acumulação flexível que se constituem como *consumidores falhos*, ou seja, aqueles que são “incapazes de tirar vantagem dos tesouros tantalizantemente exibidos ao seu alcance, frustrados antes do ato, inabilitados mesmo antes de experimentar; enquanto eles são produtores irrealizados, ou pessoas fraudadas na divisão da mais-valia, mas a um segundo de distância<sup>179</sup>.” Mas também aqui eles diferem dos trabalhadores modernos ou fordistas, pois enquanto estes entendiam a sua exclusão como resultado da exploração, aqueles, os trabalhadores pós-modernos, entendem que a sua exclusão da “festa” consumista resulta de um “esquecimento”, de um sentimento de que foram deixados para trás. E é justamente por este motivo que Bauman os define como consumidores falhos, uma vez que eles não apenas estão inabilitados para o consumo pela falta de crédito, mas também porque querem ganhar a sua habilitação e não abolir a ordem que os excluem.

Aqui a *lei inversa do potencial transformador* pode ser pensada como um critério caracterizador dos potenciais transformadores dos consumidores falhos. Conforme já foi visto, a lei inversa do potencial transformador resulta da constatação de que aqueles que estão *diretamente* ligados à produção de mercadorias possuem *objetivamente* um maior potencial transformador do que aqueles trabalhadores que estão *indiretamente* ligados à produção de mercadoria (os precarizados), precisamente porque os primeiros possuem um maior potencial imediato de parar a produção de mercadorias e, com isso, causar danos maiores e mais rapidamente ao capital. Mas, os trabalhadores ligados *diretamente* à produção de mercadorias não possuem *subjetivamente* o maior potencial transformador quando comparados aos trabalhadores precarizados, visto que se encontram cooptados por melhores salários e, por isso, têm maior acesso ao consumo. Já os trabalhadores precarizados, aqueles trabalhadores ligados *indiretamente* à produção de mercadorias, possuem *objetivamente* um potencial transformador menor do que os trabalhadores

---

<sup>179</sup> Ibid., p. 227.

*diretamente* ligados à produção, tendo em vista que não podem causar rapidamente os mesmos danos ao capital. Entretanto, os trabalhadores precarizados possuem *subjetivamente* um maior potencial transformador do que os trabalhadores produtores de mercadoria, visto que se encontram mal remunerados e, por este motivo, o nível de exclusão neste setor da classe proletária é muito maior, o que evidentemente os impede de participar plenamente do consumo. É por esta razão que estes trabalhadores se encontram muito mais abertos às visões de mundo transformadoras, uma vez que o nível de insatisfação é muito maior nesta categoria do proletariado.

Mas, Bauman parece falar justamente o inverso, ou seja, de que quanto mais falho é o consumidor, quanto maior é o nível de precarização, quanto mais intensa é a exclusão social, maior é também o desejo de inclusão na festa do consumo e de reconciliação com o capital, por mais perversa que seja a sua lógica. No entanto, afirmar o maior potencial transformador, seja em termos objetivos ou subjetivos, de uma categoria ou outra do proletariado não significa que este potencial não coexista com potenciais que lhes são contrários, uma vez que a insatisfação pode conduzir tanto a um maior desejo de adaptação quanto a um desejo mais intenso de transformação social. O problema não consiste, conforme já foi dito, na criação de uma espécie de matemática para se calcular a probabilidade ou não da revolução, mas sim na localização dos potenciais transformadores na sociedade. O que não significa dizer que, uma vez encontrados estes potenciais na sociedade, estes mesmos potenciais se encontrem numa espécie de estado puro, isto é, sejam os únicos potenciais existentes numa determinada categoria do proletariado, o que seria o mesmo que criar ou estabelecer uma nova espécie de determinismo. A intenção deste trabalho não está em estabelecer novas formulas matemáticas para a compreensão da sociedade e, mais especificamente, da classe trabalhadora, visto que este tipo de postura determinista já foi responsável pelos maiores enganos e atrocidades do materialismo histórico. Não há garantias absolutas à efetivação da utopia marxista, não há certezas históricas para a realização de uma sociedade emancipada, mas a incerteza ou mesmo a improbabilidade de que se efetive realmente a superação da dominação capitalista não são compreendidas pelo autor desta tese como um argumento aceitável contra o engajamento numa luta revolucionária. Ao contrário, a

incerteza e mesmo a improbabilidade da emancipação da dominação do capital só torna mais urgente este engajamento. Assim, ainda que Bauman esteja na maioria das vezes certo no que diz respeito ao seu argumento, o fato de que quanto maior a exclusão maior se torna também o desejo de adaptação à ordem vigente, é igualmente certo que os maiores movimentos anti-capitalistas e revolucionários surgem justamente nos setores da sociedade onde é maior a exclusão social, vide o caso EZLN em Chiapas, dos Okupa na Argentina, dos índios na Bolívia (em sua luta contra a privatização da água) e do MST no Brasil. O suposto fato, então, de ser esta época marcada pelo conformismo e pela indiferença, não significa que não haja lutas emancipatórias nos dias de hoje. Logo, a lei inversa do potencial transformador continua sendo um esquema válido, mesmo não sendo um esquema absoluto, esquema este que só é possível por ser a sociedade organizada e hierarquizada de acordo com os interesses capitalistas, ou seja, por ser a sociedade esquematizada pelas necessidades rentistas do capital. E se este esquema não é absoluto, é porque, entre outros motivos, a dominação capitalista não é ela mesma absoluta.

Mas, como fazer com que o trabalhador se identifique enquanto pertencente a uma classe se a sua identidade individual se encontra, no mínimo, desestabilizada pela lógica consumista? Para responder a esta pergunta é necessário voltar a Zigmunt Bauman, pois ele afirma n' *O Mal-Estar da Pós-Modernidade* que apesar de ser esta época marcada pelas incertezas, volatilidades, obsolescências e inseguranças é também uma época de novos fundamentalismos e de novos fanatismos. A razão disto, segundo Bauman, se encontra no fato de que a incerteza pós-moderna é geradora de mal-estar, um mal-estar que nasce da sempre constante sensação de incerteza e de insegurança nas opções que se encontram sempre em aberto, constituindo, por conseguinte, uma liberdade fluida e esvaziada e, por isso, ameaçadora.

