



MÔNICA HALLAK MARTINS DA COSTA

DAS CATEGORIAS DE *O CAPITAL* À VIDA COTIDIANA

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO

Programa de Pós-graduação em Serviço Social

Rio de Janeiro
2010

Livros Grátis

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

Milhares de livros grátis para download.

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO
Programa de Pós-graduação em Serviço Social

MÔNICA HALLAK MARTINS DA COSTA

DAS CATEGORIAS DE *O CAPITAL* À VIDA COTIDIANA

Tese apresentada ao Programa de Pós- graduação em Serviço Social da UFRJ como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Serviço Social.

Linha de Pesquisa: Teoria Social e Serviço Social.

Orientador: Prof. Dr. José Paulo Netto.

Rio de Janeiro
2010

COSTA, Mônica Hallak Martins da
Das categorias de *O capital* à vida cotidiana. Rio de Janeiro:
UFRJ / Escola de Serviço Social, 2010.

x, 350 f.

Orientador: José Paulo Netto.

Tese (doutorado) – UFRJ / Escola de Serviço Social
Programa de Pós-graduação em Serviço Social, 2010.

Referências bibliográficas: p. 341-350

1. Vida cotidiana. 2. Capitalismo. 3. Indivíduo social - Tese.
I. NETTO, José Paulo. II. Universidade Federal do Rio de
Janeiro, Escola de Serviço Social, PPGSS. III. Título.

MÔNICA HALLAK MARTINS DA COSTA
DAS CATEGORIAS DE *O CAPITAL* À VIDA COTIDIANA

BANCA EXAMINADORA

PROF. DR. JOSÉ PAULO NETTO (ORIENTADOR)

PROF^a DR^a ESTER VAISMAN CHASIN (UFMG)

PROF. DR. JOÃO ANTÔNIO DE PAULA (UFMG)

PROF^a DR^a SARA GRANEMANN (UFRJ)

PROF. DR. CARLOS NELSON COUTINHO (UFRJ)

À minha mãe, de quem
herdei a profissão.

A meu pai, que me legou
o amor pela vida.

Agradecimentos

Em primeiro lugar, agradeço a meu orientador, Prof. José Paulo Netto, pela acolhida, pelo convívio estimulante, pela generosidade e pelo otimismo com que orientou e encorajou a elaboração deste trabalho.

Quero agradecer, mais uma vez, à Prof^a Ester Vaisman, sempre mestra e amiga que, além de me acompanhar e apoiar durante os quatro anos de vindas ao Rio de Janeiro, foi responsável pela discussão que deu origem ao texto de ingresso na seleção e por tantas outras durante essa trajetória. Não esquecendo também os colegas que tornaram os debates de sábado tão proveitosos.

Minha enorme gratidão à Prof^a Yolanda Guerra, Diretora Adjunta de Pós-graduação, por seu apoio e presteza na resolução dos processos administrativos. Aos funcionários Fábio Marinho, Luiz Fernando de Oliveira, Luiza Pessoa e Sérgio Gomes da Silva obrigada por me atenderem com dedicação e eficiência em situações muitas vezes desfavoráveis. Agradeço também a meus colegas de turma, ingressantes em 2006.

Não posso deixar de citar o Prof. João Antônio de Paula que, tão atenciosamente, me recebeu em sua turma e forneceu-me indicações bibliográficas.

A presente pesquisa foi, durante esses quatro anos, compartilhada, mensalmente, com os colegas do Núcleo de Pesquisa “Sujeitos Sociais e Vida Coletiva” da Escola de Serviço Social da PUC Minas. A todos que tiveram a generosidade de escutar e discutir os vários passos deste trabalho, meu muito obrigada, especialmente às Prof^{as} Consuelo Quiroga, Nadir Militão pela interlocução, carinho e paciência e às Prof^{as} Andréa Gontijo e Margarida Barbosa pelas trocas preciosas.

Minhas idas ao Rio de Janeiro exigiram das diretoras dos cursos de Serviço Social da PUC Coração Eucarístico e Contagem muita compreensão e solidariedade. Foi o que não faltou nas colegas Yara Frizzera, Raquel Lino e Ruth Messor, a quem sou imensamente grata. Não sei o que teria sido de mim sem o apoio de Maria Elizabeth Moreira, Jefferson Pinto e Humberto Pereira. Não há melhores colegas, mais prestativos e eficientes.

A conclusão desta tese não seria possível sem o apoio da PUC Minas que, por meio do Programa Permanente de Capacitação Docente (PPCD), financiou minhas viagens ao Rio e meu tempo disponível para a pesquisa.

Pessoalmente, meu primeiro agradecimento só poderia ser aos queridos Clayton, Márcia e Beatrice, irmãos de sangue e de coração, que me acolheram com tal carinho nesses anos que tornaram minhas estadas no Rio uma verdadeira e grande alegria.

Agradeço a meus pais, Maria e Jerônimo, e à Ana – irmã, comadre e amiga – por estarem sempre comigo, mesmo quando não pude estar com eles e à Marlice por cuidar de todos. Meu apreço ao outro Jerônimo que, mesmo distante, é uma referência de integridade e solidariedade em nossas vidas.

A meu filho André meu carinho pela amizade e apoio – sempre.

À Vanuza sou grata pela ajuda na administração do dia a dia.

Um agradecimento especial à tia Malaque, que me ensina a continuar aprendendo e às tias Elisa e Vitória que sempre me acompanham.

Nunca agradecerei o bastante aos amigos que não desistiram de mim: Alzira (e Isadora), Anginha (e família), Beatriz (e Gabriel), Inês, Jacyra e Lilia e aos que acompanharam mais de perto a elaboração deste trabalho, especialmente Leonardo de Deus, Ana Selva, Sabina e Antônio com quem troquei textos, ideias e, claro, ótimas conversas.

Aos companheiros de São Paulo: Rago, Lúcia, Vânia e Ângela, obrigada por ajudarem a manter vivo o debate aberto da obra do Prof. Chasin.

Agradeço muito especialmente à Cleyde Tropiano, pelo cuidado na revisão.

Sou grata todos os dias aos meus alunos por me forçarem a tentar ensinar melhor e me levarem, assim, a nunca deixar de aprender e a todos aqueles que, de alguma forma, contribuíram para a realização deste trabalho.

A revolução social [...] não pode tirar sua poesia do passado,
e sim do futuro

Marx

RESUMO

O objetivo central do presente trabalho é o resgate dos escritos tardios de Marx (em especial, *O capital*) nos quais se buscam referências para a compreensão da vida cotidiana no capitalismo contemporâneo. Com esta finalidade, examinam-se da obra de Marx, prioritariamente, aqueles aspectos que dizem respeito à reprodução social dos indivíduos. Tal investigação apoia-se, em grande medida, na obra do filósofo húngaro George Lukács, com destaque para *Ontologia do ser social* voltada para o diálogo com os escritos de Marx na intenção de decifrar a realidade atual. Em Lukács, encontramos a identificação da nutrição e da sexualidade como esferas centrais da reprodução da vida e a preocupação recorrente com o problema da alienação. A análise da vida cotidiana contemporânea sustenta-se também nos escritos de Lefebvre, Heller e Kosik, autores que, no século XX, trataram do cotidiano a partir da referência marxiana. Os resultados da pesquisa apontam não só para a vigência da teoria do valor na ordenação da vida de todo dia, mas também para a identificação de novas possibilidades que se abrem na vida social com a ampliação do intercâmbio entre os homens, resultado do desenvolvimento das forças produtivas.

ABSTRACT

The main objective of this study consists in recovering the late writings of Marx (in special *The Capital*), in which references to understand everyday life in modern capitalism are sought. With this aim, we examine Marx's work especially in the aspects regarding the social reproduction of individuals. Such investigation is greatly based on the works of Hungarian philosopher György Lukács, in a dialogue between the *Ontology of Social Being* and the writings of Marx, aiming at deciphering our present reality. In Lukács we see the identification of nutrition and sexuality as central domains in the reproduction of life, and the recurring concern with the issue of alienation. The analysis of contemporary everyday life is also based on the writings of Lefebvre, Heller and Kosik, authors who, in the 20th century, researched everyday life from the Marxist perspective. The outcomes of the present study indicate not only the prevalence of value in the organization of everyday life, but also the identification of new possibilities for social life as a consequence of the increasing interaction among human beings – a result of the development of production forces.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	p. 11
PARTE I – CAPITAL E VIDA COTIDIANA.....	p. 40
Capítulo 1	
Produção de trabalhadores e capitalistas na vida cotidiana.....	p. 41
Capítulo 2	
Reprodução da vida cotidiana e circulação do capital.....	p. 86
Capítulo 3	
Manipulação da vida cotidiana e capital financeiro.....	p. 125
PARTE II – VIDA COTIDIANA E EMANCIPAÇÃO.....	p. 178
Capítulo 4	
Vida cotidiana e alienação.....	p. 179
Capítulo 5	
Marxismo e vida cotidiana.....	p. 232
Capítulo 6	
Conhecimento e vida cotidiana.....	p. 289
CONCLUSÃO.....	p. 327
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	p. 341
REFERÊNCIAS AUDIOVISUAIS.....	p. 350

INTRODUÇÃO

Somente o hábito da vida quotidiana faz considerar como banal e como evidente o fato de uma relação social de produção tomar a forma de um objeto, dando às relações entre as pessoas no seu trabalho o aspecto de uma relação que se estabelece entre as coisas e entre estas coisas e as pessoas. Esta mistificação é ainda muito simples na mercadoria. Toda a gente suspeita, mais ou menos vagamente, que a relação entre as mercadorias enquanto valores de troca é antes uma relação entre as pessoas e a sua atividade produtiva recíproca. Esta aparência de simplicidade desaparece nas relações de produção em um nível mais elevado. Todas as ilusões do sistema monetário resultam de não se ver que o dinheiro, sob a forma de um objeto natural de propriedades determinadas, representa uma relação social de produção (MARX, 2003, p. 20).

Mais do que uma epígrafe, a citação acima figura como síntese e guia para o presente trabalho, pois apresenta, em termos breves e claros, a chave para a aparente naturalidade da alienação nas relações sociais capitalistas: o hábito da vida cotidiana. Com efeito, uma geração após outra herda das anteriores costumes e valores que tende a reproduzir e transmitir para as seguintes. O processo sócio-histórico do século XX proporcionou a essa ‘reprodução’ contornos específicos que tornaram a forma social capitalista, para a grande maioria dos homens presentes, a única e inquestionável possibilidade de a vida social se realizar. Talvez possa se afirmar que, desde meados do século XVI, as relações capitalistas de produção nunca encontraram condições tão confortáveis para seguir sem resistência como nos últimos vinte anos. Ou melhor, os entraves surgem não como resultado da ação de opositores, mas do próprio processo antagônico do desenvolvimento das forças produtivas – que, por si só, coloca em xeque o enquadre da apropriação privada – e da dificuldade de valorização do capital resultante desse desenvolvimento.

Duas situações distintas, portanto, foram assinaladas acima. A primeira como o refluxo das forças – ou a diminuição de sua eficácia – que se opõe ao capital no final século XX e início do XXI. A segunda como os obstáculos próprios do processo de produção capitalista para a crescente valorização do capital. Quanto à primeira, não se pode recorrer à Marx diretamente, pois, como afirma Lukács nos *Prolegômenos* (1990, p.272), ao tratar da

manipulação generalizada no capitalismo contemporâneo: “[...] muito antes de se desenvolverem essas tendências, Marx morreu [...] por isso, cada tentativa eficaz para a práxis social de renová-lo tem de se ligar a uma análise econômica da nova fase do capitalismo.” Em relação à segunda, resta saber se Marx ainda tem a contribuir nesse empreendimento e, por isso, na presente pesquisa pretende-se recuperar, em suas obras de maturidade – especialmente em *O capital* – referências para a compreensão do capitalismo contemporâneo, bem como estabelecer um diálogo com alguns interlocutores marxistas que se dedicaram a essa tarefa no decorrer do século XX. A contribuição de Marx para nossa investigação não se restringe aos aspectos relacionados à valorização do capital, mas se estende à compreensão da dinâmica do cotidiano nos dias atuais. Como veremos, a partir da análise de Marx, em *O capital*, é possível apreender os nexos que orientam a vida cotidiana dos indivíduos ainda hoje.

São conhecidas as críticas, endereçadas a Marx e aos marxistas, referentes à insuficiência da análise de *O capital* para o entendimento do que se passa na reprodução capitalista atual. Nesta direção, inúmeras abordagens insistem em proclamar a morte de Marx e com ele, claro, o fim de qualquer propósito de mudança social que não se identifique com a perpetuação da lógica burguesa. Compreensivelmente, esse discurso é aceito, sem maiores questionamentos, por ampla camada da população em um momento em que, por um lado, qualquer proposta identificada com o socialismo é vista como retorno ao antigo modelo soviético e, por outro, a produção capitalista aparece como responsável pelo vertiginoso incremento da força produtiva a que a humanidade assiste desde a reestruturação produtiva nos anos de 1990¹ (o que coincide com o fim da União Soviética).

Na vida real, esse processo não ocorre à margem do cotidiano dos indivíduos. Ao contrário, ele se desenvolve e se fortalece na medida em que a própria constituição individual reproduz sua dinâmica. A forma acrítica que essa reprodução assume, atualmente, leva-nos a retomar a análise da alienação com vistas a compreender as possibilidades abertas em um mundo sem “socialismo real”, no qual os bens de consumo são cada vez mais acessíveis a várias camadas da população.

Com esse objetivo, o presente trabalho busca ampliar e aprofundar a investigação desenvolvida na dissertação de mestrado que tratou de examinar a categoria da alienação nos *Manuscritos econômico-filosóficos*. Nestes rascunhos, redigidos entre agosto e novembro de

¹ Na verdade, a própria reestruturação da produção é resultado desse desenvolvimento, mas, para nosso escopo, basta que se explicita que o desenvolvimento da força produtiva **aparece** como uma possibilidade intrínseca ao capital.

1844 e publicados na década de trinta do século passado, Marx se dedica abertamente ao tema da alienação. No entanto, a questão nunca foi abandonada por ele que, somente nos *Grundrisse*, escritos entre 1857 e 1858, e também publicado no século XX, retoma-a de forma mais abrangente. Mas, é em *O capital* que a análise das formas de alienação no capitalismo contemporâneo poderá encontrar apoio, pois nessa obra, escrita e preparada para publicação, Marx expõe analiticamente o processo por meio do qual a relação entre coisas assume o comando sobre a existência das pessoas, de um modo que parece natural. Por isso, acompanhar a exposição que Marx desenvolveu em sua obra principal é prioritário na presente investigação, pois nosso objetivo é destrinchar os nexos que sustentam a reprodução da vida social. O propósito, portanto, é percorrer o caminho do próprio Marx, esclarecendo e explicitando as interconexões com a vida cotidiana presentes em seu texto. Mais do que isso: pretende-se evidenciar que a análise de Marx em *O capital* é referência obrigatória para a compreensão da vida cotidiana em seus nexos reais.

Uma breve apresentação da discussão da alienação nos escritos de juventude será suficiente tanto para tornar óbvia a continuidade do tratamento do tema, quanto para introduzir os textos de maturidade com os estudos críticos iniciais de Marx da economia política. A análise dos *Manuscritos econômico-filosóficos* de 1844 que será apresentada nesta introdução sintetiza parte dos resultados da investigação anterior e tem também o objetivo de explicitar o caminho já percorrido. Na pesquisa desenvolvida no mestrado (COSTA, 1999), o foco esteve centrado especificamente na investigação das categorias alienação (*Entäusserung*), estranhamento (*Entfremdung*), exteriorização da vida (*Lebensäusserung*) e venda (*Veräusserung*), tal como aparecem nos *Manuscritos*, buscando averiguar a pertinência da diferenciação proposta por Lukács, em sua *Para uma Ontologia do Ser Social* (1981), entre alienação e estranhamento.

Com efeito, no século XX, George Lukács² está entre os autores que colocaram o problema da alienação/estranhamento em destaque. Do final dos anos de 1910 ao último ensaio redigido em 1971, o problema está presente em seus escritos, como veremos especialmente nos quarto e sexto capítulos.

O estudo empreendido a partir dos *Manuscritos de 1844* teve como parâmetro inicial a compreensão lukacsiana que, como veremos no sexto capítulo, tem o mérito de levar em conta o papel da subjetividade no devir humano, sem transformar o estranhamento em

² A reflexão acerca da alienação em Lukács é um resumo da comunicação *A Categoria da alienação na trajetória intelectual de Lukács* apresentada no 4º Colóquio Marx e Engels/2005 promovido pelo Centro de Estudos Marxistas (CeMARX) do IFCH da UNICAMP.

condição humana eterna, como se tornou comum entre os intérpretes de Marx³. Na *Ontologia*, Lukács reconhece, ao mesmo tempo, o lado subjetivo da objetivação (que ele chama de alienação – *Entäusserung*) e as formas de estranhamento (*Entfremdung*) produzidas em condições históricas específicas.

O autor húngaro dedica grande parte do capítulo sobre o momento ideal de sua *Ontologia do ser social* ao esclarecimento daquilo que ele entende como complexo unitário objetivação/alienação. Ou seja, considera o referido complexo como necessidade universal da atividade humana e o distingue do estranhamento, característico, segundo ele, de uma etapa particular da história. Ele afirma que “objetivação do objeto e alienação⁴ do sujeito formam como processo unitário a base da prática e da teoria humanas” (LUKÁCS, 1981. v. II, p. 397). Enquanto, por outro lado, que o estranhamento certamente “pode originar-se somente da alienação” não é uma necessidade inerente ao processo, pois “esta última pode muito bem existir e operar sem produzir estranhamentos” (LUKÁCS, 1981. v. II, p. 397-8).

³ Cf. CALVEZ, 1962; LEFEBVRE, 1958; SARTRE, 1960 e, entre nós, GIANNOTTI, 1966. Para Sartre: "É necessário considerar que a relação original da *práxis* como totalização com a materialidade, como passividade, obriga o homem a se objetivar num *meio que não é o seu* e a apresentar uma totalidade inorgânica como sua própria realidade objetiva. É esta relação de interioridade com a exterioridade o que constitui originariamente a *práxis* como relação do organismo com seu meio material; - que não é mais entendido como simples reprodução da vida humana, mas como o conjunto de produtos que reproduzirão sua vida – não há dúvida que o homem se descobre como *outro* no mundo da objetividade; a matéria totalizada, como objetivação inerte e que se perpetua por inércia é, com efeito, um *não-homem* e, se se quiser, um *contra-homem*. Cada um de nós passa sua vida gravando nas coisas sua imagem maléfica, que fascina e perturba, caso se queira compreender-se *por ela*, mesmo que ela não seja outra coisa que o movimento totalizante que atinge *esta* objetivação" (SARTRE, 1960, p. 285, grifo nosso). Lefebvre é ainda mais direto: "A alienação se define filosoficamente como um movimento duplo de objetivação e exteriorização - de realização e desrealização. Mas é preciso ver o movimento em sua profundidade dialética: o que realiza é também o que desrealiza. É reciprocamente: o que desrealiza - o que dissolve, o que destrói, o que nega - é também o que realiza ultrapassando o obstáculo, a dificuldade inquietante, a perturbação, o problema aparentemente insolúvel, a contradição colocada até o antagonismo marcam o momento do progresso através da dissolução do existente de uma realidade e de uma consciência reflexiva mais elevada. O positivo é negativo, mas o mais negativo é também mais positivo" (LEFEBVRE, 1958, p. 82). Enquanto Calvez considera que “Esta relação de objetivação não constitui, por si só, a alienação. É este um ponto indiscutível. Em todo caso, tal relação não é alheia à dialética da alienação, sendo, por isso, inexato afirmar que, na objetivação, 'nada há de negativo'. Simplesmente, ao descrever as relações essenciais e constitutivas do real, a dialética de objetivação fornece apenas a base, a condição de possibilidade de alienação, que se produz no plano fenomenal do histórico" (CALVEZ, 1962, p. 425). Já o filósofo brasileiro afirma que: "Tudo se resume, pois, na maneira pela qual a natureza recusa a universalidade e a liberdade humanas, a sociabilidade originária não sendo satisfeita porque se abriu entre o homem e a natureza uma cesura que só o desenvolvimento histórico poderá cobrir. No processo de apropriação da natureza, ou melhor, de interiorização de nosso corpo inorgânico, somos forçados a nos *determinar* e a nos *particularizar* segundo imposições espúrias. Tendo em vista a presença, em cada momento da alienação, do anseio de sociabilidade e de liberdade, fato constatado em cada fenômeno social de forma mais ou menos imediata, verifica-se que a determinação e a particularização dadas não correspondem à essência do homem e ao seu dever ser. Nessas circunstâncias, o homem reage como o animal, sua existência confunde-se com a cega atividade, perde a consciência do universal, limita o carência à necessidade imediata da coisa: a alienação enfim tende a reduzir a luminosidade da vida social à espessa dimensão do fenômeno biológico" (GIANNOTTI, 1966, p. 136).

⁴ Jesus Ranieri (2001) constrói uma análise dos escritos de Marx entre 1844 e 1845 buscando comprovar a tese lukacsiana.

Com essas referências, iniciamos a investigação dos *Manuscrisos* confiantes de que a interpretação lukacsiana seria confirmada nos escritos de Marx de 1844. Especialmente nos trechos do terceiro manuscrito, quando do confronto com a *Fenomenologia do Espírito* de Hegel, que indicavam a pertinência daquela proposta interpretativa. No entanto, a investigação acabou por apontar outras possibilidades.

Em primeiro lugar, não só *Entäusserung* e *Entfremdung* (traduzidos respectivamente por alienação e estranhamento) aparecem nos *Manuscrisos*⁵ como categorias ligadas ao fator subjetivo⁶ do complexo da objetivação humana. Esse complexo, quando abordado de forma abstrata, sem considerar as circunstâncias concretas de sua realização, é designado por Marx com uma terceira expressão, a *Lebensäusserung*, traduzida por exteriorização da vida.

Ao considerar os aspectos gerais da produção, tal como Marx os tematiza nos *Manuscrisos econômico-filosóficos*, destaca-se, antes de mais nada, o caráter relacional de toda a objetividade, presente, desde logo, nos fenômenos da natureza. Mas, imediatamente, Marx situa a distinção da objetividade humana, que se afirma reproduzindo o homem como ser social, pois a própria relação com a natureza se realiza a partir do vínculo entre os homens.

O caráter social da produção humana se expressa, em primeiro lugar, no carecimento, na especificidade das necessidades humanas, pois, como afirma Marx “nem os objetos humanos são os objetos naturais, tais como se oferecem imediatamente, nem o *sentido* humano tal como é imediata e objetivamente é sensibilidade *humana*, objetividade humana” (MARX, 2004, p. 128)⁷. Na abordagem marxiana, portanto, natureza e sentido se transfiguram em novas objetividades ao se tornarem humanos. Esses indicativos, já presentes em 1844, são fundamentais para o diálogo realizado com Lukács no quarto capítulo da presente tese, pois como veremos, Lukács insiste em caracterizar o ser social como entificação dúplice, pautada na determinação da natureza e da sociabilidade.

Para Marx, a universalidade da apropriação humana se manifesta precisamente no fato de toda natureza aparecer ao homem como instrumento e matéria de sua atividade genérica. Em

⁵ A análise dos *Manuscrisos Econômico-filosóficos* é parte do artigo: A exteriorização da vida nos *Manuscrisos econômico-filosóficos de 1844*, publicado na revista *Ensaio Ad Hominem I*, t. IV (Dossiê Marx). São Paulo: Estudos e Edições Ad Hominem, 2001.

⁶ Cf. ALMEIDA, 2003 que, em sua dissertação de mestrado, analisa o papel da subjetividade nos escritos de Marx de 1843 a 1846 e não identifica, como podemos verificar no resultado de sua pesquisa, nenhuma vinculação necessária entre o complexo da subjetividade e o fenômeno da alienação. Disponível em: <www.verinotio.org> Acesso em: 5 nov. 2009.

⁷ MARX, Karl, 1972, p. 138; 1985b, p. 579. As referências dos *Manuscrisos* apresentadas no texto são da edição brasileira (MARX, K. **Manuscrisos econômico-filosóficos**. São Paulo: Boitempo editorial, 2004). As notas apresentam, respectivamente, as referências das edições francesa (MARX, K. **Manuscrits de 1844: Économie politique e philosophie**. Paris: Ed. Sociales, 1972) e alemã (MARX, K. **Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844**. Berlim: Dietz Verlag, 1985b).

outras palavras, enquanto ser social, o homem transforma continuamente a natureza em ser para si, em natureza para o homem, fazendo-a emergir como objetividade social. Vejamos como Marx se expressa a este respeito:

Da mesma forma que as plantas, os animais, os minerais, o ar, a luz, etc. constituem do ponto de vista teórico uma parte da consciência teórica, seja enquanto objeto da ciência da natureza, seja como objeto da arte (sua natureza inorgânica espiritual que é o meio de subsistência intelectual que o homem deve primeiramente preparar para o gozo e a assimilação), assim também constituem do ponto de vista prático uma parte da vida e da atividade humanas” (MARX, 2004, p. 84)⁸.

Compreende-se que os elementos naturais são constitutivos da consciência, justamente porque são objetos da vida e da atividade humanas. E, dessa forma, precisam ser preparados pelo homem para sua própria assimilação. Nesse preparo, os elementos naturais se convertem para o homem em parte da consciência teórica, o que significa que eles se transformam em objeto da ciência, da natureza e da arte. Assim, nas mãos humanas, a objetividade natural se transfigura em objetividade social a partir da atividade genérica na qual “o homem se apropria de seu ser universal de forma universal, isto é, como homem total” (MARX, 2004, p. 108).

Segundo Marx, essa apropriação se realiza através dos atributos sensíveis do homem:

Cada uma de suas relações humanas com o mundo – ver, ouvir, cheirar, saborear, sentir, pensar, observar, perceber, querer, atuar, amar – em resumo, todos os órgãos de sua individualidade, como órgãos que são imediatamente sociais em sua forma, são em seu comportamento objetivo, em seu comportamento para com o objeto, a apropriação de efetividade humana, seu comportamento frente ao objeto é a manifestação da efetividade humana, eficácia humana e sofrimento humano, pois o sofrimento humanamente entendido é o gozo próprio do homem (MARX, 2004, p. 108)⁹.

O pensamento, portanto, não aparece como a primeira nem como a única forma de apropriação da objetividade sensível. Ao contrário, o comportamento do homem frente ao objeto é algo “[...] tão múltiplo como são as *determinações essenciais e atividades humanas*” (MARX, 2004, p. 108). Assim, pode-se dizer que a apropriação humana é universal, porque seu sofrimento é universal, na medida em que a vida em sociedade abre um infinito campo de possibilidades para os carecimentos e atividades com vistas a satisfazê-los. Mas este horizonte infinito é sensível. É o constante fazer-se homem do homem: este ser que produz a objetividade social na forma da exterioridade sensível e da sua própria sensibilidade. Como afirma Marx: “O olho fez-se um olho *humano*, assim como seu objeto se tornou um objeto social humano, vindo do homem para o homem” (MARX, 2004, p.108), pois o objeto apropriado pelo homem se converte em objetividade social. Do mesmo modo, os órgãos dos sentidos humanos, nessa apropriação, transformam-se continuamente em sentido universal.

⁸ Ibid., 1972, p. 61, 1985b, p.515.

⁹ Ibid., 1972, p. 91, 1985b, p. 540.

Assim, “[...] carecimento e gozo perderam sua natureza *egoísta* e a natureza perdeu sua mera *utilidade*, ao se converter a utilidade em utilidade *humana* [...]” (MARX, 2004, p.108), pois o carecimento humano se satisfaz na apropriação humana e, portanto, universal, não somente para o ser individual, mas para o gênero. Com isso, “[...] o sentido e o gozo dos outros homens se converteram em *minha* própria apropriação [...]” (MARX, 2004, p.108), propiciando para a atividade e para os sentidos um vasto campo de atuação concreta, pois “[...] além destes órgãos imediatos se constituem, então, órgãos *sociais*, na *forma* da sociedade; assim, por exemplo, a atividade imediatamente na sociedade com os outros etc. se converte em órgão de minha exteriorização de vida (*Lebensäusserung*) e um modo de apropriação da vida humana” (MARX, 2004, p.109)¹⁰. Desse modo, o sentido e o gozo dos outros homens, ou seja, a vida social, revela-se ela mesma como apropriação de cada homem, pois posso me apropriar do modo de apropriação do outro: posso ouvir com os outros, ver com os olhos dos outros, constituir, assim, meus próprios órgãos dos sentidos a partir da sensibilidade do outro.

Por outro lado, a própria vida social, a atividade social torna-se órgão, por excelência, da exteriorização da vida humana, pois, para além dos órgãos dos sentidos imediatamente físicos (que são sociais em sua forma), o sentido e o gozo dos outros homens são a forma do humano se expressar.

Assim, a apropriação humana é universal porque a apropriação de todos os homens se converte em apropriação de cada homem e vice-versa, o objeto de cada apropriação particular é, ao mesmo tempo, apropriação universal. Nesse sentido, Marx afirma:

[...] enquanto de um lado, para o homem em sociedade, a efetividade objetiva se configura em geral como efetividade de suas próprias forças essenciais, todos os objetos se lhe apresentarão como objetivação de si próprio, como objetos que confirmam e realizam sua individualidade, como seus objetos, isto é, o objeto vem a ser ele mesmo (MARX, 2004, p. 110)¹¹.

Mas “[...] como vem a ser seu, depende da natureza do objeto e da natureza da força essencial que a ela corresponde, pois precisamente a determinidade dessa relação constitui o modo particular e real da afirmação” (MARX, 2004, p. 110). Ou seja, na realidade concreta, a apropriação é uma relação que envolve o objeto em sua especificidade e a força essencial humana em sua capacidade particular de apropriação. Como se vê, Marx não prioriza o pensamento ou a consciência como uma capacidade de apropriação acima das outras, mas considera a capacidade singular, em seu conjunto, como expressão das forças humanas

¹⁰ Ibid., 1972, p. 92, 1985b, p. 540.

¹¹ Ibid., 1972, p. 92, 1985b, p. 541.

materializadas nos próprios sentidos, sentidos estes, que são, no seu entender, “sociais em sua forma”.

Cada uma de suas forças essenciais é uma forma do homem se apropriar da objetividade exterior, portanto também outra face de sua universalidade. Esta é a expressão da sociabilidade na qual o sentido e o gozo de cada homem são apropriados por todos os homens (e vice-versa) e se manifestam, em primeiro lugar, na universalidade da natureza que se converte em corpo inorgânico do homem – o que só acontece porque o padecimento humano é universal e se satisfaz a partir da atividade sensível na qual cada órgão do sentido é uma força essencial capaz de se apropriar da objetividade exterior de uma maneira particular. A esse respeito, Marx afirma ainda:

[...] subjetivamente considerado: é primeiramente a música que desperta o sentido musical do homem; para o ouvido não musical a mais bela música não tem sentido algum, não é objeto, porque meu objeto só pode ser a confirmação de uma de minhas forças essenciais, isto é, só é para mim na medida em que minha força essencial é para si, como capacidade subjetiva, porque o sentido do objeto para mim (somente tem um sentido a ele correspondente) chega justamente até onde chega *meu* sentido; por isso também os *sentidos* do homem social são *distintos* dos do não social (MARX, 2004, p. 110).

Por outro lado, mas na mesma linha de reflexão, Marx complementa:

É somente graças à riqueza objetivamente desenvolvida da essência humana que a riqueza da sensibilidade humana subjetiva é inicialmente desenvolvida e produzida, que o olho percebe a beleza da forma, em resumo, que os sentidos tornam-se capazes do gozo humano, tornam-se sentidos que se confirmam como forças essenciais humanas (MARX, 2004, p. 110)¹².

A sensibilidade humana subjetiva é, portanto, produto do intercâmbio entre os homens, pois “[...] não só os cinco sentidos, como também os chamados sentidos espirituais, os sentidos práticos (vontade, amor etc.), em uma palavra, o sentido humano, a humanidade dos sentidos, constituem-se unicamente mediante o modo de existência de seu objeto, mediante a natureza humanizada” (MARX, 2004, p.110). A objetivação da vida humana produz, assim, simultaneamente, objetividades sociais exteriores ao homem e o próprio homem como ser objetivo a partir da relação dos mesmos entre si com a natureza humanizada. Bem entendido, o homem objetivo só existe na medida em que se objetiva exteriormente e nesse processo a natureza se humaniza. A natureza humanizada, enquanto objeto do homem, é a própria sociedade, é o homem mesmo em sua expressão genérica. A sensibilidade humana se constitui somente no interior dessas condições, pois, segundo Marx a “[...] formação dos cinco sentidos é um trabalho de toda história universal até nossos dias” (MARX, 2004, p. 110)¹³.

¹² Ibid., 1972, p. 93, 1985b, p. 541.

¹³ Ibid., 1972, p. 94, 1985b, p. 541.

Segundo Marx, portanto, a relação do ser social com a natureza diferencia-se da circularidade natural em função da universalidade da apropriação humana. A análise da categoria da exteriorização da vida nos *Manuscritos* encontra-se no interior desta argumentação. Aparece associada, necessariamente, ao movimento efetivo, sensível da atividade. Segundo as próprias palavras de Marx:

[...] que o homem seja um ser corpóreo, dotado de forças naturais, vivo efetivo, sensível, objetivo significa que tem como objeto de seu ser, de sua exteriorização de vida (*Lebensäusserung*), objetos efetivos, sensíveis, ou que só em objetos reais, sensíveis, pode exteriorizar sua vida. Ser objetivo, natural, sensível e ao mesmo tempo ter fora (*äusser*) de si objeto, natureza, sentido, ou inclusive ser objeto, natureza e sentido para um terceiro se equivalem (MARX, 2004, p. 127)¹⁴.

E assim ocorre mesmo quando se trata do pensar, pois “[...] o elemento da exteriorização da vida (*Lebensäusserung*) do pensamento – a linguagem – é natureza sensível [...]” (MARX, 2004, p. 112)¹⁵, visto que somente em sua manifestação efetiva, torna real o pensamento. Desse modo, para Marx, o que torna homem, o homem, são suas exteriorizações, entendidas como expressões objetivas, como ato sensível. E, por isso, afirma que “[...] o homem rico é, ao mesmo tempo, o homem carente de uma totalidade de exteriorização de vida (*Lebensäusserung*), o homem no qual sua própria efetivação existe como necessidade interna, como carência” (MARX, 2004, p. 112).

Nas passagens reproduzidas acima, é evidente a ausência da categoria da alienação (*Entäusserung*), visto que, na presente pesquisa, buscou-se justamente recuperar aqueles trechos em que Marx se refere aos aspectos gerais da atividade humana. Todavia, o objetivo do autor é esclarecer a especificidade da alienação em um contexto particular e não tratar abstratamente da produção humana. Por isso, resgatam-se, agora, os momentos nos quais a categoria da alienação aparece associada ao processo de objetivação, em outras passagens do texto de Marx de 1844, especialmente naquelas que tratam da crítica à *Fenomenologia* de Hegel¹⁶ e a alguns aspectos da economia política. Para Marx, aliás, essas duas abordagens colocam-se sob o mesmo ponto de vista: concebem “[...] o trabalho como a essência do homem que se afirma a si mesmo”; mas só veem ‘o lado positivo do trabalho, não seu lado negativo’” (MARX, 2004, p. 124)¹⁷.

¹⁴ Ibid., 1972, p. 136, 1985b, p. 578.

¹⁵ Ibid., 1972, p. 97, 1985b, p. 544.

¹⁶ A crítica a Hegel tem o amparo de Feuerbach, indubitavelmente. Porém, apesar da reconhecida influência feuerbachiana, Marx supera o naturalismo presente no autor de *A Essência do Cristianismo*, já em 1844, como demonstra Rodrigo Alckmin em sua pesquisa. Cf. ALCKMIN, 2003.

¹⁷ MARX, op. cit. 1972, p. 133; 1985b, p. 574.

Por parte de Hegel, essa compreensão do trabalho, apenas em seu lado positivo, apoia-se na sua concepção do homem como “[...] ser *não-objetivo, espiritualista*[...]” (MARX, 2004, p. 125)¹⁸, porquanto, para Hegel, o movimento, por excelência, da vida humana é o movimento do espírito que se baseia na superação da consciência por parte da autoconsciência. Por isso Marx afirma que a “[...] *essência humana, o homem*, equivale, para Hegel, à *autoconsciência*[...]” (MARX, 2004, p. 125)¹⁹.

Marx resume o movimento de superação do objeto da consciência na formulação hegeliana, situando oito passos que consolidam o processo. Importa para a análise empreendida aqui o segundo: “[...] 2) a alienação (*Entäusserung*) da autoconsciência põe a coisidade (*dingheit*)”. (MARX, 2004, p. 125)²⁰. A respeito deste ponto, Marx esclarece:

[...] posto que o homem = autoconsciência, assim sua essência objetiva alienada (*entäussertes*), ou a *coisidade* (o que para o *homem é objeto*, e só é verdadeiramente objeto essencial aquilo que é sua essência *objetiva*. Ora, posto que não se toma o *homem efetivo* enquanto tal como sujeito, portanto, tampouco a *natureza* – o homem é a *natureza humana* -, mas somente a abstração do homem, a autoconsciência, a coisidade só pode ser a autoconsciência alienada [*entäusserte*] é = autoconsciência alienada (*entäusserten*), a coisidade é posta por essa alienação (*Entäusserung*) (MARX, 2004, p. 126)²¹.

Entre parênteses, Marx coloca a contraposição, que é particularmente esclarecedora, quando se trata de Hegel, entre o homem tomado como ser objetivo e como abstração, mostrando que o segundo só pode pôr a coisidade abstrata, pois a autoconsciência é uma abstração do homem. Deste modo, a coisidade que põe é a autoconsciência alienada, ou seja, é ela mesma posta para fora de si. Marx prossegue afirmando que é

[...] perfeitamente compreensível um ser vivo, natural, provido e dotado de forças essenciais objetivas, isto é materiais, ter objetos reais e naturais de seu ser e igualmente sua autoalienação (*Selbstentäusserung*) ser o assentamento (*Setzung*) de um mundo real, mas sob a forma de exterioridade (*Äusserlichkeit*), como um mundo objetivo que não pertence ao seu ser e que ele não domina (MARX, 2004, p. 126).

Desse modo, segundo Marx, quando se trata do ser objetivo, a autoalienação é o assentamento de um mundo real sob a forma da exterioridade, ou seja, como algo distinto de si, como um ser objetivo diante de outro ser objetivo. A autoconsciência, por seu turno, por meio de sua alienação põe “[...] apenas a coisidade, isto é, apenas uma coisa abstrata, uma coisa da abstração, e não uma coisa efetiva” (MARX, 2004, p. 126), visto que todo movimento se desenvolve na consciência, no interior de si mesma.

Com o ser objetivo, o movimento se passa de outro modo:

¹⁸ Ibid., 1972, p. 133, 1985b, p. 575.

¹⁹ Ibid., 1972, p. 134, 1985b, p. 575.

²⁰ Ibid., 1972, p. 135, 1985b, p. 576.

²¹ Ibid., 1972, p. 135, 1985b, p. 577.

Quando o homem real, corpóreo, de pé sobre a terra firme e aspirando e expirando todas as forças naturais, assenta suas forças essenciais reais e objetivas como objetos estranhos mediante sua alienação²² (*Entäußerung*), o assentar (*Setzen*) não é o sujeito, é a subjetividade de forças essenciais objetivas, cuja ação por isso deve ser objetiva. O ser objetivo atua objetivamente e não atuaria objetivamente se o objetivo não estivesse na determinação de seu ser. O ser objetivo cria e assenta apenas objetos, porque ele próprio é posto por objetos, porque é originariamente *natureza* (MARX, 2004, p. 127)²³.

Marx demonstra, nessa passagem, que, ao contrário do que Hegel acredita, “[...] no ato de assentar, não cai, pois, de sua ‘atividade pura’ em uma *criação do objeto*, senão que seu produto objetivo apenas confirma sua atividade objetiva, sua atividade como atividade de um ser natural e objetivo” (MARX, 2004, p. 127)²⁴.

Contraopondo-se a Hegel, portanto, Marx se utiliza dos termos do seu interlocutor para demonstrar que o homem, como ser objetivo, assenta suas forças objetivas no objeto concreto, real, exterior, atualizando suas forças objetivas em algo fora de si, o que na versão hegeliana se dá mediante a alienação do sujeito.

A alienação aparece nesses trechos situando a contraposição entre *assentamento de um mundo real sob a forma da exterioridade* e a alienação da autoconsciência que põe apenas a coisidade, uma coisa da abstração. Não se trata, portanto, de uma identificação entre objetivação e alienação. Ao contrário, Marx busca situar a distinção do movimento real, que se passa no mundo objetivo, daquele descrito por Hegel, que se desenvolve no pensamento.

Do lado da economia política, Marx denuncia que o trabalho é considerado apenas como produtor da riqueza exterior. Na primeira parte do terceiro manuscrito, em que analisa a doutrina fisiocrática, afirma que, com a fisiocracia, “[...] a essência subjetiva da riqueza transfere-se para o trabalho.” (MARX, 2004, p. 101)²⁵, pois com ela “[...] a terra somente é para o homem mediante o trabalho, mediante a agricultura” (MARX, 2004, p. 101). Este é, justamente, o lado positivo da doutrina que representa um avanço em relação ao mercantilismo “[...] que não conhecia outra existência da riqueza senão o metal nobre” (MARX, 2004, p. 101)²⁶. Mas, para os fisiocratas,

[...] a agricultura é o único trabalho *produtivo*. O trabalho ainda não é entendido na sua universalidade e abstração; está ligado ainda a um *elemento natural particular, à sua matéria*; é ainda reconhecido sob um *modo de existência particular determinado pela natureza*. Por isso é ainda uma alienação (*Entäußerung*) *determinada, particular do homem*, da mesma

²² Cf. BEDESCHI, 1975, p. 85. É ilustrativo o embaraço de Bedeschi ao lidar com as diferentes formas de expressão de Marx nos *Manuscritos* quando, ao reproduzir esta citação, omite a expressão “mediante sua alienação”.

²³ MARX, op. cit., 1972, p. 136; 1985b, p. 577.

²⁴ Ibid., 1972, p. 137, 1985b, p. 577.

²⁵ Ibid., 1972, p. 81, 1985b, p. 532.

²⁶ Ibid., 1972, p. 82, 1985b, p. 532.

maneira que seu produto é apreendido ainda como uma riqueza determinada, que depende mais da natureza do que do próprio trabalho (MARX, 2004, p. 101, grifo do autor).

Desse modo, a terra, segundo tal doutrina, é ainda o único objeto sobre o qual o homem se exterioriza, libera suas energias essenciais ou, na versão da economia política, produz riqueza; e, desta maneira, a matéria natural aparece ainda como uma fonte de riqueza maior que o próprio trabalho.

Por isso, Marx afirma que a fisiocracia “[...] somente deixa a propriedade fundiária tornar-se homem alienado (*entäusserten*)[...]”²⁷, ou seja, tornar-se homem que objetiva suas forças essenciais no objeto, na riqueza exterior. Mas somente a terra é objeto de apropriação e exteriorização de suas forças essenciais e, portanto, sua objetivação enquanto homem está limitada “[...] por um elemento natural particular[...]” (MARX, 2004, p. 101). Conseqüentemente, é ainda uma alienação determinada, particular do homem. Marx (2004, p. 101) esclarece que, na verdade, “[...] a essência da riqueza não é [...] um trabalho *determinado*, um trabalho ligado a um elemento particular, uma determinada manifestação do trabalho, mas sim o trabalho em geral”. O que significa, efetivamente, que toda objetividade é, em potencial, objeto da exteriorização humana (ou, para os economistas, da produção de riqueza) e que os produtos dessa exteriorização se diferenciam cada vez mais do objeto natural. Em síntese, a alienação, como aparece nos trechos anteriormente mencionados, diz respeito ao trabalho como produtor da riqueza exterior, que é o modo pelo qual ele é compreendido pela economia política.

Ainda no debate com os economistas, Marx resgata a relação entre o trabalhador e o produto do trabalho como ponto de partida para a análise da produção atual. A esse respeito ele afirma:

[...] a alienação (*Entäusserung*) do trabalhador em seu produto significa não só que o trabalho se transforma em objeto, assume uma existência externa (*äussern*), mas que existe independentemente, fora dele, é a ele estranho (*fremd*), e se torna um poder autônomo em oposição a ele, que a vida que deu ao objeto se torna uma força hostil e estranha (LUKÁCS, 2004, p. 81)²⁸.

Marx identifica, desse modo, a relação do trabalhador com o produto como uma relação de alienação. Esta aparece, na citação acima, em seu duplo significado: primeiro, o trabalho se transforma em objeto, assume uma existência externa, ou seja, no produto o trabalho se torna algo exterior; segundo, o trabalho existe independente do trabalhador e se transforma em um *poder autônomo em oposição a ele*. A alienação do trabalhador, assim, aparece como uma

²⁷ Ibid., “[...] sie lässt nur das Grundeigentum zum antäusserten Menschen werden[...]”

²⁸ Ibid., 1972, p. 58, 1985b, p. 512.

forma peculiar da exteriorização humana na qual, ao mesmo tempo em que o trabalho é realizado enquanto exterioridade, engendra-se uma relação de oposição entre produtor e produto. Essa relação manifesta uma tendência proporcionalmente antagônica entre eles. O primeiro se empobrece cada vez mais e o segundo se torna cada vez mais poderoso. A crescente divergência de sentido acaba por levá-los a se estranharem mutuamente, transformando a vida que o trabalhador deu ao objeto numa força hostil e estranha. Nessa análise, Marx se refere aos aspectos específicos da produção atual em que a objetivação humana se realiza como alienação, ou seja, como produção da riqueza exterior e se volta contra o homem que a produz.

Para Marx, a economia política “[...] só vê o lado positivo do trabalho” justamente porque “*não consolida a relação direta entre o trabalhador (trabalho) e a produção*” (MARX, 2004, p. 82)²⁹.

Evidencia-se, portanto, que a aproximação entre as categorias objetivação e alienação só corresponde à análise de Marx, nos *Manuscritos*, quando ele se reporta à crítica a Hegel e, de forma distinta, aos economistas. Ambos, guardadas as devidas diferenças, consideram o trabalho atual como forma universal da atividade humana. Os economistas partem explicitamente da produção atual considerando-a eterna; Hegel pretende voltar-se para a reprodução espiritual como *locus*, por excelência, da afirmação do homem. Marx demonstra que toda tematização hegeliana está pautada na produção atual e, assim sendo, Hegel universaliza a alienação como forma do homem se relacionar com a objetividade exterior e consigo mesmo.

Marx, de modo distinto, situa que a alienação é, de fato, atualmente, a forma do homem se relacionar com sua produção, entretanto, para ele, a objetivação, tomada como forma geral do homem se *autoproduz*, não tem semelhança necessária com a alienação. Todavia, ao partir da forma contemporânea do homem se produzir, ele encontra não só uma relação de alienação como também de inversão e de antagonismo.

A alienação (*Entäusserung*), destarte, aparece como momento constitutivo no interior da *produção atual*, posto que nela “[...] o objeto produzido pelo trabalho, seu produto, o afronta como *ser estranho (fremdes wesen)*, como um poder *independente* do produtor”. Nessa situação a efetivação do trabalho “aparece como *desefetivação* do trabalhador, a objetivação como *perda e servidão dos objetos*, a apropriação como *estranhamento (Entfremdung)*, como alienação (*Entäusserung*)” (MARX, 2004, p. 80)³⁰.

²⁹ Ibid., 1972, p. 59, 1985b, p. 513.

³⁰ Ibid., 1972, p. 57, 1985b, p. 511.

Este é o ponto de partida da análise de Marx na parte final do primeiro Manuscrito, na qual pretende esclarecer as interconexões que a economia política (que ele havia investigado logo nas primeiras páginas do mesmo caderno) não consegue explicar. Para tanto, busca, na relação imediata entre produtor e produto, o passo inicial que o levará a demonstrar que, ao contrário do que acreditam os economistas, a “[...] *propriedade privada* é [...] o resultado, consequência necessária do *trabalho alienado* (*entäusserten*), da relação exterior (*äusserlichen*) do trabalhador com a natureza e consigo mesmo” (MARX, 2004, p. 87)³¹. Por isso, o referido autor chega à propriedade privada como resultado “[...] da análise do conceito de trabalho alienado (*entäusserten*), ou seja, do homem alienado (*entäusserten*), do trabalho tornado estranho (*entfremdeten*), da vida tornada estranha (*entfremdeten*), do homem tornado estranho (*entfremdeten*)” (MARX, 2004, p. 87)³².

Pode-se dizer que, de acordo com as passagens acima, o trabalho alienado é anterior ao estranhamento. Não cronologicamente, nem de fato, mas *analiticamente*³³ como diz Marx. Este identifica o trabalho alienado como relação exterior do trabalhador com a natureza e consigo mesmo e afirma que a propriedade privada é, primeiramente, fruto do homem alienado e, em seguida, também *do homem tornado estranho*. O homem, o trabalho, a vida tornam-se estranhos a partir da alienação do produto e da atividade. Nesse sentido, a propriedade privada é o produto da atividade humana apartada do homem.

Marx (2004, p. 88)³⁴ demonstra, nesses termos, que a propriedade privada é consequência do trabalho alienado afirmando, no entanto, que “mais tarde essa relação se transforma em ação recíproca” E acrescenta:

Só no derradeiro ponto de culminação de desenvolvimento da propriedade privada que o mistério que lhe é próprio reaparece, a saber, por um lado, que ela é produto do trabalho alienado (*entäusserten*) e, por outro, que ela é o meio pelo qual o trabalho se aliena (*entässert*), a realização da alienação (*Entäusserung*) (MARX, 2004, p. 88).

A questão, para Marx (2004, p. 89)³⁵, é saber “[...] como o homem vem a se alienar (*entäussern*), a se tornar estranho (*entfremdeten*) em relação a seu trabalho? Como se fundamenta este estranhamento (*Entfremdung*) na essência do desenvolvimento humano?” A

³¹ Ibid., 1972, p. 67, 1985b, p. 519.

³² Ibid., 1972, p. 67; 1985b, p. 520.

³³ Frederico (1995, p. 131) considera que “Marx chega à gênese da propriedade privada por meio de uma *dedução lógica* e não do recurso à explicação histórica, como fará posteriormente”. Faz, desse modo, uma consideração metodológica apontando para uma distinção entre o jovem e o velho Marx. Não é o caso de nos debruçarmos, neste momento, sobre essa polêmica, registramos apenas que os estudos do professor Chasin (2009), logo antes de sua morte prematura, não corroboram com essa hipótese e que o tema é objeto de pesquisa da tese de doutorado de Antônio José Lopes Alves (em fase de elaboração).

³⁴ MARX, op. cit., 1972, p. 67; 1985b, p. 520.

³⁵ Ibid., 1972, p. 68, 1985b, p. 521.

resposta, segundo ele, só pode surgir a partir da compreensão da origem do homem (trabalho) e da propriedade privada como consequência da atividade humana. Segundo ele, “Já demos um grande passo para a solução do problema transformando a questão da origem da propriedade privada naquela da relação do trabalho alienado (*entäuserten*) no desenvolvimento da humanidade” (MARX, 2004, p. 89)³⁶.

A propriedade privada (estranhamento) surge, portanto, no interior de tal processo, mas não é inerente a ele, pois como afirma Marx: “Quando se fala em propriedade privada pensa-se ter se ocupado de algo exterior ao homem. Quando se fala em trabalho, ocupa-se diretamente do próprio homem. Esta nova forma de colocar a questão já implica sua solução” (MARX, 2004, p. 89). Dessa forma, o trabalho alienado é a gênese da propriedade privada, enquanto esta é o seu produto necessário, já que ele se realiza como exterioridade em relação ao homem. Pode-se dizer que utilizar *Entfremdung*, *Entäusserung* é uma forma de expressar um movimento que há no estranhamento (*Entfremdung*), sua expressão concreta e atual e na alienação (*Entäusserung*), seu ponto de partida. Segundo Marx, a partir da relação exterior entre produto, produtor e produção, instaura-se o antagonismo entre eles.

A novidade, identificada pelo próprio autor, em relação aos economistas, está em considerar o vínculo direto entre trabalhador e produto e, a partir desse dado sensível, a ligação do trabalhador com a produção e com os outros homens. Marx inicia a análise, acerca da relação com o produto, utilizando os termos *Entfremdung*, *Entäusserung*³⁷, nesta ordem, para invertê-la depois de explicitar a relação entre propriedade privada e trabalho alienado. Ou seja, após esclarecer a inversão que se opera entre vida social e individual na sociedade em que os objetos dominam os homens, pode considerar a alienação como passo oculto anterior ao estranhamento. No início da argumentação, o estranhamento aparece em primeiro plano porque é o fenômeno evidente. Somente com o desenvolvimento da análise, surge como resultado e não como primeira característica do processo. Com a troca de ordem³⁸ entre os termos *Entfremdung* e *Entäusserung*, Marx evidencia a subordinação da propriedade privada (identificada com *Entfremdung*) ao trabalho (mesmo aquele alienado, identificado com

³⁶ Ibid., 1972, p. 69, 1985b, p. 521.

³⁷ Cf. MARX, 1972, p. 57, 1985, p. 512, 2004, p. 80. Primeiro momento do texto em que os dois termos aparecem juntos: “Esta efetivação do trabalho aparece ao estado nacional-econômico como desefetivação (*Entwirklinchung*) do trabalhador, a objetivação como perda do objeto e servidão do objeto, a apropriação como estranhamento (*Entfremdung*), como alienação (*Entäusserung*)”.

³⁸ Cf. MARX, 1972, p. 70, 1985, p.522, 2004, p. 90. Última página do primeiro manuscrito em que os dois termos aparecem juntos: “Em primeiro lugar, é de se notar que tudo o que aparece no trabalhador como atividade da exteriorização (*Entäusserung*), o estranhamento (*Entfremdung*), aparece no não-trabalhador como estado de exteriorização (*Entäusserung*), do estranhamento (*Entfremdung*)”. Nesta passagem, o tradutor da edição brasileira optou por traduzir *Entäusserung* por exteriorização e não colocou os termos originais entre parênteses (parênteses nosso).

Entäusserung), ou seja, demonstra que a propriedade privada é resultado do trabalho alienado e não o contrário.

Sem dúvida, trata-se aqui daquilo que Chasin (2009)³⁹ reconheceu como a terceira crítica ontológica que instaura o pensamento próprio de Marx. Com efeito, distinguindo-se das interpretações correntes que concebem a análise marxiana como síntese entre filosofia hegeliana, socialismo francês e economia política clássica, Chasin demonstra, com o exame rigoroso dos textos (cartas, esboços, artigos etc.) do período de 1841 a 1847, que a abordagem do filósofo alemão se constrói como resultado de três críticas ontológicas, a saber: a crítica à política, à especulação hegeliana e, finalmente, à economia política. Nas duas primeiras, Marx inverte a relação determinativa entre estado e sociedade civil e entre pensar e ser, respectivamente. Enquanto na terceira situa o trabalho alienado como origem da propriedade privada, invertendo o polo de determinação da economia clássica. É exatamente o que Marx realiza no primeiro manuscrito: a denúncia de que a *economia política parte do fato da propriedade privada*, sem explicá-lo, ao passo que ele demonstra, analiticamente, a gênese da propriedade privada na atividade humana considerando essa relação no processo de produção material atual.

A partir dessa compreensão, Marx denuncia a operação efetuada por Adam Smith que coloca o homem sob a determinação da propriedade privada ao incorporá-la a ele. A economia política, dessa maneira, converte o homem em essência da propriedade privada. Assim, a propriedade privada, que “[...] antes era ser-exterior-a-si (*Sichäusserlichsein*), alienação (*Entäusserung*) real do homem, converteu-se apenas em ato de alienação (*Entäusserung*), em venda (*Veräusserung*)” (MARX, 2004, p. 100)⁴⁰.

Na versão dos economistas, portanto, os homens, em sua atividade sensível, apenas realizam a atividade da propriedade privada por meio da *venda*. Sabe-se, já, que o trabalho alienado produz a exterioridade *propriedade privada*, ou que, com a alienação do trabalhador, a propriedade privada é produzida enquanto ser-exterior ao homem. Entretanto, para os economistas que reconhecem o trabalho como *essência subjetiva da riqueza no interior da propriedade privada*, a alienação do trabalhador que produz um ser-exterior-a-si não é mais que uma atividade da própria propriedade privada em seu movimento de se autopor: é o ato de alienação da propriedade privada, é *venda*.

³⁹Cf. CHASIN (2009, p. 29-37) No texto *Marx: estatuto ontológico e resolução metodológica*, Chasin critica o que ele chamou de “amalgama de origem tríplice” para caracterizar aquelas interpretações que consideram, em suas versões diversas (de Engels a Lênin, passando por Kautsky e outros), o pensamento de Marx como uma ‘colagem’ de fontes teóricas diferentes.

⁴⁰ MARX, op. cit., 1972, p. 80; 1985b, p. 531.

Desse modo, a venda é o meio pelo qual os homens se relacionam e o seu trabalho se produz no interior do domínio da propriedade privada, na medida em que a apropriação da objetividade exterior se realiza na relação de compra e venda.

O termo *Veräußerung* – venda – aparece nas anotações de 1844 apenas em dois momentos. Além do descrito acima, na abordagem sobre o dinheiro, Marx conclui: “[...] a força divina do dinheiro repousa em sua essência enquanto ser genérico, estranhado (*entfremdeten*), alienante (*entäussernden*), na qual o homem se vende (*veräussernden*). O dinheiro é a capacidade (*Vermögen*) alienada (*entäusserte*) da humanidade” (MARX, 2004, p. 159)⁴¹.

Em resumo, pode-se dizer que *Entäusserung* e *Entfremdung* não são simplesmente sinônimos⁴², como acreditam alguns⁴³. Tampouco aparecem como categorias contrapostas

⁴¹ Ibid., 1972, p. 122; 1985b, p. 565.

⁴² Essa diferença não passou despercebida por autores mais cuidadosos. Entre eles, Mézsáros em seu *Marx: teoria da alienação*, afirma: “Em alemão, as palavras *Entäusserung*, *Entfremdung* e *Veräußerung* são usadas para significar ‘alienação’ ou ‘alheamento’. *Entäusserung* e *Entfremdung* são usadas com muito maior frequência por Marx do que *Veräußerung*, que é, como Marx a define, ‘*die Praxis der Entäusserung*’ (a prática da alienação) ou, em outro trecho, ‘*Tat der Entäusserung*’ (o ato da alienação). 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’ específico ou uma ‘prática’ específica são referidos (...) Tanto *Entfremdung* como *Entäusserung* possuem uma tripla função conceitual: a) a referida a um princípio geral; b) expressão de um estado de coisas dado, e c) indicação de um processo que domina esse estado. Quando a ênfase recai sobre a ‘externalização’ ou ‘objetivação’, Marx usa a palavra *Entäusserung* (ou palavras como *Vergegenständlichung*), ao passo que *Entfremdung* é usada quando a intenção do autor é ressaltar o fato de que o homem está encontrando oposição por parte de um poder hostil, de sua própria criação”. Cf. MÉZSÁROS, 1981: 281 - nota 3 da Introdução. José Paulo Netto se reporta à citação acima, chamando a atenção para o problema: “Não me deterei aqui nos importantes aspectos filológicos que envolvem a terminologia que comparece no tratamento e na colocação do problema [da alienação]. No que concerne ao emprego, por Marx, em 1844, de *Entäusserung*, *Entfremdung* e *Veräußerung* (traduzidos preferentemente por alienação e também por estranhamento) remeto simplesmente à observação de Mézsáros”. Cf. NETTO, 1981, p. 18 – nota. Também em nota, Celso Frederico observa: “Antes de prosseguir faz-se necessário um esclarecimento conceitual. Marx utiliza dois termos em alemão para referir-se à situação do trabalho no mundo capitalista: *Entäusserung* (alienação) e *Entfremdung* (estranhamento), por conta de traduções descuidadas, popularizou-se a expressão ‘trabalho alienado’. Marx, entretanto, ora empregava as duas expressões indistintamente, ora acenava para uma sutil diferença. A referência ao trabalho estranhado, visando ressaltar a oposição entre o operário e a sua criação, que lhe aparece como um poder irreconhecível e hostil, parece propor um distanciamento em relação à teoria feuerbachiana da alienação religiosa, ao mesmo tempo em que realça a dominação social inscrita no processo de produção, diferenciando-a, portanto, daquela alienação que é um produto abstrato, espiritual, da consciência mistificada” Cf. FREDERICO, 1995, p. 77 – nota. Lucien Sève (1990), em *Análises Marxistas da Alienação*, referindo-se especificamente às obras de maturidade de Marx, considera que “quanto à significação específica de cada um dos termos que compõem este vocabulário da alienação, creio ser possível avançar com prudência, pois trata-se de uma questão das mais complexas, a seguinte hipótese geral. As palavras da família de *äusser*, externo, exterior, marcadas por esta significação de base, são a maior parte das vezes empregadas por Marx, quer para designar a simples desapropriação de um bem pelo ato de venda (em regra geral: *Veräußerung*), quer para anotar o processo mais profundo de tornar-exterior, quanto processo separante, opondo mesmo as coisas, ou as relações e as formas enquanto tomam a feição de coisas. Aí está um primeiro aspecto da concepção madura da alienação: com o vocabulário de *Entäusserung*, estamos essencialmente no terreno da reificação, da autonomização e da esclerose das formas em relação à sua essência, do fetichismo. Sobre este ponto é característico que na *Contribuição*, onde ainda só o movimento das mercadorias e do dinheiro é tratado, aparece unicamente o vocabulário da *Ver – Entäusserung*. As palavras da família de *fremd* (por exemplo na expressão constante: *fremde Arbeit*, trabalho de outrem) introduzem uma outra

como sugere Lukács na *Ontologia*⁴⁴. A *Entäusserung* se refere mais diretamente a uma relação de separação, enquanto a *Entfremdung* traduz uma relação de antagonismo. Ambas, no entanto, compõem o movimento do trabalho humano que se exerce no interior da propriedade privada. Portanto, nem uma nem outra aparecem como uma necessidade do trabalho. Mas o antagonismo, expresso por Marx como *Entfremdung* – estranhamento, surge da separação que ele identifica como *Entäusserung* – alienação. Neste contexto, a *Veräusserung* – venda – seria uma categoria mediadora entre a exteriorização que se realiza como alienação e o estranhamento, ou melhor, a venda transforma a exteriorização da vida (*Lebensäusserung*) em alienação da vida (*Lebensentäusserung*), duas expressões contrapostas.

Treze anos depois, nos *Grundrisse*⁴⁵ numa passagem em que diferencia o escravo do trabalhador livre, Marx escreve⁴⁶:

[...] o escravo tinha um *valor de troca*, tinha um *valor*, o trabalhador livre não tem *valor algum*; o que tem um valor é o direito de dispor de seu trabalho, trocando-o; frente ao capitalista, é este e não o trabalhador o que representa o valor de troca. A carência de valor, a desvalorização do trabalhador, é a premissa do capital e o que condiciona o trabalho livre, em geral. Liguét considera isto como um retrocesso esquecendo-se que, assim se estatui formalmente o trabalhador como pessoa que existe fora (*äusser*) do trabalho e que só vende (*veräussert*) sua manifestação de vida (*Lebensäusserung*) como meio para poder viver. Enquanto o trabalhador é por si mesmo um valor de troca, não pode existir capital industrial enquanto tal, nem por conseguinte desenvolver-se o capitalismo (MARX, 1985a - I, p. 175)⁴⁷.