O fascínio do fundamentalismo provém de sua promessa de emancipar os convertidos das agonias da escolha. Aí a pessoa encontra, finalmente, a autoridade indubitavelmente *suprema*, uma autoridade para acabar com todas as outras autoridades. A pessoa sabe para onde olhar quando as decisões da vida devem ser tomadas, nas questões grandes e pequenas, e sabe que, olhando para ali, ela faz a coisa certa, sendo evitado, desse modo, o pavor de correr o risco. O fundamentalismo é um remédio radical contra esse veneno da sociedade de consumo conduzida pelo mercado e pós-moderna – a liberdade contaminada



pelo risco (um remédio que cura a infecção amputando o órgão infeccionado – abolindo a liberdade como tal, na medida em que não há nenhuma liberdade livre de riscos). O fundamentalismo promete desenvolver todos os infinitos poderes do grupo que – quando plenamente disposto – compensaria a incurável insuficiência de seus membros individuais, e justificaria, dessa maneira, a indiscutível subordinação das escolhas individuais a normas proclamadas em nome do grupo<sup>180</sup>.

Em outro trecho Bauman esclarece ainda mais o que está dizendo:

...reações pós-modernas a esses medos pós-modernos que foram infligidos aos indivíduos como indivíduos pela progressiva desregulamentação e privatização de todas as redes de seguro e proteção ‘seculares’, outrora proporcionados pelo estado por meio das habilitações da cidadania do estado. Num mundo em que todos os meios de vida são permitidos, mas que nenhum é seguro, elas mostram coragem suficiente para dizer, aos que estão ávidos de escutar, o que decidir de maneira que a decisão continue segura e se justifique em todos os julgamentos a quem interesse. A esse respeito, o fundamentalismo religioso pertence a uma família mais ampla de soluções totalitárias ou protototalitárias, oferecidas a todos os que se deparam com a carga da liberdade individual excessiva e insuportável. Além do fundamentalismo religioso, a família inclui muitas formas de fundamentalismo étnico, de orientação racial ou tribal, todas constituindo oposição tanto ao estado secular como à cidadania indiscriminada e não-discriminadora (denegrada como ‘abstrata’), que vêm agora tomar o lugar dos geralmente desacreditados movimentos políticos totalitários (como o comunismo ou o fascismo) – completamente modernos (ou pré-modernos) em seu recurso às soluções administradas pelo estado e aos poderes de organização e legislação<sup>181</sup>.

Logo, a necessidade por identidade que caracteriza a Pós-Modernidade se constitui como uma possibilidade objetiva para a produção de uma consciência de pertencimento a uma classe, ou seja, ao estabelecimento de uma identidade proletária e revolucionária<sup>182</sup>. Todavia, esta possibilidade possui uma espécie de duplo perverso,

---

<sup>180</sup> Ibid., p. 228.

<sup>181</sup> Ibid., p. 228-229.

<sup>182</sup> É interessante observar que Schiller, no início da Modernidade, já tinha notado que o homem desta época é oposto a si mesmo de duas maneiras: “...como selvagem, quando seus sentimentos imperam sobre seus princípios, ou como bárbaro, quando seus princípios destroem seus sentimentos. O selvagem despreza a arte e reconhece a natureza como sua soberana irrestrita; o bárbaro escarnece e desonra a natureza, mas continua sendo escravo de seu escravo por um modo freqüentemente mais desprezível que o do selvagem. O homem cultivado faz da natureza uma amiga e honra sua liberdade, na medida em que apenas põe rédeas a seu arbítrio.” SCHILLER, F., *A Educação Estética do Homem*, p. 33. Não seria, portanto, um absurdo pensar que a Pós-Modernidade, tal como pensada por Bauman,

pois, conforme Bauman afirmou, esta necessidade de se livrar da insegurança da liberdade pós-moderna é igualmente o germe de novos fundamentalismos e totalitarismos. Deste modo, o grande desafio de um novo movimento de trabalhadores é evitar este germe totalitário, o que só é possível através de um exercício democrático efetivo no interior do próprio movimento.

Assim, o significado da alienação flexível não se traduz apenas na redução do trabalhador à condição de mercadoria consumível, pois a partir da leitura de Ernst Bloch, Herbert Marcuse e de Zigmunt Bauman da obra de Sigmund Freud, é possível afirmar, então, que alienação flexível não consiste apenas na transformação do trabalhador de mercadoria durável em mercadoria consumível, mas também na produção de uma identidade consumível, uma vez que o trabalhador se tornou também um consumidor, graças, sobretudo, ao barateamento das mercadorias pelo emprego em larga escala da tecnologia microelétrica e pela conseqüente redução dos custos com a força de trabalho humana. Em outras palavras, um mundo onde as coisas que o compõem deixaram há muito de ser mercadorias duráveis, tornando-se mercadorias consumíveis, destinadas a uma cada vez mais rápida obsolescência; num mundo onde os trabalhadores estão deixando de ser também mercadorias duráveis para se transformarem em mercadorias consumíveis; em suma, num mundo que perdeu a estabilidade e a durabilidade é justamente o mundo que produz uma subjetividade igualmente consumível, desestabilizada e tragicamente fluida. Logo, esta é uma das hipóteses deste trabalho: a alienação flexível não significa apenas uma