Como se pode ver a partir da citação acima, exteriorização da vida (*Lebensäusserung*) assume nos *Grundrisse* um significado muito mais preciso e concreto do que aquele presente

dimensão da alienação: a das relações entre as *pessoas*, os indivíduos sociais, que encobrem as relações entre as *classes*. Com o vocabulário de *Entfremdung* estamos no terreno da desapropriação, do despojamento, da sujeição dos homens aos produtos da sua atividade tornados força estranha e tomando a forma da dominação de uma classe exploradora. Apreendemos ao vivo o elo ao mesmo tempo semântico e teórico entre *fremd* e *Entfremdung* que caracteriza o processo de alienação enquanto esta afeta os homens” Cf. SÈVE, 1990, p. 77-8.

⁴³ Cf. BOTTIGELLI (1972) que, na tradução francesa, afirma em uma nota: “Marx emprega aqui o termo *Entfremdung*. Mas ele utiliza também, quase com a mesma freqüência, *Entäusserung*. Etimologicamente, a palavra *Entfremdung* incide mais sobre a idéia de estranhar enquanto *Entäusserung* marca mais a idéia de despossuir. De nossa parte renunciamos a levar em conta uma nuance que Marx não considera, já que emprega indiferentemente os dois termos. Hegel não fazia essa diferença e nos parece inútil recorrer ao procedimento de Hippolyte que cria, na sua tradução da *Fenomenologia*, a palavra *extraneation*. Onde Marx, insistentemente, utiliza sucessivamente os dois termos, nós traduzimos um dos dois por *dessaisissement*. Quando Marx utiliza o adjetivo *entfremdet*, nós traduzimos, sempre que possível, por tornar estranho (*rendu étranger*). Mas o termo alienação (*aliené*) não está reservado unicamente para tornar *entäussert*”. (MARX, 1972, p. 56).

⁴⁴ É preciso mencionar que em *O jovem Marx*, escrito da década de 1950, Lukács (2007) examina os *Manuscritos de 1844* e não faz nenhuma alusão a essa distinção entre *Entäusserung* e *Entfremdung* no texto de Marx.

⁴⁵ Pesquisas recentes do Grupo de Pesquisa Marxologia e Estudos Confluentes oferecem apoio para a investigação dos *Grundrisse*. Cf. ALVES, 1999 e VIEIRA; ZAIRA. Disponíveis em:< www.verinotio.org.> Acesso em: 7/11/2009.

⁴⁶ As referências são da edição mexicana: MARX, K. *Grundrisse*, 1857-1858, In: *Carlos Marx – Frederico Engels Obras Fundamentais*, v. 6, 7. México: Fondo de Cultura Económica, 1985 a. Foram cotejadas com a edição alemã: *Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie*, Berlim: Dietz Verlag, 1953. As indicações no corpo do texto são da tradução mexicana e nas notas das edições mexicana e alemã.

⁴⁷ MARX, Karl. *Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie*, Berlim: Dietz Verlag, 1953, p. 214.

nos *Manuscrtos de 1844*. Trata-se das energias físicas e mentais do trabalhador que são vendidas temporariamente, enquanto capacidade de trabalho, para o capitalista, “[...] o que significa que pode reiniciar constantemente a troca uma vez que ingeriu a quantidade necessária de substâncias para reproduzir sua exteriorização de vida (*Lebensäusserung*)” (MARX, 1985a - I, p.176)⁴⁸.

Em outro momento, Marx denuncia a aparência enganadora da igualdade formal nos seguintes termos:

O que o trabalhador livre vende é sempre uma parte determinada e específica de suas energias em ação; mas a capacidade de trabalho como totalidade está acima de suas exteriorizações (*Äusserung*) específicas. O trabalhador livre vende uma determinada exteriorização (*Kraftäusserung*) de sua força a um capitalista determinado, ao qual se enfrenta como indivíduo *independente* (MARX, 1985a - I, p. 328)⁴⁹.

Novamente buscando identificar a especificidade do trabalho livre, Marx aponta que o trabalhador sob escravidão “[...] é, na totalidade das exteriorizações de suas energias, como capacidade de trabalho, uma coisa pertencente a outro, e não se o reconhece como sujeito quanto às manifestações de sua energia determinada ou à ação de seu trabalho vivo”. Em contraposição, “a capacidade de trabalho do trabalhador livre aparece, em vista de sua totalidade, como propriedade sua, como um de seus momentos, como algo que o trabalhador dispõe como sujeito e que conserva, ao empenhá-la (*veräussert*)” (MARX, 1985a - I, p. 329)⁵⁰. Notamos que o autor resgata, nos *Grundrisse*, a mesma preocupação com a *Lebensäusserung* – exteriorização da vida – que se vende – *veräusserten*, na qual o trabalhador, ao mesmo tempo, se perde e se conserva. Utiliza, com maior frequência, o verbo *verkaufen* para venda, por isso é preciso analisar com cuidado o significado do termo *Veräusserung*, que é utilizado cotidianamente no sentido de penhora, empenho, ceder em troca de algo com a possibilidade de resgate.

Importa-nos, nessa primeira aproximação dos *Grundrisse*, a confirmação da presença das categorias analisadas nos *Manuscrtos de 1844*, ou seja, da evidente continuidade entre os escritos juvenis e maduros, não obstante as interpretações que insistem em proclamar a tese do corte epistemológico. Além de reencontrar a ideia de exteriorização da vida que é cedida em troca de algo com a possibilidade de retorno, Marx novamente situa a contraposição entre a objetivação e as formas estranhadas de atividade. O escritor é claro ao tratar do trabalho assalariado, na citação que se segue:

⁴⁸ Ibid. 1953, p. 215

⁴⁹ Ibid., 1953, p. 367.

⁵⁰ Ibid., 1953, p. 377.

O acento está colocado não sobre o fato de ser objetivado (*Vergegenständlichkeit*), mas no de ser estranhado (*Entfremdet*), alienado (*Entäussert*), ser vendável (*Veräussertsein*), o fato de que a imensa potência objetiva não pertença ao trabalhador, mas às condições de produção personificadas, ou seja, ao capital, de que o trabalho social se enfrente a si mesmo, como um de seus momentos. A partir do ponto em que, sob a base do capital e do trabalho assalariado, se opera a criação deste corpo objetivo da atividade em oposição à força de trabalho vivo – processo de objetivação que, do ponto de vista do trabalho, se manifesta de fato como processo de alienação (*Entäusserung*) ou, do ponto de vista do capital, como um processo de apropriação do trabalho estranho (*fremd*) – esta inversão e esta transposição são reais, e não puramente imaginárias, como se só existissem na mente dos trabalhadores e capitalistas. Mas este processo de inversão é, evidentemente, uma necessidade puramente histórica, simplesmente uma necessidade para o desenvolvimento das forças produtivas de um determinado ponto de vista histórico, a partir de uma determinada base histórica, mas não, nem muito menos, uma necessidade absoluta da produção [em geral]; [trata-se], longe disso, de algo chamado a desaparecer, e o resultado e o fim deste processo consiste no cancelamento tanto desta mesma base com desta forma do processo (MARX, 1985a. - II, p. 234)⁵¹.

A longa citação não deixa dúvidas quanto ao caráter da alienação como atividade que se realiza por meio da venda. Entretanto, Marx avança em relação aos *Manuscritos de 1844* ao identificar que, em situações históricas específicas, o processo de objetivação aparece, *do ponto de vista do trabalho*, de fato, como alienação. Deixa claro, desse modo, que se trata de uma aparência e não de algo inerente ao processo de objetivação. Delineia, ainda, mais um traço específico do movimento – o que pode ser importante para compreensão da especificidade de *Entäusserung* e *Entfremdung* nos *Grundrisse*: este processo manifesta-se de modo distinto para o trabalho e para o capital. Para o primeiro, aparece como alienação (*Entäusserung*) e para o segundo, como apropriação do trabalho estranho (*fremd*). Assim, mais uma vez, como nos *Manuscritos de 1844*, a alienação (*Entäusserung*) forma um complexo unitário com o estranhamento (*Entfremdung*) e com a venda (*Veräusserung*) e não com a objetivação como sugere Lukács. Assim, com os resultados da análise dos *Manuscritos de 1844* e dos *Grundrisse* pode-se afirmar que a tese lukacsiana da unidade entre objetivação e alienação, em Marx, dificilmente poderá ser confirmada sem o apoio de interpretações exteriores à própria argumentação marxiana. Por isso mesmo, além da pesquisa dos textos de

⁵¹ Ibid., 1953, p. 721. Zaira Vieira (2004, p. 95) reproduz esta mesma citação, apontando para a possibilidade da emancipação humana, enquanto Antônio Alves (2001, p. 285) a utiliza justamente para tornar explícito que “objetivação e estranhamento não são necessariamente correlatos”. Este trecho foi também reproduzido por Mézsáros (1981, p. 203) não só para salientar “como estão errados os que afirmam ter a ‘alienação’ desaparecido das obras posteriores de Marx, mas também que sua abordagem desses discutidos problemas é *essencialmente a mesma dos Manuscritos de 1844*.” Netto (1981, p. 67) mais uma vez concorda com Mézsáros, quando afirma: “O que vai surgir, a partir de 1857-1858, é justamente aquilo que assinala a distinção entre a *Miséria da Filosofia* e os *Manuscritos de 44*: a concretização histórica na reflexão de Marx. A teoria da alienação perderá qualquer traço de generalidade especulativa - não será uma *nova* teoria, mas uma concepção que só adquire instrumentalidade quando extraída de análises históricas determinadas. Na verdade, a teoria da alienação é qualitativamente a mesma; é a sua *função* que se transforma quando Marx completa a superação filosófica em 1857-1858. Em síntese: quando a crítica da economia política é situada por Marx como a operação teórica central e levada a cabo com radicalidade, dá-se a concretização teórica da concepção da alienação”.

Marx, do período chamado *maduro*, o esclarecimento da proposta lukacsiana exige a investigação também da construção analítica do próprio Lukács.

Em *Para uma Ontologia do Ser Social*, Lukács justifica a cisão operada por ele, entre objetivação e alienação, valendo-se do famoso trecho sobre o processo de trabalho do livro I de *O capital*⁵². A partir da citação, o escritor húngaro afirma que Marx “[...] descreveu com precisão esta duplicidade do ato do trabalho” e isto confortou a legitimidade de sua “operação de fixar mesmo sob o plano terminológico a existência destes dois lados no ato puramente unitário”. Estes *dois lados* são justamente o que ele havia enunciado como complexo unitário objetivação/alienação. Lukács mais uma vez reitera sua análise ao declarar que para “tornar ontologicamente mais perspicaz este estado de coisas descrito com precisão por Marx, me permiti no capítulo precedente diferenciar um pouco sob o plano terminológico o ato laborativo”. Ele o faz afirmando que “enquanto Marx descreveu com uma terminologia unitária, mesmo se variada”, ele cindiu “analiticamente em alienação e objetivação” (LUKÁCS, 1981. v. II p. 563-4).

Não obstante, na citação de *O capital*, qual seria, para Lukács, a justificativa para identificar a cisão operada por ele? Provavelmente, a prefiguração ideal, a realização do objetivo humano na matéria natural e a subordinação da vontade. Estas são três das determinações apontadas por Lukács como constitutivas do momento subjetivo da atividade humana, que ele identifica como alienação. O curioso é que diante de um painel tão vasto de citações em que Marx se utiliza diretamente do termo alienação (*Entäusserung*), Lukács se apoie em um trecho em que a expressão não aparece. Este fato sugere que o que ele identifica como *Entäusserung* pode não ser, necessariamente, o que Marx define com esse termo. Sem concluir apressadamente, avancemos um pouco mais no exame de *Para uma Ontologia do Ser Social* na qual, em outro momento, a mesma citação de *O Capital* é utilizada por Lukács⁵³ para determinar aquilo que para ele “caracteriza a peculiaridade e especificidade da atividade humana em relação à natureza: o trabalho como um pôr teleológico” (FORTES, 2001, p. 41).

Com efeito, na compreensão de Lukács, a inter-relação do ser social com a natureza se realiza no trabalho que apresenta, a seu ver, uma dupla face: de um lado, “[...] a sua execução é sempre de modo absoluto ligada a leis naturais que devem ser empregadas”. Por outro,

⁵² MARX, Karl. **O capital**. São Paulo: Abril cultural, 1983, p.149-150. “No fim do processo de trabalho obtém-se um resultado que já no início deste existiu na imaginação do trabalhador e, portanto, idealmente. Ele não apenas efetua uma transformação da forma da matéria natural; realiza, ao mesmo tempo, na matéria natural seu objetivo, que ele sabe que determina, como lei, a espécie e o modo de sua atividade e ao qual tem de subordinar sua vontade”.

⁵³ Cf. FORTES, 2001, pesquisa sobre a qual se apóiam as reflexões do capítulo *O Trabalho* de *Para uma Ontologia do Ser Social*.

“produz alguma coisa qualitativamente nova em relação à natureza” (LUKÁCS, 1981 v. II, p. 382). O novo surge, no entender de Lukács, em função da inserção de “outro elemento, a consciência”, que tem o papel de mediar a relação do homem com a natureza. Ele reforça essa mesma linha de análise, ao afirmar que a “[...] novidade ontológica de tal intervenção na gênese do ser social é que na consciência do homem surge uma imagem que corresponde à realidade objetiva”. E prossegue, dizendo que a “posição teleológica demanda, por isso, uma determinada distância da consciência em relação à realidade, isto é, demanda que a relação do homem (da consciência) com a realidade seja colocada como relação sujeito-objeto” (LUKÁCS, 1981 v. II, p.386).

Desse modo, reforçam-se os argumentos apontados por Fortes em sua pesquisa sobre a categoria *trabalho* na *Ontologia* de Lukács, quando afirma:

[...] o problema da interatividade entre sujeito e objeto é tratado por Lukács prevalentemente sob a forma da determinação reflexiva e pela ideia da superação da heterogeneidade entre teleologia e causalidade que ocorre no interior do processo do trabalho. Nesse ponto a análise lukacsiana guarda uma proximidade maior com a filosofia hegeliana, na medida em que coincide com o modo como Hegel construiu e elaborou a questão em seus estudos de juventude, em *A Fenomenologia do Espírito* e em parte nas elaborações do livro *A Ciência da Lógica*, onde estabeleceu as relações existentes entre o par teleologia e causalidade – ou para ser mais exato: mecanismo, quimismo e teleologia – sob a forma de determinações reflexivas. Essa postura é patente em Lukács que por diversas vezes refere o problema levantado por Hegel no interior de sua *Ontologia* (FORTES, 2001, p. 184).

Fortes esclarece, ainda, que esta tendência aparece de forma explícita em um escrito anterior, redigido antes da 2ª Guerra (1938) e só publicado na década seguinte (1948)⁵⁴, no qual Lukács anuncia que “[...] essa nova concepção de prática consiste que para Hegel, o trabalho, a atividade econômica do homem, constitui, por assim dizer, a *forma originária da prática humana*” (LUKÁCS, 1981a v. II, p. 93)⁵⁵. O texto em questão é *O jovem Hegel*, trabalho em que Lukács se aproxima, como veremos no quarto capítulo, daquela interpretação que desenvolverá anos depois na *Ontologia*.

Por isso mesmo, torna-se ainda mais curioso o fato de Lukács não tratar da distinção entre alienação e estranhamento nos *Prolegômenos para a ontologia do ser social*, escrito pouco antes de sua morte. Sem dúvida, esse dado biográfico – a doença e a morte próxima – não pode ser esquecido quando nos confrontamos com o texto escrito em 1971. No entanto, ao mesmo tempo, possibilita especulações que não podem ser confirmadas. Fato é que não se trata de um aspecto isolado que diferencia a *Ontologia* do ensaio posterior. Ao contrário, é

⁵⁴ “[...] durante a guerra foi decidido declarar Hegel ideólogo da reação feudal contra a Revolução Francesa; naturalmente não pude publicar meu livro sobre o jovem Hegel” (LUKÁCS, 1988, p. 98).

⁵⁵ LUKÁCS, Georg. **Der junge Hegel**. Zürich: Europa Verlag A.-G., 1973, p. 543. “[...] daß für Hegel die Arbeit, die ökonomische Tätigkeit des Menschen gewissermaßen die Urform des menschlichen Praxis bildet” .

somente mais um elemento de uma série de *novidades* que distinguem os *Prolegômenos* da *Ontologia* e que, se considerados com rigor, podem se constituir como um guia significativo do desenvolvimento do itinerário lukasciano. Os novos traços na abordagem de Lukács presentes nos *Prolegômenos* têm um elemento comum: a radicalização da crítica ao idealismo que coloca em questão várias concessões feitas por ele mesmo até então, como veremos no último capítulo deste trabalho. Este é mais um motivo para considerar esse derradeiro ensaio na análise do processo lukasciano, visto que nele, mais uma vez, a intransigência do autor consigo mesmo é um sinal não apenas de honestidade intelectual, mas também de luta constante para aproximar-se da realidade objetivamente. Por isso, tanto no quarto quanto no sexto capítulos, o último ensaio de Lukács será objeto de análise. O quarto capítulo dedica-se à análise de Lukács no que concerne aos elementos do cotidiano mais próximos do que o autor chamou de alienação. No sexto são retomados os aspectos relacionados à questão do conhecimento de forma ampla, o que inclui as discussões acerca do método e momento ideal.

A presente tese se estrutura a partir da divisão em duas partes. A primeira intitula-se: Capital e vida cotidiana e a segunda: Vida cotidiana e emancipação. Tanto a primeira quanto a segunda partes são compostas de três capítulos.

A primeira parte centra-se em *O capital* e busca subsídios também nos escritos preparatórios para a sua publicação: os *Grundrisse* de 1857-8, a *Contribuição à crítica da economia política* de 1859, os *Manuscritos de 1861-3* e as *Teorias da mais-valia* de 1862-3.

Quando se trata de comprovar a continuidade entre os escritos de juventude e a tematização em *O capital* no que se refere à alienação, frequentemente os autores recorrem ao livro I – em especial ao trecho final do primeiro capítulo, o fetichismo da mercadoria. De fato, ali se pode encontrar imediatamente confirmada a preocupação de Marx com o tema. Após diferenciar o valor de uso de um objeto de sua forma abstrata de valor, analisa, de maneira bem humorada, a inversão que se opera quando o objeto físico se transforma em mercadoria, gerando “[...] cismas muito mais estranhas do que se começasse a dançar por sua própria iniciativa” (MARX, 1983, p. 70). Revela, ao mesmo tempo, que o mistério da forma mercadoria está em transmitir “[...] aos homens as características sociais de seu próprio trabalho, como propriedades naturais sociais dessas coisas” e assim também “a relação social dos produtores com o trabalho total como uma relação social existente fora deles, entre objetos” (MARX, 1983, p. 71).

Ainda se referindo ao fetiche, Marx retoma as robsonadas para tratar do mito do homem independente e se volta para a Idade Média e faz conhecer que lá “[...] as relações de dependência pessoal constituem a base social dada, os trabalhos e produtos não precisam

adquirir forma fantástica, diferente de sua realidade” (MARX, 1983, p. 73). O autor observa que os organismos sociais medievais são muito mais simples e transparentes, mas “[...] baseiam-se na imaturidade do homem individual, que não se desprende do cordão umbilical da ligação natural aos outros do mesmo gênero, ou em relações diretas de domínio e servidão”. São, portanto, relações limitadas, condicionadas “por um baixo nível de desenvolvimento de forças produtivas” (MARX, 1983, p. 76).

Numa expressão muito próxima daquela encontrada na *Contribuição de 1859* – reproduzida no início desta introdução – Marx afirma que a penetração do caráter fetichista na forma mercadoria revela-se “ainda relativamente fácil”, mas essa aparência de simplicidade desaparece no sistema monetário. Por isso mesmo, o livro III, especialmente a seção V que trata da divisão do lucro em juro e lucro do empresário, referencia a compreensão dessa forma sofisticada de fetiche, visto que:

[...] na forma do juro essa antítese ao trabalho assalariado está apagada; pois o capital portador de juros como tal tem como sua antítese não o trabalho assalariado, mas o capital funcionante; o capitalista prestamida como tal confronta diretamente o capitalista realmente funcionante no processo de reprodução, e não o trabalhador assalariado que, exatamente na base da produção capitalista, é expropriado dos meios de produção. O capital portador de juros é o capital *enquanto propriedade* em confronto com o *capital enquanto função*. Mas, à medida que o capital não funciona, ele não explora os trabalhadores nem entra em antagonismo com o trabalho (MARX, 1984 - III, p. 283).

Assim, nessa contraposição do capital consigo mesmo, a antítese entre capital comercial e capital portador de juro torna-se evidente, pois no primeiro o “[...] lucro aparece como resultado de uma relação social, e não produto de uma mera coisa”, enquanto no segundo “a relação-capital atinge sua forma mais alienada, mais fetichista (*äußerlichste und fetischartigste Form*)” (MARX, 1984 – III, p. 293), portanto mais distante das relações de produção efetivas, pois:

A coisa (dinheiro, mercadoria, valor) já é capital como mera coisa, e o capital aparece como simples coisa; o resultado do processo global de reprodução aparece como propriedade que cabe por si a uma coisa; depende do possuidor do dinheiro, isto é, da mercadoria em sua forma sempre intercambiável, se ele quer despendê-lo como dinheiro ou alugá-lo como capital. Na forma do capital portador de juros, portanto, esse fetiche automático está elaborado em sua pureza, valor que valoriza a si mesmo, dinheiro que gera dinheiro, e ele não traz nenhuma marca de seu nascimento. A relação social está consumada como relação de uma coisa, do dinheiro, consigo mesmo. Em vez da transformação real do dinheiro em capital aqui se mostra apenas sua forma sem conteúdo. Como no caso da força de trabalho, o valor de uso do dinheiro torna-se aqui o de criar valor, valor maior que o contido nele mesmo. O dinheiro como tal já é potencialmente valor que se valoriza, e como tal é emprestado, o que constitui a forma de venda dessa mercadoria peculiar. Torna-se assim propriedade do dinheiro criar valor, proporcionar juros, assim como a de uma pereira é dar peras. (MARX, 1984. v. III, p. 293-4).

O próprio salário é concebido “como juro e, por conseguinte, a força de trabalho como o capital que proporciona esse juro”. Dessa maneira:

A loucura da concepção capitalista atinge aí seu ápice: em vez de explicar a valorização do capital pela exploração da força de trabalho, é, ao contrário, a produtividade da força de trabalho que é explicada pela circunstância de que a própria força de trabalho é esta coisa mística, capital, portador de juros. (MARX, 1985, p. 11).

Apesar disso, nesse processo, ao mesmo tempo, o trabalho se torna cada vez mais social sob a aparência e o comando do capital socializado. Como aponta o mesmo escritor:

O capital, que em si repousa sobre um modo social de produção e pressupõe uma concentração de meios de produção e forças de trabalho, recebe aqui diretamente a forma de capital social (capital de indivíduos diretamente associados) em antítese ao capital privado, e suas empresas se apresentam como empresas sociais em antítese às empresas privadas. É a abolição (*Aufhebung*) do capital como propriedade privada, dentro dos limites do próprio modo de produção capitalista (MARX, 1984 – III, p. 332).

Nesse desenvolvimento, que implica e depende da expansão do sistema de crédito, criam-se as bases para a transformação do sistema de produção, que, claro, por si só não a realiza.

Vê-se, portanto, que mesmo nessa breve menção à análise de Marx, no livro III, de *O capital* é possível apontar tendências de transformação do cotidiano identificadas a partir do domínio do sistema financeiro na valorização do capital, na generalização do crédito associado a esse domínio e na expansão de forças produtivas que o sustentam. Esses elementos reforçam a compreensão lukasciana que reconhece a manipulação como característica central do capitalismo contemporâneo, já que o centro da valorização do capital se desloca cada vez mais do trabalho direto para o indeterminado e impessoal espaço da bolsa. Atente-se para o fato de que Lukács não torna manifesta apenas essa tendência em sua projeção de futuro para a vida social. Mais que isso, evidencia, ainda, três grandes complexos que estão em curso na evolução da humanidade: 1) a diminuição do tempo de trabalho; 2) a crescente socialização do trabalho e 3) a integração cada vez maior dos grupos humanos. Tais complexos aparecem, hoje, na forma do mercado mundial, mas não são intrínsecos à forma capitalista. Isso significa que Lukács busca compreender, para além dos elementos específicos da forma produtiva atual, as possibilidades abertas na história universal que possam apontar para a superação das relações de produção contemporâneas.

Lukács, como se sabe, compreende a história humana como processo causal/não teleológico e, ao mesmo tempo, considera que os indivíduos agem sempre teleologicamente. Ou seja, as ações individuais são construídas na vida social e, ainda, são responsáveis por sua constituição. A sociedade, no entanto, não se edifica a partir de um *télos*, de uma prévia

ideação⁵⁶. Neste sentido, não é possível jamais prever absolutamente o resultado das ações humanas, mas podem-se identificar tendências do movimento social que orientam tais ações. Foi o que Marx fez nos três livros de *O capital*: desenvolveu as tendências apontadas por uma forma de sociabilidade que organiza a vida dos indivíduos em uma determinada direção, a da ampliação da riqueza material produzida a partir da apropriação privada dos meios de produção. É justamente por isso que a primeira parte deste trabalho se volta exclusivamente para a leitura de *O capital*, pois são ainda as tendências apontadas por Marx, em sua obra maior, que orientam a vida cotidiana na contemporaneidade.

A partir dos elementos expostos em *O capital*, abre-se a segunda parte deste estudo que trata da relação entre vida cotidiana e alienação. Ou melhor, dos aspectos do dia a dia que aparecem especificamente na vida social dominada pelo capital. Com esse intuito, no quarto capítulo é desenvolvida a abordagem de Lukács acerca daqueles elementos da vida cotidiana que mais nitidamente se vinculam à alienação. Inicialmente, são retomadas as reflexões, presentes tanto no capítulo da reprodução quanto no dos estranhamentos da *Ontologia*, acerca da sexualidade e da nutrição. Acompanha-se, em seguida, a evolução do tratamento de Lukács relativo à alienação e sua distinção aos estranhamentos desde *O jovem Hegel* até os *Prolegômenos à ontologia do ser social*, desenvolvendo especialmente a compreensão da alienação e sua retroação ao sujeito presente na *Estética*. Esta incursão nos permite responder com maior segurança à questão da origem da interpretação lukasciana que identifica a alienação como lado subjetivo da objetivação e sua proximidade ou distanciamento em relação ao complexo alienação/estranhamento em Marx.

No quinto capítulo, retomam-se os estudos de três autores que, no século XX, trataram da vida cotidiana a partir da referência de Marx: Karel Kosik, Agnes Heller e Henri Lefebvre. A reflexão acerca do cotidiano, entre os marxistas, tem nos ensaios de Lefebvre um marco reconhecido. O primeiro dos três volumes da *Crítica da vida cotidiana* de Lefebvre apareceu pouco depois da segunda guerra mundial e teve por motivação as expectativas de mudanças que envolveram a esquerda naquele período da história do século XX. Como se sabe, essas esperanças se dissiparam em pouco tempo e as publicações posteriores da *Crítica*

⁵⁶ Lukács tem por referência o próprio Marx, que nos Grundrisse afirma: “Tão pronto como o conjunto deste movimento se manifesta como um processo social e os distintos momentos deste movimento partem da vontade consciente e os fins particulares dos indivíduos, a totalidade do processo se manifesta como uma concatenação objetiva, que nasce de um modo natural, provém, certamente, da interdependência dos indivíduos conscientes, mas não reside em sua consciência nem está submetida a ela em seu conjunto. Seus próprios choques produzem um poder social estranho que se encontra acima deles; sua ação mútua deriva de um processo e de um poder independentes deles” (MARX, 1985a – I, p. 95-6).

acompanharam as transformações do cenário sociopolítico e, conseqüentemente, as implicações dessas alterações na vida cotidiana e nas possibilidades revolucionárias.

Lefebvre acompanha, com os trabalhos dedicados à análise da vida cotidiana, o período que se estende de meados de 1940 ao primeiro ano de 1980. Para maior precisão, a abordagem de Lefebvre percorre trinta e cinco anos da história do século XX – de 1946 a 1981 – durante os quais a esquerda viveu momentos de apogeu e de declínio, intensificação do dogmatismo, abertura intelectual e política, época em que os países centrais experimentaram a ascensão e decadência dos chamados ‘30 anos gloriosos’ do estado do bem-estar social e grande parte das economias periféricas se expandiu por meio de uma inserção no mercado mundial que foi se modificando em relação àquela que caracterizou o imperialismo clássico. Lefebvre, enfim, acompanhou nos três volumes de sua *Crítica da vida cotidiana* um período da história fortemente relacionado à questão central que motivou a presente pesquisa. Em outras palavras, o que ocorreu historicamente entre o apogeu e a crise do capitalismo contemporâneo, do pós-segunda guerra à década de 1980; das esperanças revolucionárias da esquerda mundial à queda do ‘socialismo realmente existente’; e, assim, abre-se um cenário para a perspectiva de esquerda que parece não encontrar nos modelos do passado referências de análise que deem conta das modificações que se operaram na vida social. Portanto, não se trata de acolher acriticamente as posições de Lefebvre diante do quadro atual do capitalismo, tampouco em relação à análise da vida cotidiana. Os estudos de Lukács na *Estética* acerca do pensamento cotidiano e do lugar da vida cotidiana na produção social analisam a sua constituição em uma perspectiva que busca compreender a reprodução do dia a dia no contexto mais amplo do ser social. Desse modo, o autor húngaro oferece elementos para pensar o cotidiano independentemente do contexto histórico específico e, ao mesmo tempo, no interior de cada situação particular, na medida em que situa o lugar da vida cotidiana na reprodução de toda a existência social.

Agnes Heller, em *Sociologia da vida cotidiana*, desenvolve a partir da abordagem de Lukács na *Estética* uma tipologia para a compreensão da cotidianidade no processo de constituição do ser social. Especialmente quando trata das objetivações em-si e para-si, ela acentua aqueles traços da análise de Lukács que tendem à supervalorização da consciência e que foram contestados pelo próprio autor húngaro nos *Prolegômenos para uma ontologia tornada possível* (1990), escritos em 1971⁵⁷, como mencionado acima. Desse modo, as

⁵⁷ Lukács foi responsável, no mesmo ano de sua morte e da redação dos *Prolegômenos*, pelo prefácio do livro de Heller, no qual Lukács não poupou elogios ao trabalho de investigação de sua ex-aluna.

referências de Heller serão consideradas a partir de uma perspectiva crítica, o que não significa descartar ou menosprezar sua contribuição para a presente pesquisa.

Karel Kosik, em *Dialética do concreto*, dedica-se à análise do cotidiano, denunciando a “fetichização das relações humanas” (KOSIK, 1969, p. 63), com a substituição do trabalho pelo ‘ocupar-se’, numa referência direta a Heidegger em *Ser e Tempo*. Kosik elabora uma crítica que considera a abordagem heideggeriana no contexto no qual foi elaborada.

Não obstante as distinções entre os três autores, alguns elementos os unem na explanação da vida cotidiana, entre eles a compreensão de que ela seria o *locus* de reprodução de valores e tradições e por isso de permanência e manutenção de situações alienadas e alienantes. Isto é, a vida cotidiana estaria fortemente relacionada ao fenômeno da alienação, não só porque o trabalho alienado é parte da cotidianidade, mas também pela tendência à cristalização dos costumes e crenças que, muitas vezes, não condizem com o desenvolvimento da ciência e das possibilidades humanas, que abririam a possibilidade de superação da alienação. Por outro lado, os autores relacionados acima também consideram, ainda que de forma distinta, o cotidiano como importante momento de resistência à alienação, pois é na vida do dia a dia que ela pode se tornar insuportável.

O texto de Kosik dialoga, ou melhor, desenvolve uma crítica à abordagem do cotidiano de Heidegger em *Ser e tempo*. Por isso, o tratamento sobre o tema, no autor alemão, será apresentado brevemente para que a análise de Kosik situe-se em seu contexto próprio. O texto de Heller não exige uma contextualização específica por se tratar de um desdobramento da pesquisa de Lukács na *Estética* acerca da vida cotidiana que será objeto tanto de uma parte do quarto capítulo quanto do sexto. A leitura de Lefebvre, por sua vez, demanda a localização histórica da discussão empreendida por ele acerca do cotidiano, visto que o autor francês constrói uma reflexão em torno dos acontecimentos dos momentos em que escreveu cada um dos títulos relacionados ao tema (*Crítica da vida cotidiana* I, II e III, escritos respectivamente em 1946, 1962 e 1981, além do prefácio de 1958 à segunda edição da primeira crítica e *Vida cotidiana no mundo moderno* de 1968).