---

evidencia a dimensão selvagem do ser humano, uma vez que o selvagem vive sob o arbítrio dos sentimentos e da natureza, o que é análogo, guardando as devidas proporções, a dizer que vive sob o domínio dos desejos, das inclinações ou dos instintos. E o que é o ser humano pós-moderno senão isso: uma massa moldável e instável de desejos incessantemente produzidos pelo controle heterônomo do consumo realizado pelo capital? No entanto, esta massa moldável e instável, conforme foi visto, necessita de identidade, segurança e estabilidade, o que cria no homem pós-moderno uma forte disposição totalitária, fanática e fundamentalista. Deste modo, o homem da Pós-Modernidade ainda vive sob a barbárie e a selvageria, sendo a sua diferença em relação à Modernidade o fato de que a sua barbárie resulta da sua selvageria. Neste sentido, o homem cultivado propugnado por Schiller seria a superação tanto da selvageria quanto da barbárie pós-moderna e moderna, mas diferentemente de Schiller, que via na educação estética a possibilidade da realização desta superação, este trabalho e o seu materialismo histórico defendem a tese de que a superação da Pós-Modernidade só é possível por uma revolução na educação que ocorra simultaneamente à superação revolucionária da própria dominação do capital em todos os demais âmbitos da vida social. Mas, este é um tema demasiado vasto, sendo necessário uma pesquisa específica, o que não pode ser neste momento realizado, ficando aqui apenas uma indicação ou proposta de pesquisa futura.

mudança na forma como a alienação ocorre hoje, mas também uma intensificação das condições alienantes de trabalho.

Mas, esta intensificação da alienação não vem, por sua vez, acompanhada *imediatamente* por uma igual intensificação do seu mal-estar, ocorrendo justamente o inverso, isto é, a intensificação da alienação traz consigo uma implementação *imediate* do prazer, tendo em vista que uma sociedade fundada no consumo está igualmente fundada sobre a incessante promessa de mais prazer, o que causa a desestabilização do princípio de realidade pelo princípio de prazer, conforme Bauman demonstrou. Tal fato se dá, antes de tudo, porque a acumulação flexível e, antes dela, a rígida tornaram possível não só o barateamento das mercadorias através de uma redução dos custos na produção e do emprego de novas tecnologias, mas também porque o próprio trabalhador, a partir de 1929, foi transformado em consumidor. Daí, por exemplo, o incessante crescimento do consumo, apesar da constante precarização nas relações de trabalho. Deste modo, ao contrário da época de Marx e Engels, o trabalhador de hoje não pode ser compreendido exatamente como aquele que não é beneficiado pela lógica capitalista, pois, com o barateamento das mercadorias, o consumo se tornou também acessível ao trabalhador (mesmo o precarizado). Resulta daí também a aparente inclusão social que o consumo supostamente realizaria, ou seja, a democratização da realidade social nos nossos dias adviria não por meio de uma substancialização econômica da igualdade, mas por meio de uma maior acessibilidade ao consumo.

Em suma, uma sociedade fundada no consumo é igualmente fundada num prazer constantemente prometido pela estética da mercadoria e na sua promessa de *mais prazer* - carros que correm como aviões, refrigerantes que prometem efeitos alucinógenos como as drogas mais potentes ou desodorantes que, tal qual elixires mágicos, tornariam os seus usuários tão irresistíveis para o outro sexo quanto Don Juans ou Circes. Ao contrário do que se poderia esperar da transformação da força de trabalho em mercadoria consumível, da intensificação da alienação, este fenômeno não vem acompanhado *imediatamente* por mais mal-estar, mas sim pelo prazer do consumo, democratizado graças ao avanço tecnológico e à crise de 1929 e, por este motivo, acessível até mesmo aos trabalhadores mais precarizados, ainda que, na

maioria das vezes, endividados devido à desproporção entre o seu consumo e a sua baixa remuneração. No entanto, este prazer, por sua vez, é apenas o invólucro do mal-estar contemporâneo, tendo em vista que a promessa de prazer feita pela estética da mercadoria não só não é alcançada, mas também é produtora de desestabilização tanto da subjetividade do consumidor quanto das relações de trabalho. Em poucas palavras, o prazer proporcionado pela sociedade de consumo na verdade não passa de um *mais-prazer*, ou seja, de um prazer reprodutor de uma sociedade calcada no controle heterônomo da produção e do consumo de mercadorias, controle que, entre outras conseqüências, substitui necessidades reais e libertárias por necessidades consumistas e artificialmente produzidas por técnicas de propaganda e de embalagem (a estética da mercadoria), ou seja, por necessidades que visam a reproduzir uma sociedade capitalista. Logo, com o controle do consumo, o próprio princípio de realidade se articula com um prazer apropriado pela lógica reprodutora da ordem capitalista, prazer este cuja promessa de maior intensidade e satisfação só visa a um consumo mais rápido para uma reprodução também mais rápida do circuito da mercadoria, isto é, de sua produção, venda e compra.

Porém, este prazer é constantemente frustrado basicamente por seis motivos. O primeiro deles advém da falta de qualidade da própria mercadoria, falta de qualidade-durabilidade esta necessária para reprodução do referido circuito. O segundo nasce da efemeridade das necessidades consumistas, pois não só são artificialmente produzidas, mas precisam ser incessantemente substituídas e reproduzidas por outras necessidades consumistas, ou seja, o consumidor tem de estar sempre insatisfeito com o que comprou para assim comprar de novo o mais rapidamente possível, o que, entre tantas conseqüências, a desestabilização da subjetividade e da consciência do consumidor pela promessa de mais prazer é a mais visível. O terceiro motivo da frustração do prazer consumista ocorre no consumo propriamente dito, pois há uma discrepância entre aquilo que é prometido pela embalagem e propaganda da mercadoria e o grau de satisfação que o produto efetivamente pode realizar. O quarto motivo, o menos visível de todos, resulta do barateamento da mercadoria, uma vez que este só foi possível por meio de uma redução da utilização de trabalho humano na produção, da precarização de vários

setores do mundo do trabalho e de um desemprego estrutural crescente, aumentando, com isso, a sensação de instabilidade e obsolescência, ou mesmo de *medo-ambiente* e, por via de conseqüência, de alienação. O quinto motivo, talvez menos visível que o quarto, decorre da tragédia ambiental que a lógica consumista acarreta não só pela produção de lixo em massa, mas também pela utilização perdulária e destrutiva da natureza. E, por fim, o sexto motivo encontra sua razão de ser no fato de que os desejos e necessidades consumistas continuam a ser padronizados e, por este motivo, na maioria das vezes não se relacionam ou se relacionam muito mal com o princípio de prazer específico de cada indivíduo, princípio de prazer este constantemente incitado, mas raramente satisfeito.

Em outras palavras, a perda da durabilidade da mercadoria-trabalho e, conseqüentemente, a sua transformação em mercadoria consumível, não resulta *imediatamente* em mais mal-estar, pois a lógica do consumo que funda a realidade social contemporânea tem de necessariamente controlar tanto a produção quanto a venda de mercadoria, o que é feito, no último caso, por meio da promessa de prazer que o consumo acarreta, prazer este designado aqui como *mais-prazer*. Mas é justamente por ser este *sobreprazer* produzido apenas para tornar mais veloz o circuito da mercadoria, que o seu resultado *mediato* se traduz em mais mal-estar, ainda que o seu invólucro seja o próprio prazer, uma vez que o preço do prazer que o consumo proporciona é a criação de uma realidade social que transforma o trabalhador em mercadoria consumível, a natureza em mera fonte de recursos naturais e a subjetividade do trabalhador-consumidor em massa instável e, por isso, moldável pela lógica rentista.

Entrementes, é importante observar que a obsolescência também exerce um papel fundamental na alienação não apenas porque reduz o trabalhador à condição de mercadoria consumível, mas também por fazer com que o trabalhador esteja constantemente preocupado e empenhado com a manutenção do seu posto de trabalho (seja precarizado ou não) e, conseqüentemente, com a manutenção de sua sobrevivência, deixando, com isso, pouco tempo para uma luta efetivamente revolucionária e, ademais, colocando o trabalhador sob a incessante sensação de medo e insegurança, o que o deixa, por conseguinte, numa condição subjetiva

bastante refratária à adoção de uma posição efetivamente contestadora da ordem capitalista. No entanto, isto não é exatamente a novidade da acumulação flexível, visto que este medo sempre marcou a vida e a luta dos explorados, sendo provavelmente o responsável pelas recusas, pelas fugas e até pelas traições por que passaram as revoluções. Em suma, talvez este medo tenha sido um dos grandes motivos de “desengajamento” ou mesmo de “anti-engajamento” dos explorados numa luta contra a exploração e pela emancipação. Neste sentido, é possível compreender a resposta que Pozzo dá a Vladimir na peça *Esperando Godot* de Samuel Beckett, quando este pergunta o porquê de Lucky, servo-escravo de Pozzo, não colocar a sua pesada carga no chão, mesmo quando estão parados descansando. Pozzo responde: “Para me impressionar, para que eu continue com ele. (...) Ele imagina que, mostrando-se incansável, vai me fazer mudar de idéia. Eis o seu cálculo deplorável. Como se me faltassem escravos<sup>183</sup>.” É provável que boa parte dos trabalhadores tenham se comportado ou mesmo se comportem como Lucky, agüentando toda forma de violência e ainda buscando sempre agradar os seus senhores, só para manter ou mesmo obter o direito de ser explorado.

Deste modo, a novidade da alienação flexível e, por via de consequência, da acumulação flexível não reside apenas na transformação da força de trabalho em mercadoria consumível, mas na articulação desestabilizadora que esta transformação realiza com o prazer prometido pelo consumo, o *mais-prazer*. Portanto, a acumulação flexível tornou a alienação igualmente flexível, mas uma flexibilidade fundada não apenas na falta de estabilidade nas condições de trabalho e na falta de durabilidade das mercadorias, mas também por articular, com incrível e igual flexibilidade, a intensificação do seu mal-estar com o que aparentemente o contradiz, o prazer, pois é exatamente ele, o prazer consumista, que mascara e ajuda a reproduzir o mal-estar que resulta da desestabilização hodierna das relações de trabalho, unindo a um só tempo, numa síntese trágica, mal-estar e prazer. Em suma: a flexibilidade da alienação contemporânea consiste no fato de ela ter o prazer como invólucro do seu mal-estar, prazer este que se torna tão necessário à reprodução do circuito da mercadoria quanto à redução da percepção da atual intensificação do mal-estar da

---

<sup>183</sup> BECKETT, S., *Esperando Godot*, p. 62-63.

alienação contemporânea, o que torna o prazer igualmente repressor, alienante e, por este motivo, reproduzidor do controle heterônomo capitalista. Logo, o capital hoje conta com uma repressão (ou mais-repressão) que advém do controle heterônomo do princípio de realidade e do próprio princípio de prazer. Desta maneira, a obsolescência e o prazer se tornam os elementos fundamentais da alienação flexível, pois não só as mercadorias produzidas e os trabalhadores estão destinados à obsolescência, mas também por ser este fato ocultado pelo prazer que o consumo proporciona. Mas, se este prazer, por um lado, é o invólucro que oculta a intensificação do mal-estar da alienação flexível, por outro, ele encontra neste mal-estar o seu limite, um limite que é crescente, uma vez que é crescente a precarização no interior do mundo do trabalho, o que torna as atuais condições históricas cada vez mais explosivas, ainda que não necessariamente emancipadoras, sendo a emancipação humana apenas uma entre tantas e tão pouco alentadoras possibilidades objetivas. Ademais, além do fato de ser o prazer prometido pela estética da mercadoria incessantemente frustrado pelos seis motivos acima abordados, é preciso dizer outra vez que não é homogênea na sociedade a acessibilidade a este prazer, porque este está restrito a uma pequena parte da sociedade. E mesmo que o trabalhador precarizado possa ter algum acesso ao consumo, ainda assim este consumo é igualmente precarizado, havendo, por conseguinte, uma discrepância entre aquilo que ele consome e aquilo que é consumido pelas categoriais sociais com maior acessibilidade ao consumo.