No sexto e último capítulo, tratamos brevemente de algumas questões relativas ao conhecimento do cotidiano a partir dos indicativos de Brant Carvalho e Paulo Netto no livro *Cotidiano: conhecimento e crítica* (2007). A abordagem dos autores brasileiros permite a exploração da questão do método em Marx e Lukács de modo a relacioná-la ao cotidiano e à necessidade de conhecê-lo para além dos dados imediatos. Não se pretende com esse capítulo construir uma chave mágica com o poder de abrir todos os caminhos para o conhecimento do cotidiano no capitalismo contemporâneo. Ao contrário, como veremos tanto na análise de

Marx quanto na de Lukács e Chasin, a questão do método está submetida à lógica do próprio objeto investigado. As considerações acerca da resolução metodológica no ideário marxiano serão suficientes para esclarecer quão distante estamos de um consenso em relação ao que foi chamado pela vulgata marxista de ‘método dialético’.

Enfim, na conclusão, algumas questões relativas à possibilidade de emancipação dos indivíduos na forma capitalista contemporânea são colocadas a partir dos resultados da investigação. A grande maioria dos estudos voltados para a análise da sociedade capitalista tende a identificar na resistência ou na paralisação do movimento do capital a orientação para a perspectiva de transformação social. Tal resistência aproxima-se, via de regra, da busca de um maior controle, por parte do estado, de ações voltadas para a redistribuição da riqueza, seja pela aplicação de políticas sociais, seja pela apropriação direta da produção (na figura das empresas estatais). Porém, nos escritos do próprio Marx, essa posição se sustenta? Podemos encontrar em sua análise a proposta de estatização como resposta para os problemas do capitalismo ou como encaminhamento para sua superação?

Na presente tese, a hipótese que se confirma, em vez de corroborar as projeções do marxismo tradicional, aponta para a emancipação das formas de sociabilidade organizadas em torno do valor. Estas formas incluem a intervenção do estado na economia e na redistribuição da riqueza. O que não significa que tal intervenção esteja sendo negada em sua legitimidade e necessidade. Ao contrário, significa que elas são legítimas e necessárias justamente na ordem do capital, enquanto operam na reprodução de suas bases.

Como então identificar as ações e propostas que tenham por referência a emancipação? Iamamoto (1999) indica um possível caminho quando critica a ênfase na política e, portanto, na distribuição da riqueza e indica a produção do indivíduo social como o objeto privilegiado de pesquisa. De certo modo, é este o caminho seguido nesta exposição. Todavia, saliente-se que tem, como referência central, os estudos do próprio Marx que analisou – desde 1844, como vimos e nos textos chamados maduros, como veremos – a sociedade nos marcos do capitalismo, sinalizando, ao mesmo tempo, a possibilidade da vida humana para além dele.

PARTE I

Na primeira parte deste trabalho, são percorridos os passos mais relevantes da análise de Marx em *O capital* pertinentes ao tema da presente pesquisa. Os três primeiros capítulos acompanham, na sequência, os três livros de *O capital* e estabelecem sua relação com a vida cotidiana. No primeiro capítulo, a questão central reside em identificar, no livro I, aqueles elementos presentes no cotidiano que dizem respeito aos aspectos mais gerais da produção dos homens na sociedade regida pelo capital; no segundo capítulo, o objetivo é analisar, no livro II, a circulação do capital; e, no terceiro, o processo real da reprodução capitalista exposto no livro III. Atente-se para o fato de que o livro II (circulação) é o que está mais diretamente relacionado ao cotidiano, pois trata da troca diária de mercadorias e da transformação constante do dinheiro em mercadorias e destas novamente em dinheiro. É importante ressaltar, no entanto, para a análise da vida cotidiana no capitalismo, que, no livro II, Marx evidencia como os elementos da produção capitalista, apresentados no livro I, se reafirmam enquanto tais no processo de circulação que é, ao mesmo tempo, o de manutenção do próprio capital, ou seja, da relação que reproduz trabalhadores como trabalhadores e capitalistas como capitalistas. O livro III é o mais difícil de ser relacionado à vida cotidiana, porém é nele que Marx concretiza a análise do capital e a articulação entre os elementos tratados nos livros I e II. Evidencia-se, nesse momento, como as relações tendem a se tornar obscuras com a separação do movimento do capital da produção real. Esse é o principal parâmetro de Lukács para mostrar a tendência à generalização da manipulação no capitalismo contemporâneo, pois está associado ao aumento da exploração de mais-valia relativa (que, como se sabe, não diminui a exploração absoluta). O autor húngaro justifica, assim, sua demanda de reescrever o capital dos tempos atuais a partir, claro, do legado de Marx, mas incorporando também a forma específica como as tendências elencadas na introdução (aumento da produtividade, da socialização do trabalho, da integração entre os homens) se desenvolveram posteriormente. Tais elementos se realizam, concretamente, no dia a dia e, por isso, a tese central defendida aqui é que a apreensão do conteúdo específico da vida cotidiana na contemporaneidade depende da análise do capital, que, ainda hoje, encontra, na obra maior de Marx, sua versão mais desenvolvida.

CAPÍTULO 1

Produção de trabalhadores e capitalistas na vida cotidiana

[...] a individualidade é a síntese máxima da produção social, em outros termos a sociabilidade se realiza e se confirma na individualidade e pela qualidade desta pode ser avaliada. Ou melhor, o critério por excelência da avaliação qualitativa das formas de sociabilidade é o caráter da individuação por ela engendrada, pelos tipos de indivíduo que ela fabrica, pela escala dessa produção, pelos limites que impõe a ele e por toda a sorte de possibilidades e constrangimentos que estabelece (CHASIN, 2001, p. 55).

Este capítulo foi construído a partir da leitura dos *Grundrisse* (1857-8), da *Contribuição à crítica da economia política de 1859*, dos quatro primeiros cadernos dos *Manuscritos de 1861 a 1863* e como guia central o livro I de *O capital*. Tomando como modelo o modo de apresentação que Marx utilizou em *O capital*, tratará dos aspectos relativos à vida cotidiana na sociedade organizada em torno da produção de mercadoria. Nele, pretende-se mostrar, mais diretamente, a forma social que se desenvolve quando a vida dos homens se organiza em torno da produção de valor e mais valor, ou melhor, são priorizados os elementos presentes no texto que dizem respeito à constituição dos próprios homens, de sua individualidade construída no seio dessa formação social.

A pergunta que Marx busca responder, desde os primeiros estudos de economia política, é como os homens produzem sua existência material na forma social atual (em relação ao autor, a do século XIX). Não por acaso, nos *Manuscritos de 1844*, após reproduzir vários trechos dos economistas acerca do salário do trabalho, lucro do capital e renda da terra, Marx afirma que os economistas tomaram como fato o que deveriam explicar, a saber, a relação entre propriedade privada, trabalho e renda da terra. Buscando outro caminho para a análise, considerando a necessária explicação da relação entre os elementos mencionados, ele diz – e esta afirmação vale um parágrafo:

“Nós partiremos de um fato econômico atual” (MARX, 2004, p. 80).

Ou seja, um dado da produção que é específico desta forma social e não de outra. Passa a tratar, então, da **relação** entre produtor e produto para, a partir daí, desenvolver sua análise.

Em *O capital*, Marx parte novamente de um momento objetivo e específico da produção atual, agora, após um cuidadoso trabalho de lapidação que durou mais de vinte anos: seu ponto de partida é a mercadoria¹ – forma mais elementar da riqueza na sociedade “em que domina o modo de produção capitalista” (MARX, 1983, p. 45).

Diversos intérpretes de *O capital* e dos rascunhos para sua redação disputam entre si a melhor compreensão dos métodos de exposição e de investigação da obra, atribuindo, quase de modo unânime, ao menos o primeiro, à influência hegeliana. Não nos deteremos nessa polêmica, pois interessa-nos, neste estudo, apenas apresentar brevemente a estrutura do livro I² tal e qual é exposta por Marx. Para tanto, faremos uma breve menção ao projeto total.

É de conhecimento que *O capital* é uma obra incompleta (haveria ainda mais três partes: concorrência, capital creditício e acionário³) e que, mesmo acabada, seria apenas um dos seis tratados do plano original (os demais seriam: a renda, o salário, o estado, a relação entre os estados, o mercado mundial). Portanto, Marx concluiu, em vida, apenas uma parte ínfima do que pretendia escrever⁴. E publicou somente o primeiro dos três livros que escreveu. Os dois primeiros livros são dedicados à apresentação formal do capital – o primeiro trata da produção e o segundo da circulação e reprodução. Em vários momentos, nos rascunhos, Marx chama a atenção, para si próprio, quanto a determinados problemas que só poderão ser desenvolvidos no livro III, quando tratará do movimento real do capital (e, portanto, de suas contradições)⁵. Não obstante, a forma de apresentação se voltar para essa explicitação formal inicialmente, em vários momentos do livro I, Marx trata de aspectos relacionados à circulação, ao crédito,

¹ Cf. PAULA, 2008, p.21. Em *O “outubro” de Marx*, João Antônio de Paula (2008) escreve um texto, ao mesmo tempo literário e filosófico, para tratar da escolha da mercadoria como ponto de partida em *O capital*, o que é, para ele, “um giro ontológico, que resultará em importantes requalificações do marxismo”.

² A referência mais geral do Livro I tem como base as anotações feitas, em sala, na disciplina do Prof. João Antônio de Paula, “Fundamentos filosóficos da teoria do valor”, ministrada, no 1º semestre de 2008, no departamento de economia da UFMG. Os méritos que acaso essa abordagem possa ter, portanto, devem ser atribuídos exclusivamente ao Prof. João Antônio e os equívocos são, certamente, de nossa inteira responsabilidade.

³ Cf. MARX, 1974, p. 265. O número da coleção *Os pensadores* (editora Abril) referente aos textos de Marx apresenta o plano do autor tal como foi encontrado no caderno XV de seus manuscritos redigidos entre 1858 e 1862.

⁴ Cf. DUSSEL, 1999, p.153. Nos cálculos de Dussel “Marx só conseguiu publicar 1/72 de seu plano: apenas a ‘produção do capital’ (primeira das três partes, das quatro partes do tratado do capital; primeiro dos seis tratados projetados: 3x4x6=72)”.

Cf. MANDEL, 1968, p.104. Mandel, por outro lado, mostra que Marx abandonou esse projeto depois de 1866.

⁵ Cf. ROSDOLSKY, 2001, p. 56. Roman Rosdolsky afirma que o primeiro e o segundo livros “de *O capital* limitam-se apenas, em última análise, a ‘enfocar abstratamente, em forma pura, o fenômeno da formação do capital’ e analisar o processo de circulação e reprodução ‘em sua forma fundamental, reduzindo à expressão mais abstrata’; ou seja, a considerar o ‘capital em geral’” Quanto ao terceiro, ele recorre novamente à Marx, desta vez em carta a Kugelmann e afirma: “Ali, ele [Marx] diz que a limitação ao ‘capital em geral’ exclui considerações sobre a concorrência entre os capitais e o sistema de crédito [...] ‘Em ambos os casos trata-se do movimento real de capitais concretos, do capital em sua realidade e não em sua ‘média ideal’”, como nos livros I e II. Por isso, o autor de *Gênese e estrutura de O capital* afirma que “a diferença metodológica propriamente dita só começa no terceiro livro”.

ao capital portador de juros, enfim a temas que só irá desenvolver nos dois últimos livros, para expor minimamente as determinações da produção em sua articulação com a circulação, o sistema de crédito etc. No livro III, por sua vez, são mencionados aspectos que foram somente apresentados nos livros I e II e que, então sim, serão desenvolvidos.

O livro I de *O capital* foi o único publicado, em vida, por Marx. Por isso ele tem, sem dúvida, um significado distinto em relação aos demais, uma vez que, embora tenham recebido um cuidadoso trabalho por parte de Engels na organização do material, não foram submetidos ao crivo de Marx na elaboração final do texto. Os rascunhos testemunham que, somente depois de muitas revisões, o Livro I veio a público, dividido em 25 capítulos, organizados em sete seções, assim denominadas:

1. Mercadoria e dinheiro
2. A transformação do dinheiro em capital
3. A produção da mais-valia absoluta
4. A produção da mais-valia relativa
5. A produção de mais-valia absoluta e relativa
6. O salário
7. O processo de acumulação do capital

No primeiro capítulo, após apresentar a mercadoria como forma elementar da riqueza, Marx se ocupa em decifrá-la. Consta que ela tem utilidade e, portanto, qualidade. Entretanto como, ao mesmo tempo pode ser trocada, é, também, portadora de quantidade. A identidade que permite a troca é a quantidade de trabalho humano presente na mercadoria. O dado de comparação é, pois, o trabalho humano. Este, por sua vez, é reconhecido em sua dupla natureza. De um lado, é trabalho útil em sua manifestação concreta (qualidade) e, de outro, é trabalho abstrato (quantidade). É nesta última condição que os trabalhos podem ser medidos. Sem esquecer a utilidade de seu caráter.

Ainda no capítulo 1, Marx trata das formas do valor de troca (simples, extensiva, geral, dinheiro, preço) e do aspecto fetichista da mercadoria. O pequeno capítulo 2 volta-se para o processo de troca e Marx encerra a primeira seção tratando do dinheiro. O que o autor aborda, nessa primeira seção, já havia sido apresentado ao público em *Contribuição de 1859*, por isso o projeto inicial do livro I tem como 1ª seção o capítulo sobre a “transformação do dinheiro em capital” (DUSSEL, 1999, p. 147). Mas, segundo Dussel (1999, p.148), em 1867, quando da publicação do primeiro livro, “Marx está convencido de que o que escrevera em 1859 havia sido totalmente esquecido”.

A 2ª seção é a única, de toda a obra, que é composta por apenas um capítulo, o que testemunha sua importância para o conjunto. A parte intitulada A transformação do dinheiro em capital revela o *segredo* do capital, ou melhor, mostra a gênese, o nascimento dessa categoria social. Nela, Marx expõe minuciosamente o processo de transformação da fórmula M-D-M em D-M-D, melhor dizendo, como o dinheiro(D) passa a ocupar o lugar de resultado e ponto de partida do movimento e deixa de aparecer somente como meio de circulação de mercadorias(M). Na nova fórmula, não há apenas uma troca, mas um acréscimo de dinheiro. A questão é justamente identificar de onde vem esse acréscimo. Para decifrar o enigma, Marx desmembra a fórmula com o objetivo de evidenciar o que é comprado no primeiro passo do movimento D-M, e o que é vendido no segundo momento, M-D, chegando à fórmula D-M-P-M'-D'. O *segredo* escondido na fórmula original é justamente o momento P-M', ou seja, a **produção(P)** – que transforma a mercadoria comprada na mercadoria que será vendida. O que acontece nesse processo que torna possível um acréscimo de valor à mercadoria? O fato de uma das mercadorias comprada pelo dinheiro ser capaz não somente de manter o valor das outras mercadorias (máquinas, equipamentos, instalações e matéria-prima), mas de acrescentar valor a elas. Como? Transformando-as em algo distinto de sua forma original. A nova mercadoria não é a máquina, nem o equipamento, nem as instalações, nem a matéria-prima enquanto tais, mas tudo isso transformado em algo novo, que não existia antes. Essa mercadoria distinta de todas as outras é a força de trabalho que tem como valor de uso a capacidade de criar novos valores e conservar os existentes, já que sua criação só é possível com a apropriação objetiva e subjetiva das outras mercadorias compradas pelo dinheiro. Marx entende por força de trabalho ou capacidade de trabalho “o conjunto das faculdades físicas e espirituais que existem na corporalidade, na personalidade viva de um homem e que ele põe em movimento toda vez que produz valores de uso de qualquer espécie” (MARX, 1983, p. 139).

Na reprodução de sua própria capacidade produtiva, no entanto, o possuidor da força de trabalho coloca-se no mercado pela fórmula da circulação simples: M-D-M. Ele vende sua força de trabalho – isso mesmo: como algo exterior – no mercado para adquirir dinheiro que por sua vez será novamente colocado no mercado para comprar as mercadorias necessárias para se manter vivo. Isso significa que, no caso do possuidor da força de trabalho, o dinheiro não se transforma em capital, mas se mantém sob a forma da circulação simples. Este é um dos pontos centrais de nossa abordagem dos aspectos relacionados à vida cotidiana na análise do livro I de *O capital* e dos rascunhos de Marx utilizados na presente pesquisa. O problema para Marx, no entanto, é como se dá a troca entre capital e trabalho, visto que só a partir dela

o mais valor pode surgir, ou ainda, o capital investido no início do processo é acrescido. A primeira observação de Marx que nos ajuda a entender tal processo de troca é a seguinte:

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

Marx aponta, dessa forma, uma determinação histórica fundamental no processo de troca: “para que seu possuidor [da força de trabalho] venda-a como mercadoria, ele deve poder dispor dela, ser, portanto livre proprietário de sua capacidade de trabalho, de sua pessoa” (MARX, 1983, p. 139), o que não ocorre em formas produtivas anteriores. O trecho dos *Grundrisse*, reproduzido abaixo, explicita justamente esse aspecto específico da formação social atual:

[...] (o escravo tinha um *valor de troca*, tinha um *valor*, o trabalhador livre não tem *valor algum*; o que tem um valor é o direito de dispor de seu trabalho, trocando-o; frente ao capitalista, é este e não o trabalhador o que representa o valor de troca. A carência de valor, a desvalorização do trabalhador, é a premissa do capital e o que condiciona o trabalho livre, em geral. Liguét considera isto como um retrocesso esquecendo-se que, assim se estatui formalmente o trabalhador como pessoa que existe fora (*äusser*) do trabalho e que só vende (*veräussert*) sua manifestação de vida (*Lebensäusserung*) como meio para poder viver. Enquanto o trabalhador é por si mesmo um valor de troca, não pode existir capital industrial enquanto tal, nem por conseqüente desenvolver-se o capitalismo. É necessário para isso que o trabalho exista frente a ele enquanto puro valor de uso, que seu possuidor ofereça como uma mercadoria por seu valor de troca, [por dinheiro], o que certamente, nas mãos do trabalhador só se realiza enquanto meio geral de troca, desaparecendo assim). (MARX, 1985a - I, p. 175).

Para afirmar sua condição de proprietário livre de sua capacidade de trabalho, o “prosseguimento dessa relação exige que o proprietário da força de trabalho só a venda por determinado tempo, pois, se a vende em bloco, de uma vez por todas, então ele vende a si mesmo, transforma-se de homem livre em um escravo, de possuidor de mercadoria em uma mercadoria” (MARX, 1983, p. 139), o que significaria a eliminação desse elemento específico central da produção capitalista: a venda da força de trabalho como condição de criação de valor e mais valor. A relação entre possuidor de dinheiro e possuidor da força de trabalho implica, portanto, em primeiro lugar, uma relação específica do possuidor de força de trabalho consigo mesmo, visto que:

Como pessoa ele tem de se relacionar com sua força de trabalho como sua propriedade e, portanto, sua própria mercadoria, e isso ele só pode à medida que ele a coloca à disposição do

comprador apenas provisoriamente, por um prazo de tempo determinado, deixando-a ao consumo, portanto, sem renunciar à sua propriedade sobre ela por meio de sua alienação (Veräußerung). (MARX, 1983, p. 139).

O termo Veräußerung, traduzido no trecho acima por alienação, tem o significado corrente de venda, mais especificamente, penhora, alienação em troca de algo com possibilidade de resgate. O uso dessa expressão, portanto, não é aleatório, pois designa apropriadamente um tipo de alienação na qual o resgate está presente enquanto possibilidade.

Marx inicia a seção III (A produção da mais-valia absoluta), tratando do processo de trabalho e do processo de valorização, isto é, mostrando que o processo de produção não é senão a junção de um processo concreto, material – o processo de trabalho – e de um processo que cria valor, riqueza social geral. No processo de produção do capital, essas duas dimensões são inseparáveis, o que significa que sem produção material não se produz riqueza. A separação que Marx faz, preliminarmente, torna evidente que o processo de valorização não pode existir sem o processo de trabalho, enquanto o inverso pode ocorrer⁶. Após desenvolver, em três seções, o processo de exploração de mais-valia absoluta e relativa (nas seções III e IV, separadamente, e na V, articuladas), Marx dedica uma seção (VI) especialmente ao salário. Este é um momento central para o tema de nossa pesquisa, qual seja, a análise da vida cotidiana, porque, ao tratar especificamente do salário, Marx pôde penetrar no dia a dia da vida dos trabalhadores e analisar não somente a forma de exploração, mas como satisfazem suas necessidades de sobrevivência. Mais ainda: como as necessidades são produzidas e reproduzidas e como são constrangidas a se desenvolverem em determinada direção.

Na seção VII, última do primeiro livro, o escritor alemão retoma, de certa forma, toda a abordagem anterior, porquanto, com a apresentação da análise da mercadoria, da forma dinheiro e da exploração do trabalho que sustenta a sociedade produtora de mercadorias, mostra como o processo de acumulação se realiza. Inicia com uma análise genérica, aparentemente lógica, formal. Em suas palavras: “Encaramos de início a acumulação em abstrato, isto é, como mero momento do processo direto de produção” (MARX, 1984, p.151) porque, ainda segundo Marx (1984, p.152), o “fracionamento da mais-valia e o movimento mediador da circulação obscurecem a simples forma básica do processo de acumulação. Por isso, sua análise pura exige a abstração provisória de todos os fenômenos que escondem o jogo interno de seu mecanismo”. A seção divide-se em cinco capítulos:

XXI – Reprodução simples

⁶ Cf. MARX, 2004, p. 88-90. Nos *Manuscritos de 1844* (ao final do primeiro manuscrito) Marx deixou clara essa dimensão universal presente tanto na forma social capitalista quanto em qualquer outra.

XXII – Transformação da mais-valia em capital

XXIII – A lei geral da acumulação capitalista

XXIV – A assim chamada acumulação primitiva

XXV – A teoria moderna da colonização.

O primeiro desses capítulos (XXI), o mais abstrato, dá a conhecer que o sistema capitalista torna-se o que é pela sua capacidade de se reproduzir, visto levar a efeito o que é específico a ele: a acumulação do capital. É, portanto, um sistema que se reproduz como se fosse um ser vivo, transformando mais-valia em renda e necessitando se alimentar continuamente dessa permanente re-transformação de trabalho (fonte do mais-valia) em capital. A reprodução ampliada do sistema é o tema do capítulo XXII.

O capítulo XXIII, como o próprio Marx afirma, trata da “influência que o crescimento do capital exerce sobre o destino da classe trabalhadora” (MARX, 1984, p. 187). É o momento no qual o autor apresenta formas específicas do desenvolvimento capitalista, formas concretas da reprodução⁷. Só agora aparece a tendência ao decréscimo relativo da parte variável do capital e, dessa forma, a produção progressiva de um exército industrial de reserva. Na compreensão desse processo, estão pressupostas as análises da mais-valia absoluta e relativa e do salário, empreendidas nas quatro seções anteriores. A seção VII, por conseguinte, aparece como síntese da abordagem realizada até então em um nível mais elevado de concreção. Ainda no capítulo XXIII, Marx expõe os resultados empíricos de sua pesquisa que ilustram, com dados reais, o significado da lei geral da acumulação capitalista: aumento da riqueza e de sua concentração, e da miséria.

Finalmente, os dois últimos capítulos da seção VII (e do livro I) são históricos, esclarecem como as condições para a produção capitalista se desenvolveram. Essa abordagem tem o importante papel de desmitificar a origem da produção capitalista. Nos *Manuscritos de 1844*, Marx havia denunciado que os economistas pressupõem como fato o que deveriam explicar e, quando buscam uma explicação, recorrem a um estado original imaginário. Em *O capital*, o escritor declara que a explicação dos economistas acerca da origem da acumulação primitiva apresenta-se como uma “[...] anedota ocorrida no passado. Em tempos remotos, havia, por um lado, uma elite laboriosa, inteligente e, sobretudo, parcimoniosa, e, por outro, vagabundos dissipando tudo o que tinham e mais ainda” (MARX, 1984, p. 261). O recuo na história é, portanto, em primeiro lugar, a desmitificação dessa lenda em uma análise do processo a partir

⁷ Segundo o Prof. João Antônio de Paula, esse capítulo mimetiza toda a seção VII, pois ele se divide também em cinco partes que podem ser colocadas em paralelo com os capítulos de toda a seção.

dos elementos que prevaleceram na realidade. Assim, ela não poderia preceder a análise da forma mercadoria e dos elementos que a compõem, porque estes apareceriam como resultado inelutável da história. Marx explicita, ao contrário, que alguns elementos desse processo se desenvolveram em determinada direção, gerando uma situação que não poderia ser prevista inicialmente, visto que outros elementos, que não se desenvolveram, eram centrais em épocas históricas anteriores. Por isso, Marx afirma, no prefácio à primeira edição de *O capital*, que “[...] o corpo desenvolvido é mais fácil de estudar do que a célula do corpo[...]” (MARX, 1983, p. 12), ao permitir a análise do processo pelo ponto de chegada e não por deduções que atribuem a elementos do passado conotações do presente (voltaremos a essas observações onto/metodológicas no último capítulo).

Essa é, aliás, uma preocupação só aparentemente metodológica, já que se relaciona, em primeiro lugar, à forma de ser do objeto pesquisado, a saber: o capital. Nos *Manuscritos 1861-63*, Marx chama a atenção para a necessidade de não partir do trabalho, mas do valor “[...] e mais precisamente, do valor de troca já desenvolvido no movimento de circulação”. E justifica: “é tão impossível passar diretamente do trabalho ao capital como passar diretamente das diferentes raças humanas ao banqueiro ou da natureza à máquina a vapor” (MARX, 1979, p. 38). A análise histórica só é apresentada, no final do livro I, justamente para mostrar as tendências que se desenvolveram na realidade e não lógica e/ou necessariamente.

Tendo apresentado brevemente a estrutura geral do livro I, podemos passar agora para o recorte de alguns temas específicos que interessam de forma direta à compreensão da vida cotidiana na produção do capital.

A troca entre capital e trabalho

Como vimos, no capítulo IV (único da seção II do livro I) de *O capital*, Marx trata da transformação do dinheiro em capital e descobre o segredo dessa mágica que transforma a relação M-D-M em D-M-D’: a compra, por meio do dinheiro, da mercadoria força de trabalho, única capaz de manter o valor das outras mercadorias e de produzir novo valor⁸. Para que esse processo ocorra estão pressupostas algumas condições dadas, historicamente,

⁸ Segundo Marx (1983, p. 139): “A modificação só pode originar-se, portanto, do seu valor de uso enquanto tal, isto é, do seu consumo. Para extrair valor do consumo de uma mercadoria, nosso possuidor de dinheiro precisaria ter a sorte de descobrir dentro da esfera da circulação, no mercado, uma mercadoria cujo próprio valor de uso tivesse a característica peculiar de ser fonte de valor, por conseguinte, criação de valor. E o possuidor de dinheiro encontra no mercado tal mercadoria específica – a capacidade de trabalho ou força de trabalho”.

dentre elas a de que essa mercadoria específica esteja à venda no mercado, como mercadoria, pelo seu próprio possuidor.

Assim, “[...] ele [o possuidor da força de trabalho] e o possuidor de dinheiro se encontram no mercado e entram em relação um com o outro como possuidores de mercadorias iguais por origem, só se diferenciando por um ser comprador e o outro vendedor, sendo, portanto, ambos, pessoas juridicamente iguais” (MARX, 1983, p. 139). Essa igualdade, como vimos, exige que o vendedor da força de trabalho só a venda por um tempo determinado e exige ainda, e por isso mesmo, que ele se relacione com sua própria capacidade de trabalho como algo exterior a si, como mercadoria. Para que tal situação ocorra, é necessário que o possuidor da capacidade de trabalho não tenha nenhuma outra mercadoria para vender, ou melhor, que não possua meios de produção, matérias-primas, instrumentos de trabalho etc., nem meios de sobrevivência. Privado de todas as condições para se tornar o possuidor de qualquer outra mercadoria vendável no mercado, esse possuidor de mercadoria só tem a si mesmo para estabelecer a relação de troca e, assim, sobreviver. Por outro lado:

O possuidor de dinheiro precisa encontrar [...] o trabalhador livre no mercado de mercadorias, livre no duplo sentido de que ele dispõe, como pessoa livre, de sua força de trabalho como sua mercadoria, e de que ele, por outro lado, não tem outras mercadorias para vender, solto e solteiro, livre de todas as coisas necessárias à realização de sua força de trabalho (MARX, 1983, p. 140).

Para explicar essa dupla liberdade, no processo efetivo de reprodução, Marx esclarece que

[...] o que o trabalhador livre vende é sempre uma parte determinada e específica de suas energias em ação, mas a capacidade de trabalho como totalidade está acima de suas **exteriorizações (*Kraftäusserung*)** específicas. O trabalhador livre vende uma determinada exteriorização de sua força a um capitalista determinado, ao qual ele se enfrenta como indivíduo independente. Mas é óbvio que não é esta a verdadeira relação que mantém com o capitalista enquanto tal, ou seja, com a classe capitalista (MARX, 1985a - I, p. 328, grifo nosso)

Na realidade, o trabalhador mantém com o capitalista uma relação de dependência, de subordinação. Não obstante, diz o autor:

[...] no que se refere a sua pessoa individual, real, isto lhe deixa certa margem de opção, de livre arbítrio e, portanto, de liberdade formal. Sob a escravidão, o trabalhador pertence ao proprietário independente, particular e é uma máquina de trabalho deste. É, na totalidade das exteriorizações de suas energias (*Kraftäusserung*), como capacidade de trabalho, uma coisa pertencente a outro, e não se lhe reconhece como sujeito enquanto as manifestações de sua energia determinada ou a ação de seu trabalho vivo. Na servidão da gleba, o trabalhador forma parte da propriedade sobre a terra, se encontra adstrito a ela, nem mais nem menos que o gado. Na escravidão, o trabalhador é simplesmente uma máquina viva de trabalho e [...] é um valor para outros. A capacidade de trabalho do trabalhador livre aparece, visto em sua totalidade, como propriedade sua, como um de seus momentos, como algo que o trabalhador dispõe como sujeito e que conserva, ao aliená-la (*veräussert*) (MARX, 1985a - I, p. 328-9).

O trabalho aparece, assim, como um momento do trabalhador na vida cotidiana e não como sua única determinação. Somente no trabalho livre isso é possível, ou seja, somente na forma social do trabalho assalariado o trabalhador não está preso à sua condição de produtor em todos os momentos de sua existência. Apesar de ser uma liberdade muito mais formal do que real, sem dúvida, coloca a pessoa do trabalhador numa posição distinta daquela da servidão e da escravidão. O uso do termo *veräussert*, no final da citação, é significativo, já que não designa uma venda qualquer, na qual o objeto vendido passa a ser propriedade do comprador. Ao contrário, refere-se a uma alienação com possibilidade de retorno, como uma penhora, algo que é cedido temporariamente, mas que retorna ao dono. Assim, mesmo que se trate de “mera aparência” (MARX, 1985a - I, p. 328), a liberdade jurídica significa também uma nova posição social do produtor.

Para tratar da relação entre capitalista e trabalhador, Marx afirma que partirá, na teoria, da indiferença em relação aos motivos dessa ‘liberdade’ e, como na prática, esse motivo não interessa ao capitalista. Mas, salienta que a “[...] natureza não produz, de um lado, possuidores de dinheiro e de mercadorias e, de outro, meros possuidores da própria força de trabalho” e esclarece que essas condições resultam “de um desenvolvimento histórico anterior, [são] o produto de muitas revoluções econômicas, da decadência de toda uma série de formações mais antigas da produção social” (MARX, 1983, p. 140). Os dois últimos capítulos do livro I, como já sabemos, tratam desse processo.