Portanto, diferentemente do “soma” consumido pelos personagens do livro *O Admirável Mundo Novo* de Aldous Huxley, substância que tinha como efeito produzir um prazer que os fazia esquecer de todas as suas angústias, frustrações, incertezas, em suma, de todos os sentimentos “negativos”, o êxtase proporcionado pelo consumo hodierno está longe de nos fazer esquecer de tudo aquilo que sofremos para conseguí-lo, o que não quer dizer que este sofrimento resulte necessariamente na consciência de suas causas e dos seus efeitos. O admirável mundo novo da alienação flexível, do mesmo modo do que o caracterizado por Aldous Huxley (vide o caso do personagem Bernard Marx), é incapaz de sufocar ou de nos fazer esquecer, em termos absolutos, do preço pago pelo consumo: a obsolescência. Logo, o esforço desta tese de

estabelecer dois dos elementos da alienação flexível não consiste numa tentativa de realizar uma espécie de tabela periódica dos elementos fundamentais da realidade ou da matéria da alienação contemporânea. O que se pretende é pensar nas transformações que a acumulação flexível produziu no mundo do trabalho e, conseqüentemente, na alienação, o que também se constitui como a base histórica das *Stimmungen*, ou das tonalidades afetivas, ou ainda, das sensações que caracterizam o estranhamento hodierno ou a alienação flexível: a obsolescência e o prazer. Neste sentido, a obsolescência e o prazer não são apenas características fundamentais ou elementos estruturantes da alienação contemporânea, mas também são sensações ou tonalidades afetivas fundamentais da contemporaneidade. Com isso, não se está querendo afirmar que o prazer e a obsolescência sejam as únicas sensações da contemporaneidade. Esta tese mesma abordou algumas outras sensações, como o tédio e a esperança. Assim, tanto o prazer na forma do mais-prazer consumista quanto a obsolescência na forma do medo de ser descartado são aqui compreendidos apenas como duas das sensações que marcam a época atual e que estão indissolivelmente ligadas dentro da lógica da acumulação flexível e de sua respectiva sociedade de consumo. Deste modo, enquanto o prazer consumista encontra cada vez mais limites para a satisfação de desejos, o mal-estar decorrente da obsolescência da alienação flexível se torna cada vez maior, isto para não mencionar a intensificação das contradições e dos conflitos sociais:

No entanto, ainda há conflito e contradição. Há mais do que nunca um mal-estar na cultura e na civilização. Do mal-estar à crise, é apenas um passo. (...) A crise é muito diferente de uma 'guinada histórica', que é, dizia Péguy, uma pobre 'metáfora de um carrossel'. Ela sobrevém à interseção das pressões da situação e da contingência da ação. Abre uma brecha no círculo vicioso das repetições. Faz seu buraco na crosta endurecida das dominações. Semeia a desordem na rotina bem organizada dos trabalhos e dos dias. (...) Nesses 'pontos de crise' e de 'reviravolta', a parte determinada liga-se à parte não fatal do futuro, a lógica histórica à irrupção dos acontecimentos. A crise ainda não é o acontecimento, mas já é seu anúncio, uma porta entreaberta pela qual podem surgir a qualquer instante essas possibilidades tão distantes que a própria espera parece entorpecida. As horas então se transformam, de repente, em minutos, e os anos em dias<sup>184</sup>.

---

<sup>184</sup> BENSÄID, D., *Os Irredutíveis: teoremas da resistência para o tempo presente*. p. 30.



Contudo, a crise ainda não se instalou, ainda que o mal-estar seja crescente e o âmbito do prazer se torne cada vez mais restrito. Mas, se a crise é o anúncio de um acontecimento, então é possível dizer que o mal-estar é o anúncio do anúncio, a calmaria que antecede a tempestade, a notícia de que algo pode vir a acontecer, a instauração de uma espera que deve se tornar ativa, mesmo que no mal-estar, ao contrário da crise, os minutos se transformem em horas e as horas em dias.

## Referências bibliográficas:

- 1 ADORNO, Theodor W. **Palavras e Sinais: modelos críticos 2**. Tradução de Maria Helena Ruschel. Petrópolis: Vozes, 1995.
- 2 \_\_\_\_\_. **Educação e Emancipação**. Tradução de Wolfgang Leo Maar. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2000.
- 3 ADORNO, Theodor W., HORKHEIMER, Max. **Dialética do Esclarecimento: fragmentos filosóficos**. Tradução de Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1985.
- 4 ALTHUSSER, Louis. **A Favor de Marx**. Tradução de Dirceu Lindoso. Zahar Editores, 1979.
- 5 ALVES, Giovanni. **O Novo (e Precário) Mundo do Trabalho: reestruturação produtiva e crise do sindicalismo**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2005.
- 6 ANTUNES, Ricardo. **Os Sentidos do Trabalho: Ensaio sobre a afirmação e a negação do trabalho**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2003.
- 7 \_\_\_\_\_. **O Caracol e a sua Concha: ensaios sobre a nova morfologia do trabalho**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2005.
- 8 \_\_\_\_\_. **Adeus ao Proletariado?: ensaio sobre as metamorfoses e a centralidade do mundo do trabalho**. São Paulo: Cortez; Campinas: Editora da Universidade Estadual de Campinas, 2006.
- 9 ARANTES, Paulo. **Extinção**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2007.
- 10 ARENDT, Hannah. **A Condição Humana**. Tradução de Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Editora Forense, 2001.
- 11 BAUMAN, Zigmunt. **O Mal-Estar da Pós-Modernidade**. Tradução de Mauro Gama e Cláudia Martinelli Gama. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.
- 12 BECKETT, Samuel. **Esperando Godot**. Tradução de Fábio de Souza Andrade. São Paulo: Cosac Naify, 2005.