Para o momento, como o próprio Marx adverte, interessa reconhecer as condições dadas para que a relação entre possuidor de dinheiro e possuidor de força de trabalho ocorra. E afirma:

Consideremos agora a força de trabalho propriamente dita enquanto ela se opõe à mercadoria que lhe faz face sob a forma de dinheiro, ou enquanto ela se opõe ao trabalho objetivado, ao valor que é personificado no possuidor do dinheiro ou capitalista **e se torna nessa pessoa querer próprio, ser para si, fim em si consciente**. De um lado a potência do trabalho aparece como *pobreza absoluta* já que o universo inteiro da riqueza material assim como sua forma universal, o valor de troca lhe faz face como mercadoria de outro e como dinheiro de outro enquanto a força de trabalho não é ela própria senão a possibilidade de trabalhar, possibilidade que está presente e incluída na corporalidade viva do trabalhador e está, entretanto, separada absolutamente de todas as condições objetivas de sua realização, portanto de sua própria realidade e tem face a elas, despojados dela, uma existência autônoma (MARX, 1979, p. 45-6, grifo nosso).

Na apresentação do capítulo IV, havíamos observado que Marx menciona o caráter da relação que o possuidor de mercadoria estabelece consigo mesmo: o de se colocar no mercado como uma mercadoria, como algo exterior a ele próprio. Na citação acima, o autor faz menção ao caráter da relação do possuidor do dinheiro consigo mesmo: o de encarnar o querer

do valor, que é o de se reproduzir enquanto valor. Ocorre que, para isso, é necessário que ele se aproprie da mercadoria força de trabalho, única capaz de criar novos valores. E, para que essa mercadoria esteja disponível no mercado, deve ser privada não só das condições objetivas para a realização do trabalho, mas de todas as condições de existência. A esse respeito Marx afirma:

A força de trabalho despojada dos meios de produção e de subsistência é, portanto, a pobreza absoluta enquanto tal, e o trabalhador enquanto simples personificação dessa potência de trabalho possui suas necessidades efetivamente, então ele não possui atividade destinada a satisfazer senão como disposição (possibilidade) sem objeto, **enfermo de sua própria subjetividade. Ele é enquanto tal, tal é o que define seu conceito, pobre, pobre enquanto personificação e portador dessa potência para si, isolada de sua objetividade.** (MARX, 1979, p. 46, grifo nosso).

Doente de sua própria manifestação vital, o vendedor da força de trabalho não pode realizar sua subjetividade senão no contato com os elementos objetivos dos quais ele está desprovido, o que inclui a própria natureza. Pois, faz parte “[...] dessas condições o fato de que a terra se apresente a ele como sendo propriedade de outro. Que ele seja excluído do uso da natureza e de sua produção. Assim a propriedade aparece como uma condição prévia necessária do trabalho assalariado e, portanto, do capital”. (MARX, 1979, p.119). Por isso, fica claro que:

Para que o trabalho se faça trabalho assalariado, para que o trabalhador trabalhe enquanto não-proprietário, para que ele venda não uma mercadoria, mas a possibilidade de dispor de sua própria força de trabalho – que é a única modalidade em que sua força de trabalho possa ser vendida – é preciso que as condições de realização efetiva de seu trabalho se apresente face a ele como *condições tornadas estranhas* a ele, como *potências estranhas*, condições colocadas sob a dominação de uma vontade estranha, propriedade de outros. O *trabalho objetivado*, o valor enquanto tal se apresenta face a ele como uma *entidade egoísta*, como um capital, do qual o portador é o capitalista – o qual lhe faz face também enquanto *capitalista*. (MARX, 1979, p.119).

Se, já nos pressupostos, as condições objetivas fazem face ao trabalhador como potências estranhas, o que dizer dos objetos produzidos nesse processo?! É o que Marx se pergunta ao mencionar que, nessas circunstâncias, o trabalho vivo aparece como conservação e crescimento das próprias condições que ele reproduz, ou seja, condições subjetivas (força de trabalho) e objetivas (instrumentos, material, meios de subsistência) só se encontram *para aspirar a mais trabalho*. Por isso, Marx afirma que a “[...] mesma inversão é ainda mais aparente no nível do resultado” (MARX, 1979, p. 120). Em aparência, são os produtos do trabalho que se apresentam como contrapostos aos produtores, porém, na análise do processo, evidenciam-se as condições anteriores ao próprio contato entre elementos objetivos e subjetivos da atividade. Já nos *Manuscritos de 1844*, Marx havia demonstrado, partindo de

um dado sensível, que seja, a separação e oposição do trabalhador em relação ao produto de seu trabalho, que este é apenas o aspecto visível, perceptível aos sentidos, de uma relação anterior e muito mais abrangente.

Ora, as condições objetivas do trabalho são fruto do próprio trabalho, sua produção “[...] é essa mesma objetivação, ela mesma enquanto é seu próprio resultado, que se apresenta frente a ele [ao produtor] como potência estranha, como uma potência autônoma face a qual ele mesmo se apresenta sempre na mesma inobjetividade, como simples força de trabalho[...]” (MARX, 1979, p. 120), como despojado, livre.

Para o autor de *O capital*, diga-se, o verdadeiro segredo da relação capitalista é o de transformar trabalho em capital, pois nessa permanente conversão o poder do trabalho objetivado se amplia e a inobjetividade do trabalho vivo se reafirma continuamente. Pondera que:

Considerado em seu conjunto, o processo de produção do capital divide-se em duas seções: 1) troca do capital contra a força de trabalho, o que tem por corolário a troca de partes constitutivas determinadas do capital existente como dinheiro (valor) contra as condições objetivas do trabalho, na medida em que elas próprias são mercadorias. – (então, são também produto de um trabalho anterior). O primeiro ato implica que uma parte do capital existente se transforme em meios de subsistência do trabalhador. Então, ao mesmo tempo, em meios de conservação e de reprodução da força de trabalho [...] 2) no processo real de trabalho, o trabalho se transforma em capital [...], torna-se trabalho objetivado – mais precisamente trabalho objetivado que se apresenta de maneira autônoma – como propriedade [...], existência econômica do capitalista – face à força de trabalho viva” (MARX, 1979, p. 165-6).

O primeiro aspecto da relação é o que confirma a inobjetividade do trabalhador, quer dizer, a necessidade de manter o contato com as condições objetivas da atividade por meio da cessão temporária de sua força de trabalho em troca da sobrevivência. O segundo é a objetivação do próprio capital através da atividade; confirmando-se, assim, tanto o despojamento do trabalhador, quanto o poder do trabalho objetivado, do capital.

Desse modo, é necessário considerar como produto da relação capitalista de produção não somente um e outro aspecto do processo; mas, em seu conjunto, a própria relação reproduzida e ampliada. Relação na qual subjetividade e objetividade aparecem como opostas.

O contato entre os elementos objetivos e subjetivos na sociedade que tem por objetivo produzir mais valor se realiza com a troca entre o possuidor de dinheiro – que personifica o querer do valor – e o possuidor da força de trabalho – que personifica a subjetividade carente de objeto. Para ambos, torna-se uma relação entre iguais, compradores e vendedores de mercadorias, o que assevera em:

[...] enquanto a mercadoria ou o trabalho se concebem somente como valor de troca, e a relação que enlaça umas com as outras as diversas categorias se determina na base do valor de

troca destes valores, partindo de sua equiparação, os indivíduos, os sujeitos entre os quais este processo se opera, aparecem como simples partes que intervêm na troca. (MARX, 1985a – I, p. 132)

Na troca, a diferença entre eles é eliminada visto que “[...] cada um dos sujeitos intervém como tal no ato de troca; cada qual mantém com o outro a mesma relação social que este com ele. Enquanto sujeitos da relação de troca, os une, portanto, o nexos da *igualdade*”. (MARX, 1985a – I, p. 132-3).

Ambos, então, possuidor de dinheiro e de força de trabalho, aparecem como equivalentes. Neste sentido, como afirma Alves (1999, p.272) “[...] podemos determinar a sociabilidade do capital como sociabilidade do equivalente”. Assim, a troca pressupõe que um indivíduo tenha o que o outro não tem⁹, ou melhor, que a necessidade de um esteja nas mãos do outro¹⁰ e, nesse sentido, os

[...] equivalentes são a objetivação de um sujeito por outro; quer dizer, se equiparam e se postulam pelo ato mesmo da troca como igualmente válidos e, ao mesmo tempo, como indiferentes entre si. Os sujeitos, no ato de troca, afirmam sua própria validade através dos equivalentes trocados e se mantêm em pé de igualdade mediante a troca da objetividade, na qual um existe para o outro [e vice-versa], e, ao ser assim, como sujeitos de validade igual, como possuidores de equivalentes e mantenedores desta equivalência na troca, são, por isso, igualmente válidos, indiferentes entre si; as diferenças individuais que entre eles pode haver não interessam em nada, como tampouco suas outras qualidades individuais. Tudo isso se refere já ao conteúdo, que cai fora do ato de troca, no qual tanto os objetos como os sujeitos que intervêm nele se postulam como iguais; e este conteúdo, alheio à determinação econômica, que é a determinação formal, está representado: 1) pela natureza especial das mercadorias trocadas. 2) pelas necessidades naturais particulares e específicas do sujeito da troca, ou por ambas coisas, quer dizer, pelo diferente valor de uso das mercadorias sobre as quais versa a troca. (MARX, 1985a – I, p. 133-4).

Tal igualdade, portanto, sustenta-se juridicamente, mas não resiste à definição de seu conteúdo, pois aí se consideram a especificidade das mercadorias trocadas e as necessidades dos sujeitos da troca. E, ao considerá-las, é evidente que a necessidade de sobrevivência é diferente da necessidade de reproduzir mais valor, já que a carência objetiva do vendedor da

⁹ Cf. POSTONE, 2003; NETO, 2005, que compreendem o trabalho como forma de mediação social.

¹⁰ Sobre a compreensão dos economistas a esse respeito, Marx (1985a – I, p. 60) afirma: “Os economistas expressam isto assim: perseguindo seu interesse particular exclusivamente, cada qual serve, sem dar-se conta disso e nem querê-lo, os interesses particulares de todos, os interesses gerais. A graça do assunto não está em que, perseguindo individualmente o interesse particular, se realize o conjunto dos interesses particulares, ou seja, o interesse geral. Desta frase abstrata poderia concluir-se que cada qual, por sua parte, entorpece a satisfação do interesse do outro e que, por sua vez de uma afirmação geral, o que se desprende deste *bellum omnium contra omnes* é uma negação geral. O chiste da coisa está mais para o interesse particular é já um interesse socialmente determinado e que só pode realizar-se sob as condições impostas pela sociedade e com os meios que ela propõe; se encontra, por conseguinte, vinculado à reprodução destas condições e estes meios. Trata-se do interesse dos indivíduos particulares; mas seu conteúdo, assim como sua forma e seus meios de realização, são função das condições sociais independentes de todos os indivíduos” .

força de trabalho não diz respeito apenas aos objetos de sua atividade, mas de sua própria reprodução, pois:

[...] posto que o trabalho efetivo é a apropriação do elemento natural em vista da satisfação de necessidades humanas, é a atividade que medeia o metabolismo entre homem e natureza, a potência do trabalho, que é retirada dos meios de trabalho, das condições objetivas de apropriação do elemento natural pelo trabalho, é paralelamente retirado dos meios de subsistência.(MARX, 1979, p. 46).

Desse modo, é nessa situação de duplamente livre e duplamente despojado de condições objetivas para se reproduzir que nosso possuidor de força de trabalho coloca sua única mercadoria, no mercado, como uma objetividade portadora de um valor de uso específico a ser trocada por dinheiro. Como ele a vende para sobreviver, a sua sobrevivência será a medida do preço pago por ela, como veremos ao tratar do salário e do preço da força de trabalho.

Antes disso, aprofundemos um pouco mais os aspectos concernentes à troca entre capitalista e trabalhador que, como vimos, é necessária para que o primeiro valorize seu capital e para que o segundo sobreviva. Nem um (valorização), nem outro (sobrevivência) objetivo pode ser atingido sem o processo de troca. Processo que, como vimos, parte do reconhecimento mútuo de ambos como proprietários e, por isso, a relação se estabelece sem violência. Cada “[...] proprietário tem que desprender-se voluntariamente do que é seu” (MARX, 1985a – I, p. 135) para servir ao outro. Mas só o faz para servir-se a si próprio e assim “[...] ambos se valem do outro, reciprocamente, como meio seu” (MARX, 1985a – I, p. 135). O estudioso detalha ainda mais essa relação:

Ambos os indivíduos têm consciência: 1) de que cada um só serve a seu fim na medida em que serve ao outro como meio; 2) de que cada qual só é meio para o outro (ser para outro) enquanto é um fim em si (ser para si); 3) de que essa reciprocidade, em virtude da qual cada um é simultaneamente meio e fim, podendo alcançar seu fim somente enquanto é meio e sendo meio somente ao postular-se como fim em si; que cada qual, portanto, se postula como ser para outro enquanto se postula como ser para si, constitui um fato necessário do qual se parte como condição natural da troca, mas que, enquanto tal, essa condição é indiferente para cada um dos sujeitos da troca e que essa reciprocidade só lhe interessa enquanto se acomoda a seu interesse, como ao outro enquanto se ajusta ao seu, mas sem referir-se para nada a ele. (MARX, 1985a – I, p. 135).

Trata-se, portanto, daquilo que Marx caracterizou, nos mesmos *Grundrisse*, como **interdependência indiferente**. Relação na qual o interesse comum, ainda que reconhecido por ambas as partes, está submetido aos interesses particulares refletidos em si mesmos, ao “[...] interesse individual de um em oposição ao do outro”¹¹ (MARX, 1985a – I, p. 135). Ou

¹¹ Essa discussão já aparece nos *Cadernos de Paris* [notas de leitura de 1844], no qual se lê: “Não há dúvida que tu manténs uma relação humana com meu produto: tens necessidade de meu produto. Este se encontra presente para ti como objeto de teu desejo e de tua vontade. Mas tua necessidade, teu desejo, tua vontade são impotentes ante meu produto. Ou seja, teu poder, tua propriedade sobre meu produto não são os de tua essência humana – a

seja, a ambos interessa trocar, mas cada qual o faz pelo seu interesse particular que está em oposição ao do outro. Desse modo, cada indivíduo aparece como senhor de si (*sujeito exclusivo e dominante – soberano*) que se realiza em oposição ao interesse geral da sociedade¹².

Essa caracterização é válida para trabalhadores e capitalistas e ela se estende para além da troca entre capital e trabalho. Nela se baseia a “[...] liberdade total do indivíduo: transações baseadas na vontade; eliminação de toda violência”, pois cada um é “postulado enquanto meio ou servidor, somente como meio para afirmar-se enquanto fim em si, para dominar, tornar-se senhor” (MARX, 1985a – I, p.135).

Como cada qual reconhece o outro como destinado a realizar seus próprios interesses egoístas, ambos são

[...] conscientes de que o interesse comum reside precisamente na dualidade, na multilateralidade, na plena autonomia e o intercâmbio de interesses egoístas. O interesse geral não é outra coisa que a generalização destes interesses baseados no egoísmo. Assim, pois, se a forma econômica, a troca, postula em ambas as direções a igualdade dos sujeitos, o conteúdo, a matéria que impulsiona a troca, tanto no individual como no material, é a *liberdade*. Portanto, **a igualdade e a liberdade** não só são respeitadas na troca baseada nos valores de troca, mas a troca dos valores de troca é a base produtiva, real, de toda igualdade e liberdade. Como idéias puras, liberdade e igualdade são expressões meramente idealizadas, idealizações de troca; como idéias desenvolvidas nas relações jurídicas, políticas e sociais, sua base segue sendo a mesma, ainda que elevada a outra potência. (MARX, 1985a – I, p. 135-6, grifo nosso)

A operação de troca, por isso, é oficialmente legitimada e se reproduz respeitando sua igualdade e liberdade. Em síntese, até esse momento da análise, pode-se dizer que proprietários de dinheiro e de força de trabalho, considerados como equivalentes e, portanto,

que, enquanto tal, está em relação interna e necessária com minha produção humana [...] Teu poder e tua propriedade são o laço que te torna dependente de mim ao pôr-te em dependência de meu produto [...] Posto que nosso intercâmbio é egoísta tanto de tua parte como da minha, a intenção de despojar, de enganar ao outro é necessariamente aceita; posto que todo egoísmo trata de superar o egoísmo alheio, ambos buscamos necessariamente a maneira de enganar um ao outro. Essa soma de poder sobre teu objeto, que está incluída no meu, necessita, por suposto, de teu reconhecimento para converter-se em um poder real. Mas nosso reconhecimento recíproco, referido como está ao poder recíproco de nossos objetos, é uma luta; e em toda luta vence o que possui maior energia, força, sagacidade ou destreza [...] a exploração ideal, intencional, tem lugar por ambas as partes; ou seja, cada um dos dois segundo seu próprio juízo, explora o outro” (MARX, 1980, p. 150-2).

¹² Também se lê nos *Cadernos de Paris*: “O intercâmbio tem assim sua mediação necessária para ambas as partes no *objeto* da produção e a posse recíprocas. A relação ideal com os objetos recíprocos de nossa produção é, por suposto, nossa necessidade recíproca. Mas a relação real, que se faz efetiva, a relação que tem lugar verdadeiramente é tão só a de posse recíproca exclusiva da produção recíproca [...]. Tua demanda e o equivalente de tua posse são para mim termos de significação e validade idênticos, e tua demanda só adquire uma efetividade e portanto um sentido quando estes se encontram em referência a mim. Se tu sois simplesmente homem e careces deste meio, tua demanda é para ti um requerimento insatisfeito, e para mim uma ocorrência que não me incumbe. Tu, como homem, não tem nenhuma relação com meu objeto porque eu mesmo não tenho uma relação humana como ele. O verdadeiro poder sobre um objeto é o meio; por esta razão, tu e eu vemos reciprocamente em nosso objeto o poder de um sobre o outro e sobre si mesmo. Ou seja, nosso próprio produto se volta contra nós mesmos, parecia ser nossa propriedade, mas em verdade somos nós sua propriedade. Estamos excluídos da verdadeira propriedade porque nossa propriedade exclui o outro homem”.(MARX, 1980, p. 152-3).

juridicamente iguais, trocam voluntária e livremente suas mercadorias, em função da necessidade que cada um tem da mercadoria que está em poder do outro. Só no intercâmbio cada qual realiza o seu objetivo: para o proprietário do dinheiro, valorizar capital; para o proprietário de força de trabalho, sobreviver.

Para cada um dos polos da troca, então, a relação se estabelece em condições específicas. Para o trabalhador o “[...] trabalho é uma fonte incessantemente nova de troca [...] enquanto se encontra em condições de trabalhar”. Porém especifica: “[...] não de troca pura e simplesmente, mas de troca com o capital”, por isso o fato de ele vender “[...] a título temporal o direito de dispor de sua força de trabalho [...] significa que pode reiniciar constantemente a troca uma vez que tenha ingerido a quantidade necessária de substâncias para reproduzir suas forças vitais (*Lebensäusserung*)” (MARX, 1985a– I, p. 176).

No caso do trabalhador, portanto, a troca envolve diretamente a si próprio, sua corporalidade física e intelectual, enquanto para o capitalista trata-se de alienar algo separado e distinto dele, ainda que ele encarne o objetivo do valor. O autor diz mais, o valor “[...] é sempre efeito, nunca causa”, o que significa que os valores “suscetíveis de serem trocados são sempre tempo de trabalho objetivado, uma quantidade objetivamente existente e mutuamente pressuposta de trabalho que toma corpo no valor de uso” (MARX, 1985a – II, p. 89). Pensando desse modo, o capitalista troca determinado tempo contido nas mercadorias (valor de uso) “[...] pelo tempo trabalhado que se contém na capacidade de trabalho vivo”(MARX, 1985a – II, p.89- 90). O que interessa ao capitalista não é o valor de troca da mercadoria força de trabalho, mas seu valor de uso, que é capaz de valorizar seu capital, justamente porque ele se apropria do mais trabalho, sem equivalência. Significa que o capitalista “[...] se apropria do tempo de trabalho alheio sem dar nada em troca, por meio da *forma* da troca”. E, assim, “o tempo necessário para produzir a capacidade de trabalho vivo é o mesmo que se necessita para reproduzi-lo, ou seja, para conservá-lo”, para se manter o mesmo, sem acréscimo. Marx conclui que “a troca que medeia entre o capitalista e o trabalhador se ajusta totalmente às leis próprias da troca; e não só se ajusta a elas, mas é sua expressão mais acabada” (MARX, 1985a – II, p. 90).

A troca pressupõe o proprietário de trabalho objetivado, que troca sua mercadoria por trabalho vivo. Todavia, o trabalhador que se vende nesse processo “[...] se vê absorvido pelo capital e encarnado nele” (MARX, 1985a – II, p. 90). Então os proprietários de trabalho objetivado e de trabalho vivo encarnam de forma distinta o mesmo movimento de reprodução do capital, mas enquanto o primeiro se afirma como personificação do capital e do seu querer, o segundo é

[...] o contrário dele [de si próprio], e as leis da propriedade privada – a liberdade, igualdade, propriedade –, a propriedade sobre o próprio trabalho e o direito de dispor livremente dele, se transformam na privação da propriedade do trabalhador e na alienação [*Entäusserung*] de seu trabalho, em seu comportamento em direção a ele como propriedade estranha [*fremdem*] e vice-versa (MARX, 1985a – II, p. 90).

Marx evidencia que a troca se “[...] converte em algo puramente formal” desaparecendo “a aparência de que o capital troque pela capacidade de trabalho outra coisa senão o próprio trabalho objetivado” (MARX, 1985a – II, p. 91). O capitalista paga, portanto, ao trabalhador parte do tempo de trabalho que este último põe na produção, apropriando-se do trabalho alheio sem trocar nada por isso.

O detalhamento das características da relação de troca entre capital e trabalho mostra, pouco a pouco, de forma cada vez mais clara, que igualdade e liberdade formais não se materializam da mesma maneira e nas mesmas condições em um polo e outro do processo de troca e assim Marx (1985a – I, p. 128) demonstra “que a propriedade privada sobre o produto do trabalho próprio é idêntica ao divórcio entre trabalho e propriedade, de tal maneira que trabalho = criação de propriedade alheia (fremdes) e propriedade = poder de dispor sobre o trabalho alheio (fremde – edição alemã, p. 148)”. O autor (1985a – I, p.162) evidencia, portanto, que o “verdadeiro não capital é o trabalho”. O aspecto mais evidente desse divórcio são os objetivos de cada um dos aspectos no processo de troca: o de um, sobreviver e do outro, valorizar a riqueza exterior.

Mas,

Como qualquer outro indivíduo que atua como sujeito na circulação, o trabalhador é possuidor de um valor de uso, que troca por dinheiro, a forma geral da riqueza, a qual, por sua vez, destina à troca por outras mercadorias, objetos de consumo direto, empregados para a satisfação de suas necessidades. Ao trocar seu valor de uso pela forma geral da riqueza, o trabalhador desfruta da riqueza geral nos limites de seu equivalente, limites quantitativos que, como toda troca, se transformam em limites qualitativos. Mas não tem por que ater-se necessariamente a determinados objetos nem a um modo específico de satisfação de suas necessidades. O limite de seu desfrute não se limita qualitativa, mas quantitativamente. Isso distingue o trabalhador do escravo, do servo, etc. (MARX, 1985a – I, p. 170).

Na sociabilidade do equivalente, por conseguinte, o acesso à riqueza geral é franqueado a todos. No entanto, cada um irá desfrutá-la nos limites quantitativos de suas possibilidades, mas sem definição a priori da qualidade desse desfrute. A definição desses limites é, antes de mais nada, a necessidade da reprodução biológica, e mesmo esta, como Marx afirma, tem a possibilidade de ser satisfeita a partir da escolha dos indivíduos e não como na servidão e na escravidão. Essa característica tem consequências diretas para o cotidiano dos trabalhadores que poderão ser visualizadas de forma mais concreta quando tratarmos do sistema de crédito,

pois este oferece a possibilidade de ampliar os limites quantitativos do desfrute e, com ele, modificar também a *qualidade* da vida dos trabalhadores.

Vimos, portanto, que, ao receber seu equivalente na forma de dinheiro, o trabalhador participa da riqueza geral e “[...] se coloca em um plano de igualdade com o capitalista o mesmo que qualquer outro sujeito de troca; pelo menos *em aparência*” (MARX, 1985a – I, p. 171). Porém essa aparência de igualdade se dissipa tão logo as condições de troca se esclarecem, o que não significa sua inexistência como ilusão tanto para trabalhadores quanto para capitalistas, o que, segundo Marx (1985a – I, p. 171), modifica “[...] consideravelmente a atitude do trabalhador moderno em relação àquela que mantinham os trabalhadores nos outros meios sociais de produção”. Em verdade, a distinção fundamental entre trabalhador e capitalista, no processo de troca, é que o primeiro persegue o objetivo de satisfazer diretamente suas necessidades e o dinheiro é para ele apenas moeda que *atua como mediador chamado a desaparecer*, pois

[...] o que o trabalhador recebe na troca não é o valor de troca, a riqueza, mas seus meios de sustento, objetos para seguir vivendo, para satisfazer suas necessidades em geral, as físicas, as sociais, etc. É um determinado equivalente em meios de vida, em trabalho objetivado, medido em proporção ao custo de produção de seu trabalho (MARX, 1985a – I, p. 171).

Por isso, só aparentemente o trabalhador *se coloca em um plano de igualdade com o capitalista*, visto ser o objetivo do último, na troca, enriquecer, ampliar seu acesso à riqueza geral e não satisfazer necessidades imediatas. Marx mostra que, na circulação simples, a única forma de enriquecer é retirar *da circulação menos do que se coloca nela*, ou seja, somente *às custas da poupança, do sacrifício da satisfação de suas necessidades, da redução do consumo* o trabalhador pode colocar para si a possibilidade de enriquecimento. E, paradoxalmente, a poupança é de fato requerida ao trabalhador, haja vista que:

Na sociedade atual se dá o caso de que o postulado da laboriosidade e, sobretudo, o da poupança, da abstinência, não se predica somente para o capitalista, mas também para o trabalhador, e de que é precisamente o capitalista quem formula [para o trabalhador] este requerimento. Quer dizer, se dá o paradoxo de exigir que a abstinência seja praticada precisamente por aquele para quem a finalidade da troca é [a obtenção] dos meios de sustento, e não por aquele que troca para enriquecer-se (MARX, 1985a – I, p. 172).

E, de fato, essa exigência pode atingir a todos nos momentos de crise do capital, sendo que uns economizam seus meios de sobrevivência e outros a forma geral da riqueza, na figura do dinheiro. Isso significa que, na vida cotidiana, a poupança tem consequências distintas para os indivíduos em cada um desses polos. Para os trabalhadores, ela significa diminuição de consumo, restrição na satisfação das necessidades de sobrevivência e reprodução. Mas, esse discurso é também a justificativa para o próprio desenvolvimento do capitalismo, pois através

dele sustenta-se a “quimera de que o capitalista chega a sê-lo mediante a abstinência” (MARX, 1985a – I, p. 172).

Vejamos como Marx explicita o significado do apelo à poupança do lado dos trabalhadores:

Diz-se que o trabalhador deve economizar e fala-se muito das caixas de poupança (os próprios economistas reconhecem, no entanto, que a verdadeira finalidade delas não é enriquecer-se, mas simplesmente permitir uma distribuição mais adequada das rendas, para evitar que os trabalhadores, ao chegar à velhice ou em caso de doença, em períodos de crise etc., tenham que ingressar em um asilo, entregar-se à mendicância ou sustentar-se às custas do estado; em uma palavra, para que possam viver a expensas da própria classe operária e não resultem gravosos aos capitalistas nem vegetem à custa do bolso deles; ou seja, trata-se de que os capitalistas economizem, reduzindo seus custos de produção) (MARX, 1985a – I, p. 172).

Quer dizer, a poupança¹³ é apenas uma forma de a classe trabalhadora se manter pelo seu próprio trabalho, mesmo quando, individualmente, o trabalhador já não está em condições de estabelecer a troca direta vendendo temporariamente sua força de trabalho pelo equivalente geral da riqueza. É, portanto, economia para o capitalista e para o estado, enquanto para o trabalhador continua sendo manutenção de sua existência como tal.

O escritor avança ainda mais na análise e mostra as consequências para o trabalhador que busca riqueza por meio da poupança:

Se se propuser como finalidade a riqueza em vez do valor de uso, não alcançaria riqueza alguma e se veria despojado, ademais, do valor de uso [que lhe corresponde]. O máximo da laboriosidade, de trabalho, e o mínimo de consumo – o que seria o máximo de sua abstinência e de sua poupança de dinheiro – só conduziria, na grande maioria dos casos, a um resultado: obter um salário mínimo por um trabalho máximo (MARX, 1985a – I, p. 172).

Então, além da inevitável degradação que se seguiria à abstinência, a generalização da poupança levaria ao “[...] descenso do nível geral do custo da produção de seu próprio trabalho e, portanto, do preço geral que obteria por ele”. E isso simplesmente porque “esta poupança geral faria ver ao capitalista que os salários abonados eram demasiado elevados, ou seja, que estavam pagando por sua mercadoria, pelo direito a dispor de seu trabalho, mais que seu equivalente”. (MARX, 1985a – I, p. 173).

Mesmo assim, os períodos de prosperidade são, segundo o autor, os momentos nos quais é possível, até certo ponto, poupar de modo a possibilitar ao trabalhador participar

[...] de gozos mais elevados, de ordem espiritual, de que se agite em prol de seus próprios interesses, compre periódicos, assista a conferências, se preocupe da educação de seus filhos,

¹³ Nos *Manuscritos de 1844*, Marx trata da poupança em termos menos concretos, mas não menos precisos: "tu tens de poupar não somente teus sentidos imediatos, como comer, etc; tu tens de poupar também na colaboração em interesses universais, na compaixão, na confiança, se tu queres ser econômico e não queres te arruinar com ilusões" (MARX, 2004, p. 142).

desenvolva seus gostos, etc., quer dizer de que participe da civilização, que é o que o diferencia do escravo” (MARX, 1985a – I, p. 173).

Portanto, a participação do trabalhador na civilização está subordinada à ascensão ou descenso da reprodução do capital.

Considerado a partir do conjunto social, o estímulo à poupança tem ainda outro aspecto que foi mencionado por Marx:

[...] o capitalista pede que poupem os seus trabalhadores, mas somente *os seus*, aqueles a quem ele enfrenta como trabalhadores, mas não, nem muito menos, os demais, o resto da classe trabalhadora, já que estes estão frente a ele como consumidores. A estes apesar de todos os tópicos ‘piedosos’, procura espoliá-los para que consumam, dotando a sua mercadoria de novos encantos, trata de induzi-los com sua charlataneria a novas necessidades etc. este aspecto das relações entre o capital e o trabalho forma parte essencial da civilização e é o elemento sobre o qual repousa a legitimidade histórica e, ao mesmo tempo, o atual poder do capital (MARX, 1985a – I, p. 174).

Este é um aspecto que não só nos interessa pela pertinência em relação à reprodução da vida cotidiana, mas que é hoje muito mais atual do que na época de Marx. O apelo ao consumo está presente na vida dos indivíduos independente do equivalente a que cada um tem acesso para a reprodução de suas necessidades. Tal ponto é um pouco mais desenvolvido no capítulo correspondente ao livro III, em que tratamos do sistema de crédito, incluindo o crédito pessoal, do qual Marx obviamente não tratou.

Conclui, em relação ao estímulo à poupança, que

[...] a fraseologia da hipócrita filosofia burguesa é contraditória consigo mesma e vem, portanto, precisamente confirmar o que se trata de refutar, a saber: que a troca entre trabalhadores e capitalistas cai no conceito de circulação simples, e que, o trabalhador, portanto, não recebe nesta troca riqueza, mas somente meios de sustento, valores de uso para o consumo imediato. A exigência que se formula [da poupança] se encontra em contradição com a realidade (MARX, 1985a – I, p. 174).