- 13 BENJAMIN, Walter. **Obras Escolhidas II – Rua de Mão Única**. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho e José Carlos Martins Barbosa. São Paulo: Editora Brasiliense, 1995.
- 14 \_\_\_\_\_. **Obras Escolhidas I – Magia e Técnica, Arte e Política**. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet. Editora Brasiliense, 1994.
- 15 BENZAÏD, Daniel. **Marx, O Intempestivo: grandezas e misérias de uma aventura crítica**. Tradução de Luiz Cavalcanti de M. Guerra. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.
- 16 \_\_\_\_\_. **Os Irredutíveis: teoremas da resistência para o tempo presente**. Tradução de Wanda Caldeira Brant. São Paulo: Boitempo Editorial, 2008.
- 17 BERNARDO, João. **Transnacionalização do Capital e Fragmentação dos Trabalhadores: ainda há lugar para os sindicatos?.** São Paulo: Boitempo Editorial, 2000.
- 18 BICCA, Luiz. **Questões Persistentes**. Rio de Janeiro, 7Letras, 2003.
- 19 \_\_\_\_\_. **Marxismo e Liberdade**. São Paulo: Loyola, 1987.
- 20 BIHR, Alain. **Da Grande Noite à Alternativa: o movimento operário europeu em crise**. Tradução de Walda Caldeira Brant. São Paulo: Boitempo Editorial, 1998.
- 21 BLOCH, Ernst. **O Princípio Esperança vol. 1**. Tradução de Nélcio Schneider. Rio de Janeiro: EdUERJ: Contraponto, 2005.
- 22 BOTTOMORE, Tom. **Dicionário do Pensamento Marxista**. Tradução de Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988.
- 23 BRECHT, Bertold. **Brecht: poemas 1913-1956**. Tradução de Paulo Cesar Souza. São Paulo: Editora Brasiliense S.A., 1987.
- 24 COMTE, Auguste. **Curso de Filosofia Positiva, in: Os Pensadores**. Tradução de José Arthur Giannotti. Rio de Janeiro: Imago Ed., 2003.
- 25 DEBORD, Guy. **A sociedade do espetáculo**. Tradução de Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

- 26 DUARTE, Rodrigo A. de Paiva. **Mimeses e Racionalidade: a concepção de domínio da natureza em Theodor W. Adorno**. São Paulo: Loyola, 1993.
- 27 DURKHEIM, Émile. **Regras do Método Sociológico**. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- 28 EAGLETON, Terry. **Ideologia**. Tradução de Luiz Carlos Borges e Silvana Vieira. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista: Boitempo Editorial, 1997.
- 29 ENNARI, Emilio. **EZLN: passos de uma rebeldia**. São Paulo: Expressão Popular, 2005.
- 30 FEUERBACH, Ludwig. **A Essência do Cristianismo**. Tradução de José da Silva Brandão. Campinas: Papirus, 1997.
- 31 \_\_\_\_\_. **Princípios da Filosofia do Futuro**. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2002.
- 32 FEYERABEND, Paul. **Contra o Método: esboço de uma teoria anárquica da teoria do conhecimento**. Tradução de Octanny S. da Mota e Leônidas Hegenberg. Rio de Janeiro: F. Alves, 1977.
- 33 FISCHER, Ernst. **O que Marx realmente disse**. Tradução de A. Veiga Fialho. Editora Civilização Brasileira S.A., 1970.
- 34 FORRESTER, Viviane. **O Horror Econômico**. Tradução de Álvaro Lorencini. São Paulo: Editora da Universidade Estadual de São Paulo, 1997.
- 35 FOUCALT, Michel. **A Verdade e as Formas Jurídicas**. Tradução de Roberto Cabral de Melo Machado e Eduardo Jardim Moraes. Rio de Janeiro: NAU Editora, 2003.
- 36 FREUD, Sigmund. **Ego e Id**. Tradução de José Octávio de Aguiar Abreu. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1997.
- 37 \_\_\_\_\_. **A interpretação dos sonhos**. Tradução de Walderedo Ismael de Oliveira. Rio de Janeiro: Imago Ed., 2001.
- 38 \_\_\_\_\_. **Além do Princípio de Prazer**. Tradução de Christiano Monteiro Oiticica. Rio de Janeiro: Imago Ed., 2003.

- 39 \_\_\_\_\_. **Cinco Lições de Psicanálise**, in: *Os Pensadores*. Tradução de Durval Marcondes e J. Barbosa Correa. São Paulo: Abril S.A. Cultural, 1978.
- 40 \_\_\_\_\_. **Futuro de uma Ilusão**, in: *Os Pensadores*. Tradução de José Octávio de Aguiar Abreu. São Paulo: Abril S.A. Cultural, 1978.
- 41 \_\_\_\_\_. **O Mal-Estar na Civilização**, in: *Os Pensadores*. Tradução de José Octávio de Aguiar Abreu. São Paulo: Abril S.A. Cultural, 1978.
- 42 \_\_\_\_\_. **Esboço de Psicanálise**, in: *Os Pensadores*. Tradução de José Octávio de Aguiar Abreu. São Paulo: Abril S.A. Cultural, 1978.
- 43 FROMM, Erich. **Anatomia da Destrutividade Humana**. Tradução de Marco Aurélio de Moura Matos. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1975.
- 44 GOLDMANN, Lucien. **Dialética e Cultura**. Tradução de Luiz Fernando Cardoso, Carlos Nelson Coutinho e Giseh Viana Konder. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1967.
- 45 \_\_\_\_\_. **Ciências Humanas e Filosofia**. Tradução de Lupe Cotrim Garaude e José Arthur Giannotti. Rio de Janeiro: DIFEL, 1976.
- 46 GORZ, André. **Metamorfoses do Trabalho: crítica da razão econômica**. Tradução de Ana Montoia. São Paulo: Annablume, 2003.
- 47 \_\_\_\_\_. **Adeus ao Proletariado: para além do socialismo**. Tradução de Ângela Ramalho Vianna e Sérgio Góis de Paula. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.
- 48 GUEVARA, Che Ernesto. **La Guerra de Guerrillas**. Nafarroa: Editorial Txalaparta, 2005.
- 49 \_\_\_\_\_. **O Socialismo Humanista**. Tradução de Emir Sader. Petrópolis: Vozes, 1990.
- 50 HANNS, Luiz. **Dicionário Comentado do Alemão de Freud**. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1996.
- 51 HARVEY, David. **Condição Pós-Moderna**. Tradução de Adail Ubirajara Sobral e Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Edições Loyola, 2006.
- 52 HAUG, Wlfgang Fritz. **Crítica da Estética da Mercadoria**. Tradução de Erlon José Paschoal. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1997.

- 53 HAYEK, Friedrich von. **O Caminho da Servidão**. Tradução de José Ítalo e Liane de Maorais Ribeiro. Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército, 1994.
- 54 HELLER, Agnes. **A Filosofia Radical**. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Editora Brasiliense, 1983.
- 55 \_\_\_\_\_. **O Cotidiano e a História**. Tradução de Carlos Nelson Coutinho e Leandro Konder. São Paulo: Editora Paz e Terra S/A, 2004.
- 56 LESSA, Sérgio. **Trabalho e proletariado no capitalismo contemporâneo**. São Paulo: Cortez, 2007.
- 57 LÖWY, Michael. **As Aventuras de Karl Marx contra o Barão de Münchhausen: marxismo e positivismo na sociologia do conhecimento**. Tradução de Juarez Guimarães e Suzanne Felicie Léwy. São Paulo: Cortez Editora, 2003.
- 58 \_\_\_\_\_. **Método Dialético e Teoria Política**. Tradução de Reginaldo Di Peiro. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.
- 59 \_\_\_\_\_. **Ideologias e Ciência Social**. São Paulo: Cortez Editora, 1996.
- 60 \_\_\_\_\_. **A Teoria da Revolução no Jovem Marx**. Tradução de Anderson Gonçalves. Petrópolis: Editora Vozes, 2002.
- 61 \_\_\_\_\_. **O Pensamento de Che Guevara**. São Paulo: Expressão Popular, 2003.
- 62 \_\_\_\_\_. **A Estrela da Manhã: surrealismo e marxismo**. Tradução de Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.
- 63 \_\_\_\_\_. **Walter Benjamin: aviso de incêndio: uma leitura das teses “Sobre o conceito de história**. Tradução de Wanda Nogueira Caldeira Brant, Jeanne Marie Gagnebin e Marcos Luiz Muller. São Paulo: Boitempo, 2005.
- 64 LÖWY, Michael e BENSARD, Daniel. **Marxismo, Modernidade e Utopia**. Tradução de José Corrêa Leite. São Paulo: Xamã, 2000.
- 65 KONDER, Leandro. **Walter Benjamin: o marxismo da melancolia**. Rio de Janeiro: Campus, 1989.

- 66 \_\_\_\_\_. **O Futuro da Filosofia da Práxis: o pensamento de Marx no século XXI.** São Paulo: Paz e Terra, 1992.
- 67 KURZ, Robert. **Os Últimos Combates.** Tradução- Diversos. Petrópolis: Editora Vozes, 1997.
- 68 \_\_\_\_\_. **O Colapso da Modernização: Da derrocada do socialismo de caserna à crise da economia mundial.** Tradução de Karen Elsabe Barbosa. São Paulo: Editora Paz e Terra, 1996.
- 69 \_\_\_\_\_. **Com todo vapor ao abismo.** Tradução de Heinz Dieter Heidemann. Ed. UFJF – Pazulin, 2004.
- 70 \_\_\_\_\_. **Avis Aux Naufragés.** Tradução de Olivier Galtier, Wolfgang Kukulies, Luc Mercier e Johannes Voegelé. Paris: Lignes Manifeste, 2004.
- 71 LUKÁCS, Georg. **História e Consciência de Classe: estudos de dialética marxista.** Tradução de Telma Costa. Porto: Publicações Escorpião, 1974.
- 72 MARKOVIC, Mihailo. **Dialética de la Práxis.** Tradução de Margarita Jung. Buenos Aires: Amorrortu editores, s/d.
- 73 MARCUSE, Herbert. **Idéias sobre uma Teoria Crítica da Sociedade.** Tradução de Fausto Guimarães. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1972.
- 74 \_\_\_\_\_. **Eros & Civilização: uma interpretação filosófica do pensamento de Freud.** Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1975.
- 75 \_\_\_\_\_. **O Homem Unidimensional: a ideologia da sociedade industrial.** Giasone Rebuá. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.
- 76 MARIATEGUI, José Carlos. **7 Ensaios de Interpretação da Realidade Contemporânea.** Tradução de Salavador de Freitas e Caetano Lagrasta. São Paulo: Editora Alfa-Omega, 2004.
- 77 MARX, Karl. **O Capital: crítica da economia política vol. 1 tomo 1.** Tradução de Reginaldo Sant'anna. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004.
- 78 \_\_\_\_\_. **Crítica da Filosofia do Direito de Hegel.** Tradução de Rubens Ederle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo Editorial, 2006.