O trabalhador, assim, só pode poupar à custa da satisfação de suas necessidades de sobrevivência, o que significa basicamente ter como “[...] único objeto e finalidade única de sua troca com o capital [satisfazer] um mínimo de necessidades, de meios de vida, o que o converte [simplesmente] em uma besta. (MARX, 1985a – I, p.172). Difícil não lembrar¹⁴ da operação já denunciada por Marx nos *Manuscritos de 1844*, na qual o autor afirma que o “bestial se torna humano e o humano bestial” (MARX, 2004, p. 83).

De todo modo, mesmo com os limites e restrições, a produção capitalista amplia o leque de necessidades do trabalhador, visto que é necessário, para a própria reprodução do capital, que o consumo estenda sempre os seus limites tanto quantitativa quanto qualitativamente.

¹⁴ Cf. MARX, 2004, p. 142. A seguinte citação é também sugestiva nesse sentido: “Ao trabalhador só é permitido ter tanto para que queira viver, e só é permitido querer viver para ter”.

Salário ou preço da força de trabalho

Vimos que a pretensa igualdade na troca entre trabalhador e capitalista esconde a diferença entre as mercadorias que são trocadas e os objetivos de cada um dos polos no processo de intercâmbio. Vejamos, agora, que elementos são considerados na definição do valor da força de trabalho, isto é, como se determinam os salários, o preço pago pela mercadoria vendida pelo trabalhador: sua capacidade de trabalho. Como já mencionado, o objetivo do trabalhador na troca com o capitalista é sobreviver e, por isso, o custo de sua sobrevivência é a referência para delimitar os custos da própria força de trabalho.

Abrindo o capítulo XV (Variação de grandeza do preço da força de trabalho e da mais-valia) do livro I de *O Capital*, Marx afirma:

O valor da força de trabalho é determinado pelo valor dos meios de subsistência habitualmente necessários ao trabalhador médio. A massa desses meios de subsistência ainda que sua forma possa variar, em determinada época de determinada sociedade, é dada, podendo, portanto, ser tratada como uma grandeza constante. O que muda é o valor dessa massa. Dois outros fatores entram na determinação do valor da força de trabalho. Por um lado, seus custos de desenvolvimento, que se modificam com o modo de produção; por outro lado, sua diferença natural, se masculina ou feminina, se madura ou imatura. A utilização dessas diferentes forças de trabalho, por sua vez condicionada pelo modo de produção, acarreta grande diferença nos custos de reprodução da família trabalhadora e no valor do trabalhador masculino adulto (MARX, 1984 – I, p. 113).

Neste momento da análise, Marx irá considerar apenas o primeiro elemento, ou seja, a definição do valor da força de trabalho pelos meios de subsistência, pois trata-se de entender a relação entre o preço da força de trabalho e da mais-valia. Adiante, como já foi mencionado, há uma seção destinada exclusivamente à análise do salário. Nos *Manuscritos 1861-63* e nos *Grundrisse* encontram-se também elementos de apoio para o tratamento do problema.

O estudioso desenvolve a análise da relação entre o preço da força de trabalho e a mais-valia, supondo que as mercadorias sejam vendidas pelo seu valor e que o preço da força de trabalho não decline abaixo de seu valor. Tomando esses elementos como constantes, ele verifica que

[...] as grandezas relativas do preço da força de trabalho e da mais-valia são condicionadas por três circunstâncias: 1) a extensão da jornada de trabalho ou a grandeza extensiva do trabalho; 2) a intensidade normal do trabalho ou sua grandeza intensiva, de modo que determinado quantum de trabalho é despendido em determinado tempo; 3) finalmente, a força produtiva do trabalho, de tal forma que segundo o grau de desenvolvimento das condições de produção o mesmo quantum de trabalho fornece no mesmo tempo um quantum maior ou menor de produto (MARX, 1984 – I, p. 113).

O autor analisa, então, a relação entre preço da força de trabalho e mais-valia em quatro combinações diferentes: I. Grandeza da jornada de trabalho e intensidade do trabalho constantes, força produtiva do trabalho variável; II. Jornada de trabalho constante, força produtiva do trabalho constante, intensidade do trabalho variável; III. Força produtiva e intensidade do trabalho constantes, jornada de trabalho variável e IV. Variações simultâneas de duração, força produtiva e intensidade do trabalho. Na última combinação, supondo *intensidade e força produtiva do trabalho crescentes com simultânea redução da jornada de trabalho*, ele afirma:

A força produtiva do trabalho aumentada e sua crescente intensidade atuam uniformemente em um mesmo sentido. Ambas ampliam a massa de produtos elaborada em cada período de tempo. Ambas reduzem, pois, a parte da jornada de trabalho de que o trabalhador precisa para a produção de seus meios de subsistência ou seu equivalente. O limite mínimo absoluto da jornada de trabalho é constituído, em geral, por esse seu componente necessário, porém contraível. Se toda a jornada de trabalho se atrofiasse até esse limite, desapareceria o mais trabalho, o que, sob o regime capitalista, é impossível. A supressão da forma de produção capitalista permite limitar a jornada de trabalho ao trabalho necessário. Entretanto, permanecendo constantes as demais circunstâncias, este último ampliaria seu espaço. Por um lado, porque as condições de vida do trabalhador torna-se-iam mais ricas e suas exigências vitais maiores. Por outro, porque parte do atual mais-trabalho contaria como trabalho necessário, a saber, o trabalho necessário para a criação de um fundo social de reserva e acumulação (MARX, 1984 – I, p. 120).

Ao considerar essa tendência do próprio modo de produção capitalista, o autor conclui que

Quanto mais cresce a força produtiva do trabalho, tanto mais pode ser reduzida a jornada de trabalho, e, quanto mais é reduzida a jornada de trabalho, tanto mais pode crescer a intensidade do trabalho. Socialmente considerada, a produtividade do trabalho cresce também com sua economia. Esta inclui não apenas o economizar meios de produção, mas também evitar todo trabalho inútil. Enquanto o modo de reprodução capitalista impõe economia em todo negócio individual, seu sistema anárquico da concorrência produz o mais desmesurado desperdício dos meios de produção sociais e das forças de trabalho, ao lado de inúmeras funções agora indispensáveis, mas em si e para si supérfluas (MARX, 1984 – I, p. 120).

A conclusão de Marx, reproduzida na última citação, é uma referência importante para a análise do capitalismo atual, na medida em que é uma tendência, já prevista em 1867, que se desenvolve exatamente na direção apontada pelo autor, qual seja, da maior economia, planificação, organização nos negócios individuais acompanhada da anarquia, desorganização, completa falta de planejamento na produção social global. No próximo capítulo, esse tema será novamente abordado ao examinarmos o livro II.

Na mesma linha de análise, Marx mostra também a tendência à diminuição do tempo necessário de trabalho a qual assume características específicas na forma capitalista de produção; e abre, concomitantemente, outras possibilidades. Assim afirma:

Dadas a intensidade e a força produtiva do trabalho, a parte da jornada social de trabalho necessária para a produção material será tanto mais curta, e, portanto, tanto mais longa a parte do tempo conquistado para a livre atividade espiritual e social dos indivíduos, quanto mais equitativamente for distribuído o trabalho entre todos os membros capacitados da sociedade, e quanto menos uma camada social puder eximir-se da necessidade natural do trabalho, lançando-a sobre outra camada. O limite absoluto para a redução da jornada de trabalho é, por esse lado, a generalização do trabalho. Na sociedade capitalista, tempo livre é produzido para uma classe mediante a transformação de todo o tempo de vida das massas em tempo de trabalho. (MARX, 1984 – I, p. 120).

Está claro, portanto, que Marx não identifica predomínio da exploração de mais-valia relativa com diminuição de tempo de trabalho para a massa operária. Ao contrário, constata, já no século XIX, que esse predomínio significa *a transformação de todo o tempo de vida das massas em tempo de trabalho*, enquanto para determinada classe amplia-se a liberação do tempo.

Marx arremata a análise acerca da relação entre preço pago pela força de trabalho e mais-valia evidenciando que

O capital é, portanto, não apenas comando sobre o trabalho, como diz A. Smith. Ele é essencialmente comando sobre trabalho não-pago. Toda mais-valia, qualquer que seja a forma particular de lucro, renda etc. em que ela mais tarde se cristalice, é, segundo sua substância, materialização de tempo de trabalho não-pago. O segredo da auto-valorização do capital se resolve em sua disposição sobre determinado quantum de trabalho alheio não-pago (MARX, 1984 – I, p. 124)

A consideração acerca do tempo livre está desenvolvida na conclusão, quando abordamos a produção de necessidades sociais, principalmente a partir da visão de Marx nos *Grundrisse*, com o apoio de Postone (2003) e outros autores. No entanto, é importante, ao menos, mencionar aqui quão equivocadas são as afirmações (de não marxistas e, o que é pior, de marxistas) acerca da inexorabilidade do fim do capitalismo. Marx fala, nas passagens acima, exatamente da tendência e capacidade do capital em transformar a economia de tempo em tempo livre para uma pequena parcela da sociedade, convertendo “[...] todo o tempo de vida das massas em tempo de trabalho” (MARX, 1984 – I, p. 124). Este é um aspecto que não pode ser negligenciado quando se trata de analisar a vida cotidiana no capitalismo contemporâneo. No momento atual, ainda que o tempo livre tenha se estendido para uma parcela numericamente mais significativa da sociedade, os trabalhadores que estão no mercado de trabalho têm seu tempo completamente comprometido pela atividade em troca de salário, pois estão ameaçados, a todo o momento, de perder a possibilidade de trocar sua força de trabalho pelo equivalente em dinheiro, haja vista o incremento de força produtiva e a consequente diminuição do trabalho socialmente necessário, o que significa aumento do exército industrial de reserva.

Na seção em que trata diretamente do salário, Marx esclarece, inicialmente, partindo da crítica aos economistas (tanto clássicos, quanto vulgares), que não é possível determinar o valor do trabalho, porque este não tem valor. Para o analista, “valor do trabalho” é “uma expressão imaginária, como, por exemplo, valor da terra”. Mas, ele admite que na “superfície da sociedade burguesa, o salário do trabalhador aparece como preço do trabalho [...] Fala-se do valor do trabalho e [...] dos preços de mercado do trabalho” (MARX, 1984 – I, p. 127), ou seja, ele denuncia que os economistas partem da aparência da sociedade burguesa sem compreendê-la em sua constituição. Não compreendem, portanto que

O que se defronta diretamente ao possuidor de dinheiro, no mercado, não é, de fato, o trabalho, mas o trabalhador, o que este último vende é sua força de trabalho. Tão logo seu trabalho realmente começa esta já deixou de pertencer-lhe e, portanto, não pode mais ser vendida por ele. O trabalho é a substância e a medida imanente dos valores, mas ele mesmo não tem valor (MARX, 1984 – I, p. 128).

Os próprios economistas reconhecem imediatamente, como mostra Marx, que as oscilações do mercado não são suficientes para explicar como se estabelece o preço do trabalho, permanecendo em aberto a dificuldade até chegar à determinação dos custos de produção do trabalhador. Neste ponto, segundo o autor, o que a economia política chama de “valor do trabalho” já é, “[...] na realidade o valor da força de trabalho, que existe na personalidade do trabalhador e difere de sua função, o trabalho, tanto quanto uma máquina de suas operações” (MARX, 1984 – I, p. 129). Sem entrar nas confusões nas quais se enredaram os economistas, vejamos como Marx desenvolve a análise acerca do valor da força de trabalho.

Para demonstrar seus argumentos, reproduz, em vários capítulos, o mesmo exemplo, afirmando:

[...] o valor da força de trabalho em funcionamento durante 12 horas é de 3 xelins, valor para cuja reprodução ela precisa de 6 horas. Seu produto-valor, porém, é de 6 xelins, pois ela funciona na realidade durante 12 horas, e seu produto-valor não depende de seu próprio valor, mas da duração de seu funcionamento. Chega-se assim ao resultado, absurdo à primeira vista, de que trabalho que cria um valor de 6 xelins possui um valor de 3 xelins” (MARX, 1984 – I, p. 130).

Nessa operação de troca, os 3 xelins aparecem como pagamento pela jornada total de 12 horas de trabalho (que contém as 6 horas não pagas). Por isso Marx afirma que na forma salário apaga-se “[...] qualquer vestígio da divisão da jornada de trabalho em trabalho necessário e mais-trabalho, em trabalho pago e trabalho não pago” (MARX, 1984 – I, p. 130); o que não ocorre em outras formas de produção. Revela-nos que, na corveia, essa divisão é tanto espacial quanto temporal e, por isso, perceptível aos sentidos. Há um dia e um lugar específicos para trabalhar para si e outro dia e lugar para trabalhar para o senhor da terra. No

caso da escravidão, o trabalho realizado para repor o valor dos meios de subsistência do escravo é considerado trabalho não pago. Enquanto no “[...] trabalho assalariado, ao contrário, mesmo o mais-trabalho ou trabalho não pago aparece como trabalho pago. Ali a relação de propriedade oculta o trabalho do escravo para si mesmo; aqui a relação de dinheiro oculta o trabalho gratuito do assalariado” (MARX, 1984 – I, p. 130).

Desse modo,

Sobre essa forma de manifestação, que torna invisível a verdadeira relação e mostra justamente o contrário dela, repousam todas as concepções jurídicas tanto do trabalhador como do capitalista, todas as mistificações do modo de produção capitalista, todas as suas ilusões de liberdade, todas as pequenas mentiras apoloéticas da economia vulgar (MARX, 1984 – I, p. 130).

Assim, pelo *ocultamento* do trabalho não pago, a troca entre capital e trabalho aparece imediatamente à percepção do mesmo modo que a compra e a venda das demais mercadorias. Vendedores e compradores trocam artigos diferentes, a “[...] consciência jurídica reconhece aí no máximo uma diferença material, que se expressa nas fórmulas juridicamente equivalentes: ‘*Do ut des, do ut facias, facio ut des, e facio ut facias*’¹⁵” (MARX, 1984, - I, p. 130).

Para tratar das formas de pagamento da força de trabalho, Marx recorda que sua venda se dá sempre por um período de tempo determinado. Assim, a forma do pagamento relaciona-se com um período circunscrito de atividade: diário, semanal, mensal etc. O pagamento por peça, que parece se diferenciar do pagamento por tempo, “[...] nada mais é que uma forma metamorfoseada do salário por tempo, do mesmo modo que o salário por tempo é a forma metamorfoseada do valor ou preço da força de trabalho” (MARX, 1984 – I, p. 139).

Nos quatro capítulos da seção sobre salário, Marx desenvolve fórmulas diferentes para determinar o valor da força de trabalho em circunstâncias distintas, chegando, no último, a tratar da diversidade nacional dos salários. Para tanto, ele busca compreender os parâmetros a partir dos quais é possível submeter à comparação as atividades em diferentes países. Segundo ele é preciso considerar

[...] todos os momentos determinantes da variação na grandeza de valor da força de trabalho, preço e volume das primeiras necessidades vitais naturais e historicamente desenvolvidas, custos da educação do trabalhador, papel do trabalho feminino e infantil, produtividade do trabalho, sua grandeza extensiva e intensiva. (MARX, 1984 – I, p. 145).

É preciso, em síntese, considerar o grau de desenvolvimento social das forças produtivas de cada nação, o que significa identificar os diferentes níveis de incremento e intensificação do trabalho e, portanto, dos preços distintos dos meios de subsistência. Mesmo não tendo

¹⁵ Nota do tradutor: “Dou para que dê, dou para que faça; faço para que dê e faço para que faça”.

reproduzido aqui a abordagem acerca da diferença entre a extração de mais-valia absoluta e relativa, não será difícil entender que

O valor relativo do dinheiro será menor na nação em que o modo de produção capitalista é mais desenvolvido do que naquela em que é menos desenvolvido. Segue, portanto, que o salário nominal, o equivalente da força do trabalho expresso em dinheiro, será também mais alto na primeira nação que na segunda; o que de forma alguma significa que isso também é válido para o salário real, isto é, para os meios de subsistência colocados à disposição do trabalhador (MARX, 1984 – I, p. 146).

Marx mostra que, com frequência, se verifica que os salários são maiores nas nações mais desenvolvidas, mas o nível de exploração é também maior, quer dizer, “o preço do trabalho em relação tanto à mais-valia como ao valor do produto” (MARX, 1984, – I, p. 146), na nação menos desenvolvida, é mais alto do que na mais desenvolvida, justamente em função da intensificação do trabalho e conseqüente diminuição do tempo necessário para a reprodução do trabalhador.

Deixando de lado, por ora, a diferença entre o preço da força de trabalho nos diversos países, vejamos como se determina este valor de forma geral. Em primeiro lugar, o autor alemão considera que “[...] o valor da força de trabalho, como de todos os demais valores de uso, é igual ao quantum de trabalho acumulado nela, ao tempo requerido para produzir a força de trabalho (em condições gerais de produção dadas)”. Dessa maneira, inicialmente, o valor da força de trabalho se traduz “em valor dos meios de subsistência necessários para conservar essa força de trabalho; quer dizer para conservar vivo o trabalhador como trabalhador, de tal modo que ele trabalhe hoje e seja capaz amanhã de repetir o mesmo processo nas mesmas condições” (MARX, 1979, p. 49). Para que esteja em condições de reproduzir cotidianamente a forma capitalista de produção.

Isso significa que para “se realizar enquanto capital – a saber, enquanto valor que se conserva e aumenta – ele [o capital] deve se converter em condições de trabalho, ou ainda, essas constituem sua existência material, os valores de uso reais nos quais ele existe enquanto valor de troca”. E prossegue asseverando que a principal condição

[...] para o processo de trabalho é o próprio trabalhador. É então essencial a parte constitutiva do capital que compra força de trabalho. Se não tivesse no mercado nenhum meio de subsistência, não serviria de nada para o capital pagar o trabalhador em dinheiro. O dinheiro não é senão uma hipoteca que o trabalhador recebe por um quantum determinado de meios de subsistência que se encontra sobre o mercado (MARX, 1979, p. 141).

Saliente-se, os meios de subsistência devem ser suficientes para reproduzir não apenas o trabalhador adulto, pois, essa mercadoria particular precisa viver antes de ser capaz de trabalhar, por isso é

[...] preciso que ele [o trabalhador] obtenha suficientes meios de subsistência para nutrir crianças até que elas possam viver elas mesmas como trabalhadores. Para desenvolver uma força de trabalho determinada, para modificar sua natureza geral de tal maneira que ela seja capaz de exercer um trabalho determinado, é preciso que o trabalhador exerça ou receba um ensinamento, uma educação que segundo a maneira particular do trabalho produtivo que ele aprende deve ser mais ou menos pago, entra então assim nos custos da produção da força do trabalho (MARX, 1979, p. 49-50).

Os custos de aprendizado – “[...] despesas requisitadas para desenvolver a natureza do trabalhador como capacidade e saber-fazer em um ramo de trabalho determinado” – são meios para que o trabalhador faça de seus filhos, “seus substitutos, novas forças de trabalho” (MARX, 1979, p. 50). Por outro lado, como, ao mesmo tempo, há um incremento constante de força produtiva, essa reprodução não tende à estagnação. Ao contrário, abre possibilidades diferenciadas na formação e capacitação da força de trabalho mais jovem. Observa-se hoje que um operário, para manter o nível de emprego e salário da geração anterior, precisa estudar mais do que seu pai.

Considerando os meios de subsistência que são requeridos para a manutenção da força de trabalho, mesmo com suas variações, constata-se que “[...] é sempre exatamente medida pela quantidade de trabalho que é preciso para produzir os meios de subsistência necessários à conservação e à reprodução da força do trabalho”. Nesse sentido a “existência viva da força de trabalho ela mesma deve ser considerada como objetivação” (MARX, 1979, p. 50).

Esses meios, não obstante, variam de um país para outro, pois mesmo “[...] as necessidades naturais, por exemplo, a nutrição, vestuário, moradia, aquecimento, são maiores ou menores segundo as diferenças climáticas”. Além disso, o que se denomina “primeiras necessidades vitais e a maneira de satisfazê-las depende em boa parte do estado da civilização da sociedade – elas próprias são produto histórico – o que em tal época não faz parte dos meios de subsistência necessários, faz parte em outro país e em outra época” (MARX, 1979, p. 50-1). Para o autor, aliás, o grau de civilização de uma sociedade pode ser avaliado pela ampliação das necessidades.

Como qualquer outra mercadoria, o preço da força de trabalho pode subir ou cair abaixo de seu valor, o que vai depender de várias circunstâncias como a oferta de força de trabalho, a capacidade de mobilização dos trabalhadores, o preço dos meios de subsistência. O interesse do capitalista é sempre baixar os custos da produção e, portanto, da força de trabalho, recorrendo a vários artifícios para chegar a este fim. Marx menciona, dentre outros, a ocupação de mulheres e crianças, de modo a “diminuir para 0 os custos com aprendizado” (MARX, 1979, p. 53).

Esta foi, de fato, a estratégia generalizada de ganho dos capitalistas no início da produção mecanizada e teve consequências definitivas para a transformação do cotidiano da classe trabalhadora, uma vez que

À medida que a maquinaria torna a força muscular dispensável, ela se torna o meio de utilizar trabalhadores sem força muscular ou com desenvolvimento corporal imaturo, mas com membros de maior flexibilidade. Por isso, a primeira palavra de ordem da aplicação capitalista da maquinaria foi: trabalho de mulheres e de crianças! Com isso, esse poderoso meio de substituir trabalho e trabalhadores transformou-se rapidamente num meio de aumentar o número de assalariados, colocando todos os membros da família dos trabalhadores, sem distinção de sexo nem idade, sob o comando imediato do capital. O trabalho forçado para o capitalista usurpou não apenas o lugar do folguedo infantil, mas também o trabalho livre no círculo doméstico, dentro de limites decentes, para a própria família (MARX, 1984 – I, p. 23).

Com isso, o valor da força de trabalho do homem adulto que era determinado pelo tempo de trabalho necessário para a sua manutenção e de sua família, agora é repartido por todos os membros do grupo familiar. A força de trabalho é desvalorizada, pois

A compra de uma família parcelada, por exemplo, em 4 forças de trabalho, custa, talvez, mais do que anteriormente a compra da força de trabalho do cabeça da família, mas, em compensação, surgem 4 jornadas de trabalho no lugar de uma, e o preço delas cai proporcionalmente ao excedente de mais-trabalho dos quatro em relação ao mais-trabalho de um. Agora, quatro precisam fornecer não só trabalho, mas mais-trabalho para o capital, para que a família possa viver. Assim, a maquinaria desde o início amplia o material humano de exploração, o campo propriamente de exploração do capital, assim como ao mesmo tempo o grau de exploração (MARX, 1984 – I, p. 23).

No entanto, não se pode esquecer que as “[...] contradições e os antagonismos inseparáveis da utilização capitalista da maquinaria não existem porque decorrem da própria maquinaria, mas de sua utilização capitalista”, porque

[...] considerada em si a maquinaria encurta o tempo de trabalho, enquanto utilizada como capital aumenta a jornada de trabalho; em si, facilita o trabalho, utilizada como capital aumenta sua intensidade; em si, é uma vitória do homem sobre a natureza, utilizada como capital submete o homem por meio da força da natureza; em si aumenta a riqueza do produtor, utilizada como capital o pauperiza etc.(MARX, 1984 – I, p. 56).

Sobre as possibilidades abertas pela utilização da maquinaria, apesar de seu uso capitalista, falaremos adiante ao tratar do mercado mundial. Agora, voltemos aos determinantes do preço da força de trabalho.

Como vimos, a entrada de crianças e de mulheres no mercado de trabalho, no início da produção mecanizada, levou a um rebaixamento dos salários, tanto pela ampliação da oferta de mão de obra, quanto pelos baixos custos de formação exigidos para o manuseio da máquina. Dessa forma, se o valor do salário é determinado pelo valor de uso do trabalho, aquele será tanto menor quanto menor for o tempo de sua objetivação.

E, de fato, o que o capitalista compra não é o valor de troca do trabalho, mas seu valor de uso, como se pode depreender em:

O trabalho não é valor de uso senão para o capital, e ele é o valor de uso do capital propriamente dito, quer dizer a atividade mediadora através da qual ele se valoriza. O trabalho não é então valor de uso para o trabalhador, não é para ele força produtiva de riqueza, meio ou atividade de enriquecimento. Valor de uso para o capital, o trabalho é simples valor de troca para o trabalhador, valor de troca disponível. Ele é colocado enquanto tal no ato de troca com o capital, para se vender por dinheiro. O valor de uso de uma coisa não concerne ao seu vendedor, mas ao seu comprador. O trabalho (potência) que é vendido pelo trabalhador ao capital como valor de uso é para o trabalhador seu valor de troca, que ele quer realizar, mas que (como os preços das mercadorias em geral) é determinado antes do ato da troca, é-lhe pressuposto como condição. (MARX, 1979, p. 168).

Uma mercadoria é valor de uso para o comprador, não para o vendedor. Quando o capitalista compra a força de trabalho passa a dominá-la naquele período de tempo em que a comprou. Mas ele não compra uma força de trabalho qualquer, indeterminada qualitativamente. Ao contrário, ele a compra pelas suas qualidades específicas, de acordo com suas necessidades em determinado ramo de produção. O trabalhador, por outro lado, como vendedor, possui sua capacidade de trabalho como valor de troca e receberá tanto mais por ela quanto maior for o tempo empregado para sua própria objetivação, ou melhor, aumenta seu valor de troca na medida em que acumula trabalho objetivado em si mesmo. Assim,

Para o próprio trabalhador a força de trabalho só tem valor de uso na medida em que ela é valor de troca, não na medida em que ela produz valores de troca. Para o capital ela não tem valor de troca senão na medida em que é valor de uso. Ela é valor de uso, enquanto este é indiferente de seu valor de troca, não para o trabalhador, mas somente para o capital. O trabalhador troca então o trabalho como simples valor de troca determinado anteriormente, determinado por um processo passado – ele troca trabalho como trabalho objetivado; somente na medida em que o trabalho objetivado é já um quantum de trabalho determinado, em que então seu equivalente é já medido, dado. O capital o adquire pela troca como trabalho vivo, como força produtiva universal da riqueza: atividade que aumenta a riqueza (MARX, 1979, p. 169).

Portanto, a própria formação do trabalhador torna-se, na produção de mais-valia, instrumento de valorização do capital, mas guarda, em si mesma, outras possibilidades que não podem ser ignoradas no processo de sócio/individuação.

A análise da acumulação capitalista nos oferece condições de desenvolver tanto o aspecto positivo, civilizatório, presente nesse processo, quanto seu lado de privação.

Sem dúvida, o produto mais perverso que Marx identifica na análise da produção capitalista é a formação do exército industrial de reserva. Ele examina especificamente este *produto*, no capítulo XXIII, “A lei geral da acumulação capitalista”, no qual afirma, inicialmente, que ali tratará da “influência que o crescimento do capital exerce sobre o destino da classe trabalhadora” (MARX, 1984 – I, p. 187). A expressão utilizada pelo autor denuncia

certa ironia ao tratar como *fatalidade* (destino) o que ele mostrará ser produto da forma como os homens se organizam na produção.

No desenvolvimento da análise da acumulação, revela-nos que a diferença específica da produção capitalista é o fato de o comprador de força de trabalho não ter por objetivo satisfazer suas necessidades pessoais, mas valorizar seu capital, produzir mercadorias que

[...] contêm mais trabalho do que ele paga, portanto, que contêm uma parcela de valor que nada lhe custa e que, ainda assim, é realizada pela venda de mercadorias. A produção de mais-valia ou geração de excedente é a lei absoluta desse modo de produção (MARX, 1984 – I, p. 191).

Torna-se evidente que a lei da acumulação capitalista tem uma direção muito clara que “[...] exclui todo decréscimo no grau de exploração do trabalho ou toda elevação do preço do trabalho que poderia ameaçar seriamente a reprodução continuada da relação capital e sua reprodução em escala sempre ampliada” (MARX, 1984, p. 193). Só que esse desenvolvimento aparece na vida cotidiana mistificado em lei da natureza e assim é compreendido como condição geral de reprodução da existência social e não de uma forma produtiva específica. Marx (1984, – I, p.193) acrescenta que na sociedade capitalista não poderia ser diferente, pois “[...] o trabalhador existe para as necessidades de valorização de valores existentes, ao invés de a riqueza objetiva existir para as necessidades de desenvolvimento do trabalhador”. A analogia com a religião que se segue a essa última afirmação recoloca o caráter alienado da produção capitalista na mesma linha de reflexão daquela encontrada nos *Manuscritos de 1844*. Nas palavras de Marx: “Assim como na religião o ser humano é dominado pela obra de sua própria cabeça, assim, na produção capitalista, ele o é pela obra de sua própria mão”. Reafirma, portanto, ainda que indiretamente, sua *opção* pela análise das relações materiais da vida (explicitada na *Contribuição de 1859*) em detrimento do exame das esferas espirituais.

Além da tendência de diminuir o preço do trabalho, outro aspecto salientado por Marx (1984 – I, p. 197) inerente ao processo de acumulação é a centralização, que coloca “os capitalistas industriais em condições de expandir a escala de suas operações”. A centralização pode ocorrer através de processos violentos de anexação (“onde certos capitais se tornam centros de gravitação tão superiores para outros que lhes rompem a coesão individual e, então, atraem para si os fragmentos isolados”) ou pela “fusão de uma porção de capitais já constituídos ou em vias de constituição mediante o procedimento mais tranquilo da formação de sociedades por ações”. Em um ou outro caso, “o efeito econômico permanece o mesmo”:

A expansão acrescida dos estabelecimentos industriais constitui por toda parte o ponto de partida para uma organização mais abrangente do trabalho coletivo de muitos, para um

desenvolvimento mais amplo de suas forças motrizes materiais, isto é, para a conversão de produção socialmente combinados e cientificamente dispostos (MARX, 1984 – I, p. 197)

Na vida social organizada em torno da valorização do capital, a produção socialmente combinada e cientificamente disposta se amplia através do processo de centralização que, esclarece Marx, é distinto da acumulação. Esta última aumenta gradativamente por meio da “[...] reprodução que passa da forma circular para a espiral [e] é um processo bastante lento, se comparado com a centralização, que só precisa alterar o agrupamento quantitativo das partes integrantes do capital social” (MARX, 1984 – I, p. 198). Em outras palavras, através da centralização torna-se possível o investimento em produtos que isoladamente nenhum capital teria condição de realizar. Por isso o escritor afirma que o “[...] mundo ainda estaria sem estradas de ferro, caso ficasse esperando até que a acumulação de alguns capitais individuais alcançasse o tamanho requerido para a construção de uma estrada de ferro” (MARX, 1984 – I, p. 198). Todavia salienta, ao mesmo tempo, que nesse processo se ampliam e aceleram “[...] as revoluções na composição técnica do capital, que aumentam sua parte constante à custa de sua parte variável e, com isso, diminuem a demanda relativa de trabalho”. Essa diminuição ocorre tanto naqueles empreendimentos que são resultado do processo centralizador com “novas invenções e descobertas, sobretudo de aperfeiçoamentos industriais” , quanto na renovação realizada “da cabeça aos pés” pelo velho capital quando este “renasce na configuração técnica aperfeiçoada, em que uma massa menor de trabalho basta para pôr em movimento uma massa maior de maquinaria e matérias-primas” (MARX, 1984 – I, p. 198). Assim, a diminuição da oferta de trabalho aparece como consequência *natural* do processo de acumulação e da centralização que lhe é peculiar, pois:

Por um lado, o capital adicional constituído no decurso da acumulação atrai, em proporção a seu tamanho, menos e menos trabalhadores. Por outro lado, o velho capital, reproduzido periodicamente em nova composição, repele mais e mais trabalhadores anteriormente ocupados (MARX, 1984 – I, p. 198).

Os novos capitais empregam menos, o velho capital dispensa mais trabalhadores. O resultado é um só: uma população trabalhadora excedente, uma massa de desempregados.

O exército industrial de reserva

A população desempregada, como “[...] produto necessário da acumulação ou do desenvolvimento da riqueza com base no capitalismo” (MARX, 1984 – I, p. 200), não aparece como um efeito colateral da acumulação, um sintoma a ser eliminado. Pelo contrário, a

superpopulação excedente torna-se “alavanca da acumulação capitalista, até uma condição de existência do modo de produção capitalista” por oferecer “às suas mutáveis necessidades de valorização o material humano sempre pronto para ser explorado, independente dos limites do verdadeiro acréscimo populacional” (MARX, 1984 – I, p. 200).

Para explicar os motivos dessa necessidade de um contingente disponível de trabalhadores sempre presente, esclarece que, de um lado,

Com a acumulação e o desenvolvimento da força produtiva do trabalho que a acompanha, cresce a súbita força de expansão do capital. Não só porque cresce a elasticidade do capital em funcionamento e a riqueza absoluta, da qual o capital só constitui uma parte elástica, mas também porque o crédito, sob qualquer estímulo particular, põe, num instante, à disposição da produção, como capital adicional, parte incomum dessa riqueza. (MARX, 1984 – I, p. 200).

Por outro lado, “[...] as condições técnicas do próprio processo de produção, maquinaria, meios de transporte etc., possibilitam, em maior escala, a transformação mais rápida de mais-produto em meios de produção adicionais”. Assim, conjugadas a ampliação de crédito e de forças produtivas,

A massa da riqueza social, superabundante com o progresso da acumulação e transformável em capitais adicionais, lança-se freneticamente em ramos de produção antigos, cujo mercado se amplia subitamente, ou em ramos recém-abertos, como estradas de ferro etc., cuja necessidade decorre do desenvolvimento dos antigos. Em todos esses casos, grandes massas humanas precisam estar disponíveis para serem subitamente lançadas nos pontos decisivos, sem quebra da escala de produção em outras esferas. A superpopulação as provê. O curso de vida característico da indústria moderna, sob a forma de um ciclo decenal, interrompido por oscilações menores, de vitalidade média, produção a todo vapor, crise e estagnação, repousa na contínua constituição, na maior ou menor absorção e na reconstituição do exército industrial de reserva ou superpopulação. Por sua vez, as oscilações do ciclo industrial recrutam a superpopulação e tornam-se os mais enérgicos agentes de sua reprodução (MARX, 1984 – I, p. 200-1).

Essa reprodução, de acordo com o autor, não é necessariamente resultado do crescimento absoluto da população, mas do “[...] simples processo de ‘liberar’ constantemente parte dos trabalhadores, por métodos que diminuem o número de trabalhadores ocupados em relação à produção aumentada [...]”, de modo que nos processos de expansão súbita o material humano esteja disponível mesmo sem a multiplicação dos trabalhadores. Por isso, toda a “[...] forma de movimento da indústria moderna decorre da constante transformação de parte da população trabalhadora em braços desempregados ou semi-empregados” (MARX, 1984 – I, p. 203)

Torna claro, ainda, que, inicialmente, mesmo com um número menor de trabalhadores, o capital variável pode crescer, pois o trabalhador individual fornece mais trabalho e pode ter seu salário aumentado. Então, esse acréscimo “[...] do capital variável torna-se índice de mais

trabalho, mas não de mais trabalhadores ocupados[...]”, já que todo “[...] capitalista tem interesse absoluto em extrair determinado quantum de trabalho de um número menor de trabalhadores, ao invés de extraí-lo de modo tão barato ou até mesmo mais barato de um número maior de trabalhadores”. E isso porque quanto maior o número de trabalhadores, maior o “[...] dispêndio de capital constante proporcionalmente à massa de trabalho posto em ação”. Com um número menor, esse dispêndio “[...] cresce mais devagar. Quanto maior a escala da produção, tanto mais decisivo é esse motivo. Seu peso cresce com a acumulação do capital” (MARX, 1984 – I, p. 203). Não há, pois, nenhum mistério no processo de acumulação: menor dispêndio de capital constante para utilização numericamente menor de capital variável movimenta uma escala maior de produção.

A situação dos trabalhadores, empregados e desempregados, se agrava ainda mais nesse processo, pois

Se os meios de produção, ao crescer em volume e eficiência, se tornam meios de ocupação dos trabalhadores em menor grau, essa mesma relação é modificada de novo pelo fato de que, à medida que cresce a força produtiva do trabalho, o capital eleva mais rapidamente sua oferta de trabalho do que sua demanda de trabalhadores. O sobre-trabalho da parte ocupada da classe trabalhadora engrossa as fileiras de sua reserva, enquanto, inversamente, a maior pressão que a última exerce sobre a primeira obriga-a ao sobre-trabalho e à submissão aos ditames do capital. A condenação de uma parcela da classe trabalhadora à ociosidade forçada em virtude do sobre-trabalho da outra parte e vice-versa torna-se um meio de enriquecimento do capitalista individual e acelera, simultaneamente, a produção do exército industrial de reserva numa escala adequada ao progresso da acumulação social (MARX, 1984 – I, p. 203).

Marx caracteriza, portanto, não apenas o exército industrial de reserva como produto da forma capitalista de organização do trabalho, como também o aumento da exploração da parcela da classe trabalhadora empregada. Além das condições de trabalho e de sua ausência, evidencia, ainda, como o processo de acumulação interfere nas condições de sobrevivência da classe trabalhadora e, por conseguinte, em seu ‘destino’, identificando a definição do próprio valor da força de trabalho no movimento de aumento e diminuição do exército industrial de reserva. *Grosso modo*, diz:

[...] os movimentos gerais do salário são exclusivamente regulados pela expansão e contração do exército industrial de reserva, que correspondem à mudança periódica do ciclo industrial. Não são, portanto, determinados pelo movimento do número absoluto da população trabalhadora, mas pela proporção variável em que a classe trabalhadora se divide em exército ativo e exército de reserva, pelo acréscimo e decréscimo da dimensão relativa da superpopulação, pelo grau em que ela é ora absorvida, ora liberada. (MARX, 1984 – I, p. 204).

Mesmo a situação na qual os salários tendem a subir é passageira, como demonstra o autor por meio de uma suposição:

Se, por exemplo, em decorrência de uma conjuntura favorável, a acumulação ocorre de modo especialmente intenso em determinada esfera da produção, sendo aí os lucros maiores do que

os lucros médios, capital adicional ocorre para lá, e assim naturalmente demanda de trabalho e salário sobem. O salário mais elevado atrai uma parte maior da população trabalhadora para a esfera favorecida, até que ela esteja saturada de força de trabalho e o salário novamente caia para o nível médio anterior ou abaixo do mesmo, caso o afluxo tenha sido demasiado grande. Então não só cessa a imigração de trabalhadores para o ramo de atividades em questão, mas ela inclusive dá lugar à sua emigração (MARX, 1984 – I, p. 205).

Até chegar a esse ponto, os salários já rebaixaram novamente e uma massa de reserva já se formou também nesse ramo e, portanto, as condições inicialmente favoráveis entraram no ‘ciclo’ normal de acumulação. Marx conclui que a “[...] superpopulação relativa é, portanto, o pano de fundo sobre o qual a lei da oferta e da procura de mão-de-obra se movimenta. Ela reduz o raio de ação dessa lei a limites absolutamente condizentes com a avidez de explorar e a paixão por dominar do capital” (MARX, 1984 – I, p. 205).

O capital, assim, age, por um lado, multiplicando a “[...] demanda de trabalho, por outro multiplica a oferta de trabalhadores mediante sua ‘liberação’”. Ao mesmo tempo, “[...] a pressão dos desocupados força os ocupados a porem mais trabalho em ação, portanto, até certo ponto, torna a oferta de trabalho independente da oferta de trabalhadores”. (MARX, 1984 – I, p. 206).

De todo modo, a pressão pela valorização do capital recai sempre sobre a massa da classe trabalhadora, tanto aquela empregada, quanto a que constitui o exército industrial de reserva. Este, por sua vez, se apresenta sob várias formas, desde aqueles trabalhadores que estão temporariamente fora do mercado de trabalho até os que jamais conseguirão ingressar em um emprego formal, dependendo ou de pequenos biscates e serviços que exigem baixa qualificação e/ou da beneficência pública, que hoje, diferentemente da época de Marx, aparece como um *direito* social. Não se trata aqui de polemizar acerca da assistência pública atual aos excluídos do mercado de trabalho. Trata-se sim de evidenciar que, tanto hoje, quanto na época em que Marx escreveu esses trechos, a identificação do exército industrial de reserva se constitui em uma tarefa a ser realizada por aqueles que se dedicam a conhecer e desenvolver propostas para a transformação social.

O escritor alemão aponta três formas de superpopulação relativa: líquida, latente e estagnada. A primeira caracteriza-se pela “[...] situação na qual os trabalhadores são atraídos e repelidos de forma fluente pela indústria”. (MARX, 1984 – I, p. 206). São, portanto, trabalhadores com algum nível de qualificação que se apresentam constantemente ao mercado respondendo à sua exigência de fluxo contínuo. Ele cita um relatório do departamento de saúde pública inglesa (publicado em 1875 e incorporado por Marx à última edição de *O Capital* preparada por ele para publicação) que divulgou dados de expectativa de vida em

Manchester e Liverpool: na classe abastada, a média, na primeira cidade, é de 38 anos e na classe trabalhadora, 17 anos. Na segunda cidade, de 35 anos para os ricos e de 15 para os operários. Esses dados são suficientes para mostrar que hoje, com o aumento da expectativa de vida, não somente nos países centrais, mas também nos periféricos, a massa excedente de trabalhadores ganha um impulso ainda maior.

Afirma Marx, em função dos números apresentados acima:

Nessas circunstâncias, o crescimento absoluto dessa fração do proletariado exige uma forma que aumente o número de seus elementos ainda que estes se desgastem rapidamente. Portanto, rápida renovação das gerações de trabalhadores. (A mesma lei não vale para as demais classes da população). Essa necessidade social é satisfeita mediante casamentos precoces, consequência necessária das condições em que vivem os trabalhadores da grande indústria, e mediante o prêmio que a exploração dos filhos dos trabalhadores acrescenta à sua produção (MARX, 1984 – I, p. 207).

Mesmo em condições que podemos considerar diferenciadas daquelas descritas por Marx, a expectativa de vida da população operária continua sendo muito menor do que a da *classe abastada* (para usar os termos do departamento de saúde inglês), enquanto a taxa de natalidade (ainda que tenha caído significativamente nos últimos anos) ainda é maior entre os trabalhadores.

São, entretanto, nas outras duas formas do exército industrial de reserva, caracterizadas por Marx, que encontramos o público mais assíduo à assistência pública – e, portanto, ao Serviço Social – atualmente. A forma latente é constituída de trabalhadores rurais que precisam ir para a cidade em função da industrialização do próprio trabalho no campo. Se essa era uma realidade, na época de Marx, o que dizer da situação atual em um país como o Brasil com seu processo excludente de mecanização do trabalho do campo. Tanto na época de Marx quanto hoje:

[...] seu fluxo constante para a cidade pressupõe uma contínua superpopulação latente no próprio campo, cujo volume só se torna visível assim que os canais de escoamento se abram excepcionalmente de modo amplo. O trabalhador rural é, por isso, rebaixado ao mínimo do salário e está sempre com um pé no pântano do pauperismo (MARX, 1984 – I, p. 208).

Por fim, a forma estagnada que, por se tratar do público privilegiado do Serviço Social, será caracterizada detalhadamente Marx. Ela é composta por parte do exército ativo de trabalhadores com ocupação irregular e proporciona

[...] ao capital, um reservatório inesgotável de força de trabalho disponível. Sua condição de vida cai abaixo do nível normal médio da classe trabalhadora, e exatamente isso faz dela uma base ampla para certos ramos de exploração do capital. É caracterizada pelo **máximo de tempo de serviço e mínimo de salário**. Ela absorve continuamente os redundantes da grande indústria e da agricultura e notadamente também de ramos industriais decadentes, em que o artesanato é vencido pela manufatura e esta última pela produção mecanizada (MARX, 1984 – I, 208, grifo nosso).

Teríamos que acrescentar, hoje, a indústria de ponta – alta tecnologia e informática. Algumas profissões, como gráfico, desapareceram; outras, como técnicos de laboratório, diminuíram drasticamente em função de novas tecnologias.

O estudioso continua, salientando aspectos do desenvolvimento cotidiano das famílias dos redundantes. Diz ele:

Seu volume se expande na medida em que, com o volume e a energia da acumulação, avança a ‘produção da redundância’. Mas ela constitui ao mesmo tempo um elemento auto-reprodutor e auto-perpetuador da classe operária, que tem participação proporcionalmente maior em seu crescimento global do que os demais elementos. De fato, não só a massa dos nascimentos e óbitos, mas também a grandeza absoluta das famílias está em proporção inversa ao nível do salário, portanto, à massa dos meios de subsistência de que as diferentes categorias de trabalhadores dispõem. (MARX, 1984 – I, p. 208).

O levantamento de dados que sustentam essa análise, que continua verdadeira para os dias atuais, é objeto constante de pesquisas empíricas que aparecem, a todo o momento, divulgadas na imprensa e só conseguem servir para demonstrar ou a ineficiência do estado ou a impossibilidade de transformação social enquanto a sociedade capitalista não for superada.

Além da divisão do exército industrial de reserva em três categorias distintas, Marx faz ainda uma subdivisão no interior da forma estagnada de superpopulação relativa. Ele apenas menciona os vagabundos, delinquentes e prostitutas – sinteticamente caracterizados como lumpemproletariado -, para considerar, além dessa, outras três categorias.

Em primeiro lugar, os aptos para o trabalho, mas que não têm qualificação ou não conseguem se colocar no mercado com sua formação e estão dispostos a realizar serviços domésticos e/ou atividades irregulares no comércio, por exemplo.

Segundo, órfãos e crianças indigentes, que, de acordo com o autor, “[...] são candidatos ao exército industrial de reserva e, em tempos de grande prosperidade [...] são rápida e maciçamente incorporados ao exército ativo de trabalhadores” (MARX, 1984 – I, p. 209). Não sei se encontraríamos, hoje, esse *destino* para a maioria de órfãos e crianças indigentes. Ao menos no Brasil, é mais provável que eles se integrem ao lumpemproletariado. Mas, sem o amparo de pesquisas empíricas, não é possível desenvolver a análise para além dos indicativos apresentados por Marx, ou seja, nos contornos em que tais situações se apresentavam no século XIX.

Por fim, a terceira categoria, composta por

[...] degradados, maltrapilhos, incapacitados para o trabalho. São notadamente indivíduos que sucumbem devido a sua imobilidade, causada pela divisão do trabalho, aqueles que ultrapassam a idade normal de um trabalhador e finalmente as vítimas da indústria, cujo número cresce com a maquinaria perigosa, minas, fábricas químicas etc., isto é, aleijados, doentes, viúvas etc. o pauperismo constitui o asilo para inválidos do exército ativo de

trabalhadores e o peso morto do exército industrial de reserva. Sua produção está incluída na produção da superpopulação relativa, sua necessidade na necessidade dela, e ambos constituem uma condição de existência da produção capitalista e do desenvolvimento da riqueza. Ele pertence ao *faux frais* [falsos custos] da produção capitalista que, no entanto, o capital sabe transferir em grande parte de si mesmo para os ombros da classe trabalhadora e da pequena classe média (MARX, 1984 – I, p. 209).

E é o que de fato ocorre na organização da previdência, que, por sua vez, garante a sobrevivência de parte das ‘vítimas da indústria’ e é uma das circunstâncias que pode modificar a lei da acumulação, sem, no entanto, subvertê-la.

Concluindo, Marx afirma:

Quanto maiores a riqueza social, o capital em funcionamento, o volume e a energia de seu crescimento, portanto também a grandeza absoluta do proletariado e a força produtiva de seu trabalho, tanto maior o exército industrial de reserva. A força de trabalho disponível é desenvolvida pelas mesmas causas que a força expansiva do capital. A grandeza proporcional do exército industrial de reserva cresce, portanto, com as potências da riqueza. Mas quanto maior esse exército de reserva em relação ao exército ativo de trabalhadores, tanto mais maciça a superpopulação consolidada [...] Quanto maior, finalmente, a camada lazarenta da classe trabalhadora e o exército industrial de reserva, tanto maior o pauperismo oficial. *Essa é a lei absoluta geral, da acumulação capitalista.* Como todas as outras leis, é modificada em sua realização por variegadas circunstâncias, cuja análise não cabe aqui (MARX, 1984, p. 209).

Uma dessas circunstâncias, como vimos, é a organização de sistemas de previdência que garante, minimamente, a sobrevivência de parte da classe trabalhadora quando esta já não é mais capaz de vender sua força de trabalho. É importante lembrar que, nos livros I e II, Marx faz uma análise abstrata da lei do valor. Identifica tendências gerais que, no entanto, não aparecem necessariamente na realidade com suas características absolutas, puras, mas, enquanto tendências, estão sempre presentes no processo de desenvolvimento. Tanto é assim que mesmo, por exemplo, as medidas ainda em vigor herdeiras do estado do bem-estar social, ao contrário de serem mantidas e ampliadas, são sistematicamente questionadas e abolidas com a justificativa explícita de comprometer a autovalorização do capital.

Marx encerra o capítulo ilustrando, com dados de várias cidades da Inglaterra e da Irlanda, como se formou, no século XIX, o exército industrial de reserva nesses países. Essa análise, nos dias atuais, nos países centrais, levaria em conta o afluxo de imigrantes dos países periféricos na formação do exército industrial de reserva, com características próximas à forma latente, em um nível de intercâmbio muito mais amplo do que aquele entre cidade e campo. Tal estudo envolveria o exame dos dados disponíveis acerca da imigração para alguns países da Europa e dos EUA, principalmente.

Com a apresentação dos dados das cidades inglesas e irlandesas, eis que Marx entra na casa dos trabalhadores e descreve seus cômodos, equipamentos, número de pessoas (entre

crianças e adultos); bem como a alimentação, vestuário e as condições de higiene dessa população. Sinaliza, assim, que a situação descrita não é mais do que o produto necessário da acumulação capitalista e se reproduz com a certeza inexorável de uma lei natural.

Portanto, partir da mercadoria, no livro I de *O capital*, é a forma de tomar para a análise, em primeiro lugar, o produto material objetivo que se constitui como finalidade de toda produção na forma capitalista de organização da vida social, o que não significa que a mercadoria seja o único produto engendrado nessa forma produtiva. Pelo contrário, a análise empreendida no livro I trata do processo de produção e dos ‘produtos’ não materiais desse processo: as relações entre os homens, a individualidade que se forja na forma produtiva do capital. Examina, em síntese, a alienação do trabalho de um modo muito mais preciso e abrangente do que nos textos de juventude (notadamente os *Manuscritos de 1844*), visto aprofundar as determinações categoriais e ilustrar, com dados empíricos, uma abordagem que aparece ainda de forma abstrata nos primeiros rascunhos voltados para a crítica da economia política. Quer dizer, a análise de Marx, em *O capital*, **eleva-se do abstrato ao concreto**, não apenas em relação aos escritos anteriores, mas na sua própria constituição. Inicia com os aspectos gerais da produção e reprodução do capital e, somente no livro III, trata do processo real da troca capitalista com as contradições que parecem negar a lei do valor e, no entanto, a sustenta e reproduz.

Existem, ainda, outros produtos a serem examinados no livro I. Além das relações produzidas na troca entre capitalistas e trabalhadores, há, também, formas de relação produzidas no próprio processo de trabalho. Estas aparecem, na sociedade capitalista, como produtos do próprio capital, porque só se desenvolvem, quando a separação entre trabalhador e meios de produção é superada, isto é, no processo concreto de trabalho, que por sua vez, só ocorre na compra, pelo capitalista, da força de trabalho. Consumindo sua mercadoria, o comprador da força de trabalho faz “[...] trabalhar o vendedor dela. O último torna-se, deste modo, ato, força de trabalho realmente ativa, o que antes era apenas potência”. (MARX, 1983, p. 149).

Aspectos universais da produção

No capítulo acerca do processo de trabalho, este é tratado por Marx (1983, p. 149) “[...] independentemente de qualquer forma social determinada”. Ou, como ele esclarece nos *Manuscritos 1861/63*: “O que nos interessa no processo de trabalho são os momentos gerais nos quais o trabalho se decompõe e que lhe pertencem propriamente enquanto processo de

trabalho. Esses momentos mais gerais devem necessariamente resultar da própria natureza do trabalho” (MARX, 1979, p. 62). E não da *natureza* do capital ou de qualquer outra forma social específica.

Considerado dessa forma, o trabalho é um processo entre o homem e a natureza no qual o primeiro, ao elaborar a segunda, modifica também sua própria natureza¹⁶. Nesse movimento, o homem não apenas transforma a matéria natural, mas “[...] realiza na matéria natural seu objetivo, que ele sabe determina, como lei, a espécie e o modo de sua atividade e ao qual tem de subordinar sua vontade” (MARX, 1983, p. 150). Essa subordinação se manifesta no esforço dos órgãos do corpo em movimento no trabalho e exige que a vontade se dirija ao objetivo pretendido, o que se manifesta na concentração durante todo o tempo de trabalho, “[...] e isso tanto mais quanto menos esse trabalho, pelo próprio conteúdo e pela espécie e modo de sua execução, atrai o trabalhador, portanto, quanto menos ele o aproveita, como jogo de suas próprias forças físicas e espirituais”. (MARX, 1983, p. 150).

Para que esse processo ocorra são necessários três elementos: 1) “a atividade orientada a um fim, ou o próprio trabalho” (MARX, 1983, p. 150), 2) os meios de trabalho e 3) a matéria-prima, o objeto do trabalho.

Na sociedade capitalista, esses elementos só entram em contato pelo patrocínio do capital, pois

Antes de vender sua livre disposição para o trabalho, o trabalhador não pode colocar em obra aquela enquanto trabalho. Ele não pode realizar efetivamente porque ele está separado das condições objetivas do trabalho. No processo de trabalho efetivo, **essa separação é abolida**. A força de trabalho move-se em ato porque ela se apropria, conforme sua natureza, de suas condições objetivas. Ela entra em ação, porque ela entra em contato, em processo, em ligação com os fatores objetivos, sem os quais não pode se realizar (MARX, 1979, p. 63, grifo nosso).

Marx trata dos **meios de trabalho**, considerando-os como coisas ou

[...] complexo de coisas que o trabalhador coloca entre si mesmo e o objeto de trabalho e que lhe serve como condutor de sua atividade sobre esse objeto. Ele utiliza as propriedades mecânicas, físicas, químicas das coisas para fazê-las atuar como meios de poder sobre outras coisas, conforme seu objetivo. (MARX, 1983, p.150).

Os meios de trabalho são, na visão do autor, os elementos da produção que melhor distinguem as épocas econômicas, porque “[...] não são só medidores do grau de desenvolvimento das forças de trabalho humano, mas também indicadores das condições sociais nas quais se trabalha.” (MARX, 1983, p.151). Postone (2003) chega a afirmar que as máquinas, como as utilizadas hoje, são meios de trabalho característicos da forma produtiva atual, por isso tendem a desaparecer em novas condições sociais. A citação de Marx, como se

¹⁶ Dispensável reproduzir aqui as passagens deste capítulo tão exaustivamente citadas por Lukács na *Ontologia*.

vê, não desmente sua interpretação. Talvez mais ainda: para o escritor alemão só é possível superar determinada forma social quando ela se torna inadequada diante dos meios de trabalho. Assim, pode-se pensar também em produção de meios de trabalho, quando isso é concretamente possível, que torne obsoletas as relações sociais atuais. Essa é a discussão, por exemplo, de Pierre Lèvy (1996 e 1998) quando esclarece o significado de virtual e inteligência coletiva.

Os meios de trabalho são, dessa maneira, o índice de desenvolvimento das forças produtivas do trabalho através dos quais são produzidos os produtos de cada época histórica. Tais produtos podem aparecer na forma final para consumo imediato ou como objeto de trabalho para a fabricação de outro produto. Em ambas as formas, o produto aparece como independente do processo que o gerou, porquanto

O processo extingue-se no produto. Seu produto é um valor de uso; uma matéria natural adaptada às necessidades humanas mediante transformação da forma. O trabalho se uniu com seu objeto. O trabalho está objetivado e o objeto trabalhado. O que do lado do trabalhador aparecia na forma de mobilidade aparece agora como propriedade imóvel na forma do ser, do lado do produto. Ele fiou e o produto é o fio (MARX, 1983, p. 151).

O ‘produto’ que nos interessa não é propriamente o objeto material, mas a sua relação com o produtor. Como o “[...] trabalho passa da forma de atividade para a forma de ser, aquela do objeto” (MARX, 1979, p. 66), o processo é, agora, passado. O presente é um objeto que parece ter vida própria. Pois, no “[...] produto, o fato que as qualidades tenham sido adquiridas pela mediação do trabalho anterior, essa própria mediação é abolida, apagada” (MARX, 1979, p. 68). Na verdade, elucida que esse é um movimento de mão dupla, já que de um lado os produtos são resultado de um trabalho anterior e são também condições objetivas de um novo trabalho que permite a “[...] realização efetiva desses produtos enquanto valores de uso, enquanto produtos, e os conserva, os subtrai ao metabolismo universal da natureza animando-os, fazendo-os elementos de uma ‘nova criação’” (MARX, 1979, p. 70).

Nas ‘novas criações’ humanas, a matéria-prima é também resultado do trabalho e não simplesmente natureza bruta. Como afirma Marx:

Exceto nas indústrias extrativas, cujo objeto de trabalho é preexistente por natureza, como mineração, caça, pesca etc. (a agricultura só no caso em que se desbravam terras virgens), todos os ramos industriais processam um objeto que é matéria-prima, isto é, um objeto de trabalho já filtrado pelo trabalho, ele mesmo já produto de trabalho. Assim, por exemplo, a semente na agricultura. Animais e plantas, que se costumam considerar produtos da natureza, não são apenas produtos talvez do trabalho do ano passado, mas, em suas formas atuais, **produtos de uma transformação continuada por muitas gerações, sob controle humano e mediada por trabalho humano**. Quanto aos meios de trabalho, particularmente, a grande maioria deles mostra até ao olhar mais superficial os vestígios de trabalho anterior (MARX, 1983, p. 152).

Mesmo assim aparecem como objetos autônomos independentes do processo que os criou, o que significa dizer que os novos compradores compram um produto acabado e o consideram apenas como coisa material e “[...] não sua existência enquanto materialização de trabalho passado” (MARX, 1979, p. 68). O que se troca imediatamente, de fato, na relação de compra e na venda, são mercadorias e não trabalho humano.

O argumento utilizado por Marx para comprovar sua afirmação não poderia ser mais prosaico – e, portanto, significativo para a nossa análise da vida cotidiana. Ele afirma que o trabalho passado só é lembrado “por intermédio de seus defeitos. Uma faca que não corta, o fio que se parte constantemente etc., lembram vivamente o couteleiro A e o fiandeiro E. E no produto bem elaborado extinguiu-se a aquisição de suas propriedades úteis por intermédio do trabalho passado” (MARX, 1983, p. 152-3). Ou seja, ao trazer à vida um objeto útil e bem elaborado o produtor, ao mesmo tempo, enterra seu próprio esforço e dedicação à atividade. Produto vivo é trabalho morto. O trabalho só sobrevive na lembrança à custa da imperfeição do produto, dos defeitos do objeto, como diz Marx. O melhor trabalho é o que morre ao fazer nascer um objeto que o apaga, no qual se extingue.

Justamente essa característica do produto humano, a de tornar-se um objeto independente de quem o criou, é que torna possível o fetiche da mercadoria. A exterioridade do objeto em relação ao processo que o produziu, o fato de, na produção humana, uma nova realidade ser criada é pressuposto necessário para que as “manhas teológicas e sutileza metafísica” (MARX, 1983, p. 70) da mercadoria se manifestem. Mas elas não se manifestam em qualquer forma social.

Interessa aqui lembrar que a vida do objeto depende sempre do trabalho vivo que anima tanto a preservação da matéria-prima, do objeto original, quanto os próprios meios de trabalho:

Uma máquina que não serve no processo de trabalho é inútil. Além disso, sucumbe à força destruidora do metabolismo natural. O ferro enferruja, a madeira apodrece. Fio que não é usado para tecer ou fazer malha é algodão estragado. O trabalho vivo deve apoderar-se dessas coisas, despertá-las dentre os mortos, transformá-las de valores de uso apenas possíveis em valores de uso reais e efetivos. Lambidas pelo fogo do trabalho, apropriadas por ele como seus corpos, animadas a exercer as funções de sua concepção e vocação, é verdade que serão também consumidas, porém de um modo orientado a um fim, como elementos constitutivos de novos valores de uso, de novos produtos, aptos a incorporar-se ao consumo individual como meios de subsistência ou a um novo processo de trabalho como meios de produção” (MARX, 1983, 153).

No processo considerado abstratamente, portanto, não há vestígio do fetichismo. A questão do fetiche, esclarece o autor, desenvolve-se por serem os objetos que se tornam mercadorias “[...] produtos de trabalho privado, exercidos independentemente uns dos outros”. O caráter

social só aparece *a posteriori*, na troca entre os produtos do trabalho. A forma mercadoria, portanto, nada mais é do que “determinada relação social entre homens” que “assume a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas”. Ela não deriva da natureza física ou das “relações materiais que daí se originam” (MARX, 1983, p. 71).

Se é característica universal da produção apagar o processo na constituição do produto, pode-se dizer que é intrínseca à produção a independência do objeto em relação ao processo de produção. Toda produção humana é social, o que não significa dizer que ela sempre é exercida pelos trabalhos privados. Essa característica específica da produção de mercadoria coloca em destaque a autonomia do produto em vez de evidenciar seu processo passado. Então, o produto aparecer como independente é pressuposto da forma mercadoria, mas a forma mercadoria não é seu resultado necessário; ela reforça e salienta, por sua vez, ainda mais a autonomia do produto. Criar novas coisas é típico da produção humana. Essas coisas aparecerem como autônomas é típico da produção capitalista. Sem produção de coisas, não há produção capitalista. Tornar-se coisa é distinto de assumir autonomia em relação ao processo de criação.

Não só analiticamente, como nas passagens acima; mas também historicamente, como nas palavras a seguir, a apropriação capitalista pressupõe certo desenvolvimento da produção. Assim, o capitalista

[...] faz o portador de força de trabalho, o trabalhador, consumir os meios de produção mediante seu trabalho. A natureza geral do processo do trabalho não se altera, naturalmente, por executá-lo o trabalhador para o capitalista, em vez de para si mesmo. Mas também o modo específico de fazer botas ou de fiar não pode alterar-se de início pela intromissão do capitalista. Ele tem de tomar a força de trabalho, de início, como encontra no mercado e, portanto, também seu trabalho da maneira como se originou em um período em que ainda não havia capitalistas. A transformação do próprio modo de produção mediante a subordinação do trabalho ao capital só pode ocorrer mais tarde (MARX, 1983, p. 154).

Em sua forma universal, portanto,

[...] o próprio processo de trabalho não aparece ainda em uma determinidade econômica particular. Ele não exprime uma relação de produção histórica (social) determinada que os homens estabelecem produzindo sua vida social, mas, ao contrário, a forma universal e os elementos universais, em que o trabalho deve necessariamente se decompor da mesma maneira em todos os modos de produção sociais para mover-se efetivamente enquanto trabalho (MARX, 1979, p. 71).

Por isso mesmo, Marx afirma que:

As determinações universais desse trabalho, que ele tem em comum não importa com qual outro modo de trabalho, não são modificadas porque o trabalho se efetua aqui para o possuidor de dinheiro ou que ele aparece como o processo de consumo para esse possuidor de dinheiro da força de trabalho. Ele a subsume, coloca o processo de trabalho sob sua dependência, se lhe apropria, mas fazendo isso ele não muda em nada a natureza universal do processo. Saber em

que medida o caráter próprio do processo de trabalho é modificado pela subsunção ao capital, é uma questão que não tem nada a ver com a forma universal desse processo (MARX, 1979, p. 71).