- 79 \_\_\_\_\_. **Manuscritos Econômico-Filosóficos**. Tradução de Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo Editorial, 2006.
- 80 \_\_\_\_\_. **Capítulo VI – Inédito de O Capital**. Tradução de Klaus Von Puchen. São Paulo, Centauro, 2004.
- 81 \_\_\_\_\_. **Contribuição à Crítica da Economia Política**. Tradução de Florestan Fernandes. São Paulo: Expressão Popular, 2007.
- 82 MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. **Manifesto Comunista**. Tradução de Álvaro Pina. São Paulo: Boitempo Editorial, 2005.
- 83 MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. **L'Idéologie Allemand: critique de la philosophie allemande la plus récente dans la personne de ses representants Feuerbach, B. Bauer et Stirner, e du socialisme allemand dans de ses diefférents prophètes**. Tradução de Henri Auger, Gilbert Badia, Jean Baudrillard, Renée Cartelle. Paris: Éditons Sociales, 1971.
- 84 \_\_\_\_\_. **A Ideologia Alemã: crítica da filosofia alemã mais recente na pessoa dos seus representantes Feuerbach, Bruno Bauer e Stirner, e do socialismo alemão na dos seus diferentes profetas – vol. I e II**. Tradução de Conceição Jardim e Eduardo Lúcio Nogueira. Lisboa: Editorial Presença e Martins Fontes, s/d.
- 85 \_\_\_\_\_. **A Sagrada Família: a crítica da crítica crítica – contra Bruno Bauer e consortes**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2003.
- 86 MENEGAT, Marildo. **O Olho da Barbárie**. São Paulo: Expressão Popular, 2006.
- 87 MÉSZÁROS, István. **O Desafio e o Fardo do Tempo Histórico**. Tradução de Ana Cotrim e Vera Cotrim. São Paulo: Boitempo Editorial, 2007.
- 88 \_\_\_\_\_. **A Teoria da Alienação em Marx**. Tradução de Isa Tavares. São Paulo Boitempo, 2006.
- 89 \_\_\_\_\_. **Para Além do Capital: rumo a uma teoria da transição**. Tradução de Paulo César Castanheira e Sérgio Lessa. São Paulo: Editora da UNICAMP, Boitempo Editorial, 2002.



- 90 MÜNSTER, Arno. **Ernst Bloch: filosofia da práxis e utopia concreta**. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1993.
- 91 NEGRI, Antonio e LAZZARATO, Maurício. **Trabalho Imaterial**. Tradução de Mônica Jesus. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.
- 92 NOBRE, Marcos. **Lukács e os Limites da Reificação: um estudo sobre História e Consciência de Classe**. São Paulo: Ed. 34, 2001.
- 93 \_\_\_\_\_. **A Dialética Negativa de Theodor W. Adorno: ontologia do estado falso**. São Paulo: Editora Iluminuras, 1998.
- 94 OFFE, Claus. **Trabalho e Sociedade: problemas estruturais e perspectivas para o futuro da “Sociedade do Trabalho” vol. 1**. Tradução de Guatavo Bayer. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.
- 95 \_\_\_\_\_. **Trabalho e Sociedade: problemas estruturais e perspectivas para o futuro da “Sociedade do Trabalho” vol. 2**. Tradução de Guatavo Bayer. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.
- 96 ORGANISTA, José Henrique. **Debate sobre a Centralidade do Trabalho**. São Paulo: Expressão Popular, 2006.
- 97 POPPER, Karl. **Lógica das Ciências Sociais**. Tradução de Vilma de Oliveira Moraes e Silva. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro Ltda., 1978.
- 98 RANIERI, Jesus. **A Câmara Escura: alienação e estranhamento em Marx**. São Paulo, Boitempo Editorial, 2001.
- 99 SCHILLER, Friedrich. **A Educação Estética do Homem: numa série de cartas**. Tradução de Roberto Schwarz e Márcio Suzuki. São Paulo: Iluminuras, 1990.
- 100 \_\_\_\_\_. **Textos sobre o Belo, o Sublime e o Trágico**. Tradução de Teresa Rodrigues Cadete. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1997.
- 101 SCHAFF, Adam. **O Marxismo e o Indivíduo**. Tradução de Heidrun Mendes da Silva. Rio de Janeiro, Editora Civilização Brasileira, 1967.
- 102 SILVER, Bervely J. **Forças do Trabalho: movimentos de trabalhadores e globalização desde 1870**. Tradução de Fabrizio Rigout. São Paulo: Boitempo Editorial, 2005.

- 103 SUBCOMANDANTE Marcos, EXÉRCITO ZAPATISTA DE LIBERTAÇÃO NACIONAL. **Revolução Invencível: cartas e comunicados**. Tradução de Cláudia Schilling e Valter Pomar. São Paulo: Boitempo Editorial, 1998.
- 104 SVENDSEN, Lars. **Filosofia do Tédio**. Tradução de Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006.
- 105 WEBER, Max. **Ensaio sobre a Teoria das Ciências Sociais**. Tradução de Rubens Eduardo Frias. São Paulo: Centauro Editora, 2003.
- 106 \_\_\_\_\_. **A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo**. Tradução de Ana Falcão Bastos e Luís Leitão. Lisboa: Editorial Presença Ltda., 1996.
- 107 \_\_\_\_\_. **Metodologia das Ciências Sociais, parte 1**. Tradução de Augustin Wernet. São Paulo: Cortez; Campinas, SP: Editora da Universidade Estadual de Campinas, 2001.
- 108 \_\_\_\_\_. **Metodologia das Ciências Sociais, parte 2**. Tradução de Augustin Wernet. São Paulo: Cortez; Campinas, SP: Editora da Universidade Estadual de Campinas, 2001.
- 109 WOOD, Ellen Meiksins. **Democracia contra Capitalismo: a renovação do materialismo histórico**. Tradução de Paulo Cezar Castanheira. São Paulo: Boitempo Editorial, 2006.
- 110 ZIZEK, Slavoj. **Bem-Vindo ao Deserto do Real**. Tradução de Paulo Cezar Castanheira. São Paulo: Boitempo Editorial, 2003.

# Livros Grátis

( <http://www.livrosgratis.com.br> )

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)  
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)  
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)  
[Baixar livros de Matemática](#)  
[Baixar livros de Medicina](#)  
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)  
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)  
[Baixar livros de Meteorologia](#)  
[Baixar Monografias e TCC](#)  
[Baixar livros Multidisciplinar](#)  
[Baixar livros de Música](#)  
[Baixar livros de Psicologia](#)  
[Baixar livros de Química](#)  
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)  
[Baixar livros de Serviço Social](#)  
[Baixar livros de Sociologia](#)  
[Baixar livros de Teologia](#)  
[Baixar livros de Trabalho](#)  
[Baixar livros de Turismo](#)