Então, não é no próprio processo de trabalho que se devem procurar os motivos ou as características da submissão do trabalho ao capital, mas nas relações entre os homens. Como nos faz ver Marx, ao tratar do fetiche, “[...] o caráter místico da mercadoria não provém” nem de seu valor de uso, nem “do conteúdo das determinações de valor”, “[...] é uma verdade fisiológica que [...]” os trabalhos úteis “[...] são funções do organismo humano e que cada uma dessas funções, qualquer que seja seu conteúdo ou forma, é essencialmente dispêndio de cérebro, nervos, músculos, sentidos etc. humanos”. Além disso, a “[...] duração daquele dispêndio ou a quantidade de trabalho”, que são base da “determinação da grandeza do valor [...] é distinguível até pelos sentidos da qualidade do trabalho” (MARX, 1983, p. 70). Portanto não são responsáveis diretos pela abstração realizada na forma mercadoria.

O fetiche

Certamente, para a análise da vida cotidiana contemporânea, nenhum texto é tão indispensável quanto o pequeno¹⁷ e abrangente¹⁸ trecho final do primeiro capítulo de *O capital*, talvez o mais lido de toda obra. Nele, Marx expõe, de forma ampla e sucinta, o resultado aparente da produção atual e seu segredo: “[...] objetos de uso se tornam mercadorias apenas por serem produtos de trabalhos privados, exercidos independentemente uns dos outros” (MARX, 1983, p. 71). Assim, o trabalho social total aparece como consequência da troca entre produtos que ocorre no mercado. Só aí o aspecto social do trabalho se evidencia. Ou seja, é por meio da relação entre coisas que ocorre a relação entre os produtores. Por isso, diz, “[...] aos últimos as relações sociais entre seus trabalhos privados aparecem como o que são, isto é, não como relações diretamente sociais entre pessoas em

¹⁷Cf. ALTHUSSER, 1992, p. 134. Considerando que os três livros que compõem *O capital* têm, aproximadamente, 1600 páginas, as oito páginas desse pequeno trecho correspondem a 0,5% do total. Pode-se, portanto, especular, sem muito risco de erro, que boa parte dos marxistas do século XX leu 0,5% da obra maior de Marx. Althusser, que publicou em 1965 *Por Marx e Ler “O capital”* confessou só ter lido o livro I. Ele admite também em *O futuro dura muito tempo* (1992) que se sentia, na época da publicação dos dois livros, “um filósofo lançado numa construção arbitrária, bastante alheia ao próprio Marx”.

¹⁸ Cf. CHASIN, 2009, p. 243. Segundo Chasin, a “amplitude maior do quadro relativo ao fetichismo da mercadoria corresponde à maior complexidade material compreendida pelo objeto examinado” no capítulo 1 e não “a problemas e supostos relativos a formas e procedimentos expositivos, tomados em separado do processo analítico”. Esta interpretação corrobora a posição de Rubin (1979, p. 53) segundo a qual a “teoria do fetichismo é, *per se*, a base de todo o sistema econômico de Marx, e em particular de sua teoria do valor”.

seus próprios trabalhos, senão como relações reificadas entre as pessoas e relações sociais entre coisas” (MARX, 1983, p. 71).

É na troca que “[...] os produtos recebem uma objetividade de valor socialmente igual, separada da sua objetividade de uso, fisicamente diferenciada” (MARX, 1983, p. 71). Isso significa que, apesar de o autor apresentar essa análise no primeiro capítulo do livro I, ela envolve a compreensão, no mínimo, do segundo livro, pois é nele que Marx desenvolve o processo de realização da mais-valia. Ainda no último capítulo do livro I, inicia o tratamento de outro aspecto mencionado no pequeno trecho sobre o fetiche e que só será desenvolvido no segundo livro: o fato de que, na prática, a “[...] cisão do produto de trabalho em coisa útil e coisa de valor realiza-se [...] tão logo a troca tenha adquirido extensão e importância suficientes para que se produzam coisas úteis para serem trocadas, de modo que o caráter de valor das coisas já seja considerado ao serem produzidas” (MARX, 1983, p. 71). As características dos trabalhos privados, ao adquirirem essa dupla forma social, são assim esclarecidas:

- 1) “eles têm de satisfazer determinada necessidade social, como trabalhos determinados úteis, e assim provar serem participantes do trabalho total” (MARX, 1983, p. 71);
- 2) devem ser permutáveis entre si, portanto, equivalentes.

A equivalência, como já sabemos, se estabelece pela abstração da desigualdade entre os vários trabalhos privados, que são reduzidos “[...] ao caráter comum que eles possuem como dispêndio de força de trabalho do homem, como trabalho humano abstrato”. Desse modo, ao “[...] equiparar seus produtos de diferentes espécies na troca, como valores, equiparam seus diferentes trabalhos como trabalho humano” e não considerando “essas coisas como meros envoltórios materiais de trabalho humano da mesma espécie” (MARX, 1983, p. 72), o que realmente são os produtos em sua especificidade.

A descoberta científica da natureza do valor por parte daqueles que estão comprometidos com o sistema de produção de mercadorias “não dissipa, de modo algum, a aparência objetiva das características sociais do trabalho”. Ao contrário, mesmo depois da descoberta do caráter de valor dos produtos do trabalho, este é visto como “tão definitivo quanto a decomposição científica do ar em seus elementos deixa perdurar a forma do ar, enquanto forma de corpo físico”. Cientificamente, portanto, a forma valor é reafirmada enquanto tal. Por outro lado, na prática do dia a dia o que “interessa aos que trocam produtos é a questão de quantos produtos alheios eles recebem pelo seu, em quantas proporções, portanto, se trocam os produtos” (MARX, 1983, p. 72). Ao se reproduzirem cotidianamente, essas proporções “parecem provir

da natureza dos produtos de trabalho” e assim o caráter de valor dos produtos do trabalho é reafirmado também cotidianamente. Essa naturalização só ocorre na produção totalmente desenvolvida de mercadorias, quando

[...] os trabalhos privados, empreendidos de forma independente uns dos outros, mas universalmente interdependentes como membros naturalmente desenvolvidos da divisão social do trabalho, são o tempo todo reduzidos à sua medida socialmente proporcional porque, nas relações casuais e sempre oscilantes de troca dos seus produtos, o tempo de trabalho socialmente necessário à sua produção se impõe com violência como lei natural reguladora, do mesmo modo que a lei da gravidade, quando a alguém a casa cai sobre a cabeça” (MARX, 1983, p. 73).

O *segredo oculto dos valores dos movimentos manifestos relativos das mercadorias* só pode ser compreendido, de fato, na leitura do terceiro livro de *O capital*. É nesse momento que Marx esclarece como a mais-valia se transforma em lucro e como este último se transforma em lucro médio, ou seja, somente com essa análise se mostra como a abstração dos vários trabalhos se realiza no dia a dia. Mais uma vez, então, fica claro que a leitura isolada do trecho sobre o fetiche não leva ao reconhecimento dos elementos que sustentam e reproduzem o seu segredo. Somente nas *Teorias da mais-valia* (escrito que seria o livro IV de *O capital*) o segredo do próprio fetiche é revelado. Ele transparece no fetiche do capital, o capital portador de juros, mercadoria *par excellence*.

Com o desenvolvimento da produção de mercadorias, as “[...] formas que certificam os produtos do trabalho como mercadorias [...] já possuem a estabilidade de formas naturais da vida social” (MARX, 1983, p. 73). Assim sendo, não são questionadas, mas aceitas e compreendidas – cientificamente, inclusive – como imutáveis. Na forma dinheiro – forma acabada do mundo das mercadorias – o caráter social dos trabalhos privados é velado e não se revela, por isso, que sob ela se escondem “[...] as relações sociais entre os produtores privados” (MARX, 1983, p. 73), que aparecem como independentes uns dos outros. Em formas sociais de produção anteriores, tal independência é inconcebível, pois, o “[...] dispêndio das forças individuais de trabalho, medido pela sua duração, aparece [...] desde sua origem como determinação social dos próprios trabalhos, porque as forças de trabalho individuais a partir de sua origem só atuam como órgãos da força comum de trabalho da família” (MARX, 1983, p. 75).

Ao se generalizar, o trabalho individual perde a aparência de momento do trabalho social e parece somente destinado a realizar os objetivos dos produtores privados. De fato, porém, os homens nunca foram tão dependentes uns dos outros, tanto na produção e consumo dos produtos sociais quanto na constituição de si próprios, o que são, afinal, apenas os lados objetivo e subjetivo do mesmo processo.

CAPÍTULO 2

Reprodução da vida cotidiana e circulação do capital

[...] para viver, é preciso antes de tudo comer, beber, ter habitação, vestir-se e algumas coisas mais. O primeiro ato histórico é, portanto, a produção dos meios que permitam a satisfação destas necessidades, a produção da própria vida material e, de fato, este é um ato histórico [...] que ainda hoje, como há milhares de anos, deve ser cumprido todos os dias e todas as horas, simplesmente para manter os homens vivos (MARX; ENGELS, 1986, p. 39).

O livro II de *O capital* é tão enfadonho quanto a vida cotidiana que se reproduz sob o signo do valor. Essa característica, no entanto, não se deve a nenhuma debilidade de seu autor. Ao contrário, este último mantém a mesma clareza e dinamismo que é peculiar aos seus escritos. Ela provém do objeto investigado. Assim como na vida de todo dia, na sociedade que se reproduz através da compra e venda de mercadorias, o movimento que mantém o capital de pé se perpetua como se respondesse a uma lei eterna. De fato, para a economia política que Marx critica assim o é e o objetivo do autor de *O capital* é justamente denunciar os limites dessa perspectiva teórica que não concebe a produção humana para além do capital. Para fazê-lo, Marx demonstrou as determinações da circulação de mercadorias, o que inevitavelmente só pode ser feito explicitando sua cansativa repetição. Tal situação ocorre por um motivo muito simples que Marx já havia esclarecido no livro I: as mercadorias não são consideradas em si, mas na abstração que as transforma em valor. Assim, cores, formas, estilos, funções diferentes são apagadas para dar lugar, primeiramente, à reprodução do valor. Considerando essa reprodução, também não importa o trabalho específico desempenhado pelos homens. O que está em jogo é seu aspecto quantitativo de trabalho social geral. Ainda no prefácio da primeira edição de *O capital*, o autor caracteriza a forma valor como “simples e vazia de conteúdo” (MARX, 1983, p. 11). O livro II, portanto, trata da circulação dessa forma “vazia”. Mas ela só circula por meio de sua ligação aos corpos das mercadorias e a análise pode se tornar mais rica de conteúdo se considerarmos a objetividade desses corpos na relação com os sentidos humanos que as produzem e as consomem. Lukács (1981) escreve o capítulo sobre a reprodução da *Ontologia do Ser Social* justamente buscando a especificidade das formas

distintas presente na reprodução dos homens, como podemos ver no capítulo quatro desta tese. Não por acaso, ele trata, em pormenores, da alimentação, da sexualidade e da educação como momentos que evidenciam a ampliação da troca a partir do mercado mundial, o que na sociedade atual ocorre sob o patrocínio do capital. Pela leitura do livro II da obra maior de Marx, pode-se apenas aludir a essas determinações objetivas, pois o alvo da análise é demonstrar como ocorre a circulação do capital.

Na apresentação do processo de circulação do capital, não é raro encontrar passagens em que Marx faz analogia da circulação de dinheiro com o sangue correndo nas veias ou com o processo de vida dos homens (nascer, crescer, morrer). Não obstante, a comparação não se detém nos aspectos físico-químicos abstratamente e sim nos processos diários que mantêm o homem vivo: comer, beber, morar, vestir. Trabalhadores e capitalistas (Marx abstrai os demais agentes sociais no início da análise) reproduzem sua existência individual – comem, bebem, vestem-se, moram etc. – reproduzindo a relação que mantêm trabalhadores e capitalistas como tais, ou seja, reproduzindo a existência social do capital.

Todos os dias capitais são colocados na produção de mercadorias, mercadorias são produzidas e colocadas à venda, o dinheiro das vendas paga, de um lado, a reposição do capital constante circulante e o desgaste do capital fixo e, de outro, os trabalhadores que compram meios de subsistência. Com a venda, realiza-se a mais-valia do produto que será utilizada tanto no consumo do capitalista quanto na ampliação da produção e da acumulação. Portanto, através do processo de compra e venda o capitalista e os trabalhadores, em primeiro lugar, se mantêm vivos enquanto pessoas: comem, bebem, dormem, moram etc, consumindo determinados produtos à sua disposição no mercado. Mas eles também, por meio da reprodução, mantêm viva a forma social na qual o capitalista permanece capitalista e os trabalhadores, trabalhadores porque alimentam essa forma social com a matéria viva que a faz procriar: o trabalho humano.

A apresentação do livro II oferece ainda mais dificuldades que a do livro I. Este último foi (e ainda é), em verdade, o mais lido e conhecido dentre todo material de *O capital*, possivelmente pelo fato de ter sido o único publicado em vida por Marx, como vimos; e, em especial, por tratar da produção capitalista que, como o autor havia salientado, é o momento preponderante da análise. Todavia, o valor se realiza na circulação e mais: nela se mostra presente, mesmo pressupondo a reprodução simples, a acumulação como motivo da produção. Isso significa que sem a compreensão da circulação não é possível analisar a produção capitalista. Mas o livro II é também a preparação para a identificação das contradições do processo real da reprodução do valor, o que só será enfrentado no terceiro livro. O livro II,

portanto, é o menos autônomo dentre os três livros de *O capital*. Ele é incompreensível para quem não conhece o livro I e decisivo para preparar a leitura do livro III. Em vários momentos do segundo livro, por exemplo, Marx alude ao sistema de crédito como estratégia para superar algumas dificuldades na circulação, mas sem tratar dele diretamente, o que só ocorrerá no livro terceiro. Por essa razão, o livro II será apresentado aqui em sua especificidade da análise do processo capitalista que só tem organicidade se compreendido no movimento social do capital (o que, de resto, vale também para os outros momentos da análise).

Como mimeses do cotidiano, o processo de circulação, certamente, é o que permite a articulação mais direta com o tema de nossa pesquisa, não obstante as lacunas presentes nesse momento da análise, por não ter sido ainda introduzida a questão do crédito e do capital portador de juros. Nesse sentido, a apresentação irá valorizar todas as passagens em que Marx se aproxima da reprodução da vida cotidiana para demonstrar os atos de circulação do capital. Com esse procedimento, busca-se evidenciar o interesse do autor em explicar as *relações materiais da vida* e mostrar aos leitores desatentos o que está por trás das categorias econômicas. Parafraseando Lucien Sève (1972) em seu livro *Marxismo e teoria da personalidade*, pergunta-se: como é possível ler o livro II de *O capital* sem compreender que se trata da reprodução da vida cotidiana dos homens na forma social atual?¹

Assim, do mesmo modo que no capítulo referente ao livro I, o objetivo neste é o resgate dos elementos do livro II de *O capital* e dos *Grundrisse* (em menor medida também dos *Manuscritos 1861-3*) que possam subsidiar a análise da vida cotidiana, salientando agora o que diz respeito à circulação de mercadorias – e, claro, do movimento de trabalhadores e capitalistas que, na prática, realiza esse processo. Trabalhadores e capitalistas são aqui considerados como categorias econômicas e não como únicos agentes sociais participantes da reprodução. Como os demais agentes participam sob a forma de consumo improdutivo, Marx analisou a circulação considerando o consumo dos próprios trabalhadores e capitalistas. Trata-se, portanto, assim como no livro I, de uma análise que prescinde de vários aspectos da reprodução real para considerar, de forma atenta, aqueles momentos determinantes para a compreensão do processo, digamos, de forma pura. De fato, a consideração do consumo improdutivo de funcionários públicos e prestadores de serviços em geral – “do engraxate ao

¹ Cf. SÈVE, 1972, p. 136. A pergunta de Sève é a seguinte: “[...] como é possível ler em *O capital*, por exemplo, as páginas dedicadas à distinção entre trabalho concreto e abstrato, o valor da força de trabalho e a taxa do salário, a divisão do trabalho e a manufatura capitalista, o efeito do dinheiro nas relações mercantis, a extorsão da mais-valia absoluta e relativa, a lei geral da acumulação capitalista etc. até as últimas páginas dedicadas às classes sociais, sem compreender que se trata de indivíduos humanos para além de categorias econômicas?”.

rei” (MARX, 1985a – I, p. 329), como diz nos *Grundrisse* – levaria a discussão a tal nível de complexidade que certamente distanciaria o objetivo específico do livro II que é a análise da circulação e da reprodução.

Como mencionado acima, a compreensão do livro II depende da leitura do primeiro livro e, de forma mais direta, daqueles momentos que dizem respeito à troca e à circulação. Por isso sua apresentação será precedida pela retomada de alguns pontos dos capítulos II e III do livro I, respectivamente, *O processo de troca* e *O dinheiro ou a circulação de mercadorias*, pressupostos no desenvolvimento do processo de circulação.

Marx esclarece inicialmente que, para que haja troca, para que as coisas “[...] se refiram umas às outras como mercadorias”, é preciso que os seus possuidores se relacionem entre si como pessoas, “cuja vontade reside nessas coisas, de tal modo que um, somente de acordo com a vontade do outro, portanto cada um apenas mediante um ato de vontade comum a ambos, se aproprie da mercadoria alheia enquanto aliena a própria” (MARX, 1983, p. 79).

O que pareceria óbvio – o fato de tratar-se de uma relação entre pessoas – é esclarecido de partida. Ele também diferencia o possuidor de mercadoria da própria mercadoria, caracterizando esta última como “[...] igualitária e cínica” por estar sempre disposta “a trocar não só a alma, como também o corpo, com qualquer outra mercadoria”, pois “cada outro corpo de mercadoria conta apenas como forma de manifestação de seu próprio valor” e não por suas características corporais. Seu possuidor, ao contrário, supre com seus cinco sentidos a falta de sentido “para apreciar o concreto do corpo da mercadoria” (MARX, 1983, p. 79). De fato, o apelo à satisfação dos cinco sentidos está relacionado, em primeiro lugar, à sua sobrevivência física, que levará o comprador ao mercado para, de um lado, vender sua mercadoria que é para ele não valor de uso e comprar outra que satisfaça seus sentidos como valor de uso.

As mercadorias precisam, assim, ser trocadas e “[...] essa troca as refere como valores entre si e as realiza como valores. As mercadorias têm que realizar-se, portanto, como valores, antes de poderem realizar-se como valores de uso” (MARX, 1983, p. 80). Elas, por outro lado, só se comprovam como valores de uso se o trabalho despendido em sua produção for uma forma útil para os outros.

A troca aparece, então, como processo social e apenas “[...] a ação social pode fazer de uma mercadoria equivalente geral” (MARX, 1983, p. 81). Marx aponta o surgimento do dinheiro como resultado do processo de troca, demonstrando que

A ampliação e aprofundamento históricos da troca desenvolvem a antítese entre valor de uso e valor latente na natureza da mercadoria. A necessidade de dar a essa antítese representação

externa para a circulação leva a uma forma independente do valor da mercadoria e não se detém nem descansa até tê-la alcançado definitivamente por meio da duplicação da mercadoria em mercadoria e em dinheiro. Na mesma medida, portanto, em que se dá a transformação do produto do trabalho em mercadoria, completa-se a transformação da mercadoria em dinheiro (MARX, 1983, p. 81).

Isso pode ocorrer porque, segundo Marx (1983, p. 81) as “[...] coisas são em si e para si, externas (*äusserlich*) ao homem e, portanto, alienáveis (*veräusserlich*)”. Essa separação permite, objetivamente, que as mercadorias se apresentem externamente aos homens e ao mesmo tempo se relacionem entre si. O que se pode ler em:

Para que a alienação (*Veräusserung*) seja recíproca, basta que os homens se defrontem, tacitamente, como proprietários privados daquelas coisas alienáveis (*veräusserlichen*) e, portanto, por intermédio disso, como pessoas independentes entre si. Tal estranhamento (*Fremdheit*) recíproco não existe, porém, para os membros de uma comunidade primitiva (MARX, 1983, p. 81).

Para o autor, a “[...] troca de mercadorias começa onde as comunidades terminam, em seus pontos de contato com outras comunidades ou com membros de outras comunidades”. No interior de uma mesma comunidade as coisas produzidas são apenas valor de uso. Mas, tão logo as coisas se tornam mercadorias no exterior da comunidade, tornam-se também por repercussão mercadorias no interior da vida comunal” (MARX, 1983, p. 82).

Na forma mercadoria desenvolvida, o dinheiro “[...] como medida de valor é forma necessária de manifestação da medida imanente do valor das mercadorias: o tempo de trabalho” (MARX, 1983, p. 87). Enquanto tal medida “[...] o dinheiro permite que as mercadorias se comuniquem mutuamente”. Para isso, “é necessário que o valor, em contraste com os coloridos corpos do mundo das mercadorias, evolua para essa forma reificada sem sentido próprio, mas também simplesmente social” (MARX, 1983, p. 91-2).

Como forma simplesmente social, o valor se distancia tanto da matéria natural quanto do trabalho para assumir uma existência própria representada monetariamente. A denominação monetária do trabalho objetivado na mercadoria é o preço. Marx mostra que a “[...] forma preço admite a possibilidade de incongruência quantitativa, de modo que o preço deixa de todo de ser expressão de valor, embora dinheiro seja apenas a forma valor das mercadorias”. Por isso, coisas “que, em si e para si, não são mercadorias, como, por exemplo, consciência, honra etc., podem ser postas à venda por dinheiro por seus possuidores e assim receber, por meio de seu preço, a forma mercadoria. Por isso, uma coisa pode, formalmente, ter um preço, sem ter um valor”. (MARX, 1983, p. 92). São incalculáveis, para a vida cotidiana, as consequências dessa possibilidade, sobre as quais Marx tratou tanto em *O capital* quanto nos *Grundrisse* (e, muito antes, nos *Manuscritos de 1844*), recorrendo à literatura mundial. São

principalmente Sófocles², Shakespeare³ e Goethe⁴ os porta-vozes da denúncia da força do dinheiro para comprar beleza, virtude, honra.

Pela sua conversão na figura do valor “[...] a mercadoria desfaz-se de qualquer vestígio de seu valor de uso natural e do trabalho útil particular ao qual deve sua origem, para se metamorfosear na materialização social uniforme de trabalho humano indistinto” Assim, não

² *“Nada suscitou nos homens tanta ignomínia
Como o ouro. É capaz de arruinar cidade,
De expulsar os homens de seus lares;
Seduz e deturpa o espírito nobre
Dos justos, levando-os a ações abomináveis;
Ensina aos mortais os caminhos da astúcia e da perfídia,
E os induz a cada obra amaldiçoada pelos deuses”.*
(SÓFOCLES, *Antígona*).

³ *“Ouro! maravilhoso, reluzente, precioso ouro
Não deuses, não faço súplicas em vão (...)
Assim, tanto dele tornará o preto branco,
o repugnante belo, o errado certo, o vil nobre,
o velho jovem, o covarde valente (...)
Por que ele arrancará vossos sacerdotes e
servidores de vossos lados, arrebatará coxins
de sob a cabeça de homens corpulentos; este
escravo amarelo atará e desatará laços sagrados.
abençoará os amaldiçoados; fará a alvacenta
lepra adorada; levará ladrões, dando-lhes
título, reverência e aprovação, ao banco
dos senadores; isto é o que faz a desgastada
viúva casar-se novamente; a ela, para quem
o lazarento e ulcerosas feridas abriam
a goela, isto perfuma e condimenta para
o dia de abril novamente. Vem, elemento
danado, tu, vulgar rameira da humanidade,
que instala a disputa na multidão de
nações (...)”.*

E mais adiante:

*“Oh tu, doce regicida e caro divórcio entre
filho e senhor! tu, brilhante violador do
mais casto leito de hímem! tu, Marte valente!
tu, sempre jovem, loução, amado e delicado
sedutor, cujo rubor derrete a neve
consagrada que jaz no regaço de Diana!
tu, deus visível; que soldas incompatibilidades
e fã-las beijarem-se! que falas com toda língua
para todo propósito! ó tu, contado de corações!
Pensa, teu escravo, o homem, se rebela, e
por tua virtude eles entram em querelas que o
destroem, a fim de que as bestas possam ter o mundo
sob império”. (SHAKESPEARE, *Timão de Atenas*).*

⁴ *“Que diabo! Claro que mãos e pés
e cabeça e traseiro são teus!
Mas tudo isto que eu tranqüilamente gozo
é por isso menos meu?
Se posso pagar seis cavalos,
não são minhas tuas forças?
Ponho-me a correr e sou um verdadeiro senhor,
como se tivesse vinte e quatro pernas.”*
(GOETHE, *Fausto - Mefistófeles*)

é possível reconhecer “no dinheiro a espécie de mercadoria nele transformada” (MARX, 1983, p. 97). Justamente essa indistinção permite a troca infinita, sem entraves objetivos. Por isso Marx afirma que “[...] o intercâmbio de mercadorias rompe as limitações individuais e locais do intercâmbio direto de produtos e desenvolve o metabolismo do trabalho humano. Por outro lado, desenvolve-se um círculo de vínculos naturais de caráter social, incontroláveis pelas pessoas atuantes” (MARX, 1983, p. 99).

Em síntese: a “[...] circulação rompe as limitações temporais, locais e individuais do intercâmbio de produtos precisamente porque parte da identidade imediata que existe aqui entre a alienação (*fremden*) do próprio produto de trabalho e a aquisição do alheio, na antítese entre venda e compra”⁵ (MARX, 1983, p. 100).

Há aqui uma dimensão da alienação, mais precisamente do caráter estranho do produto do trabalho para com o produtor, que não pode deixar de ser considerada também em seu aspecto positivo, pois possibilita a ampliação da produção e da troca. Lukács, nos *Prolegômenos*, irá se voltar para esse caráter da alienação/estranhamento levando em conta as possibilidades abertas por ele, como constatamos no capítulo quatro. No tratamento que o próprio Marx dá à questão nos *Grundrisse* esse caráter contraditório aparece explicitamente. Diz ele:

A premissa fundamental é a apropriação por e mediante a venda e a alienação (*Veräußerung*). Na circulação como realização dos valores de troca se contêm dois pontos: 1) que meu produto só é produto enquanto o é para outros; é, portanto, algo individual superado, algo geral; 2) que só é meu produto para mim enquanto se aliena (*entäussert*) e se converte em produto para outros; 3) que só o é para outro enquanto este aliena seu próprio produto; o que já está implícito; 4) que a produção não se manifesta para mim como um fim em si mesmo, senão como meio. A circulação é o movimento em que a alienação (*Entäußerung*) geral aparece como apropriação geral e a apropriação geral como alienação (*Entäußerung*) geral. (MARX, 1985a – I, p. 95)

O final da última frase aparece de forma idêntica na conclusão do primeiro manuscrito, ainda em 1844, mas sem a clareza categorial do texto de 1857–8. Lá e cá, Marx afirma que há uma apropriação real nesse processo ainda que ela apareça sob a forma da alienação. Essa apropriação é objetiva, na medida em que encerra o desenvolvimento de forças produtivas e diversidade dos produtos, e também subjetiva, porque implica o contato entre homens de diferentes lugares, raças, culturas, saberes etc., propiciando a ampliação objetiva e subjetiva dos sentidos humanos.

Antes de iniciar o tratamento do livro II, é preciso, ainda, esclarecer o papel do dinheiro, que, como “[...] mediador da circulação de mercadorias, [...] assume a função de meio

⁵ Cf. MARX, 1968, p. 127. Na edição alemã, lê-se: “Die Zirkulation sprengt die zeitlichen, örtlichen und individuellen Schranken des Produktaustausches ebendadurch, daß sie die hier vorhandne unmittelbare Identität zwischen dem Austausch des eignen und dem Eintausch des fremden Arbeitsprodukts in den Gegensatz von Verkauf und Kauf spaltet”.

circulante” (MARX, 1983, p. 100). Cabe-lhe essa função “[...] somente porque é ele o valor autonomizado das mercadorias” (MARX, 1983, p. 102). Assim, ele “[...] afasta as mercadorias constantemente da esfera de circulação, ao colocar-se continuamente em seus lugares na circulação e, com isso, distanciando-se de seu próprio ponto de partida”. (MARX, 1983, p. 101). Mercadorias, portanto, entram e saem continuamente do processo de circulação enquanto para o dinheiro essa é a morada eterna, já que “movimenta-se continuamente nela” (MARX, 1983, p. 102). Nos *Grundrisse*, o autor alemão esclarece:

Não há dúvida de que entre a mercadoria que se encontra em circulação e o dinheiro circulante existe uma diferença específica. A mercadoria é arrancada à circulação em um determinado ponto e passa a cumprir seu destino definitivo quando definitivamente se subtrai a ela e é consumida, quer seja no ato da produção, quer seja no consumo propriamente dito. O destino do dinheiro, pelo contrário, é permanecer na circulação como sua engrenagem, começar de novo uma e outra vez sua circulação como *perpetuum mobile*. (MARX, 1985a – I, p. 99).

Marx compara o dinheiro com o sangue que corre nas veias (e para tanto precisa se alimentar continuamente de elementos exteriores a ele) e com a linguagem que pode ser transposta a outra por analogia à língua materna, ou, para que circulem precisam se comparar, e então, diz: “[...] toda analogia reside, não na linguagem, mas no caráter estranho”. (MARX, 1985a – I, p. 66). Só como estranhas umas às outras todas as mercadorias são comparáveis ao dinheiro (assim como as línguas estrangeiras se comparam com a língua materna), por isso ele é mercadoria em forma pura, “[...] indiferente em relação a todas as necessidades diretas, sem relação natural com uma determinada necessidade enquanto tal” (MARX, 1985a – I, p. 110).

A analogia da linguagem com o dinheiro, que Marx apenas menciona nos *Grundrisse*, pôde ser desenvolvida e explorada através da formulação a respeito da fala realizada por Lukács no capítulo em que trata da reprodução na *Ontologia*. O autor húngaro não tratou da fala para fazer essa relação. Ao contrário, teve por objetivo diferenciar um complexo social espontâneo e universal de outro particular; analisou a fala para caracterizar o primeiro e a jurisdição referindo-se ao segundo, pois como ele diz: “[...] a fala, ao contrário de outros complexos sociais, não tem como portador um grupo humano particular; é na sociedade inteira que cada um dos seus membros [...] contribui com a sua conduta na vida para influir sobre o destino da fala” (LUKÁCS, 1981. v. II, p. 205).

A fala, desse modo, nasce e se desenvolve em todos os ramos da vida social e não é produzida por um grupo específico como ocorre com a jurisdição que nasce já da divisão de trabalho e de classe e se desenvolve com ela. O dinheiro enquanto meio de circulação pode também ser inserido na primeira categoria, aquela que, como a fala, é desenvolvida

espontânea e permanentemente pelos homens nas relações de troca. No caso do dinheiro, as suas funções se modificam em consequência da mudança na forma social.

Lukács situa a fala como elemento espontâneo da sociabilidade, “[...] síntese de atos pessoais”, cujas “palavras, locuções, etc. nos aparecem como produtos anônimos do desenvolvimento linguístico”, devendo, porém, seu nascimento à “obra de um indivíduo (ou de muitos indivíduos)”. Segundo Lukács, o caráter espontâneo da fala “se revela com a máxima evidência quando consideramos a pluralidade das línguas, que corresponde exatamente à consciência genérica realmente possuída pela humanidade em um dado momento” (LUKÁCS, 1981. v. II, p. 200) e em um dado lugar. Tanto a pluralidade quanto a tendência à unificação da moeda corroboram para a aproximação desses dois complexos (fala e dinheiro) na análise da vida cotidiana. Podem-se comparar todas as moedas do mundo umas com as outras, partindo de uma referência comum (como a língua materna mencionada por Marx), mas a pluralidade mostra já o desenvolvimento espontâneo desse instrumento de troca, ao mesmo tempo em que revela o caráter social, construído pelos homens na vida diária, de ambos os complexos. No que tange à troca necessária para realização das tarefas do dia a dia, isso significa que:

[No ser social] as determinações sempre são predominantemente funcionais, e isso faz com que, por exemplo, a fala seja um complexo que existe e se reproduz de modo autônomo mas que, ao mesmo tempo, tem uma universalidade e uma ubiquidade social, visto não haver nenhum complexo no ser social que possa existir e se desenvolver sem a sua função mediadora. (LUKÁCS, 1981. v. II, p. 203).

Na reprodução social que se exerce sob a égide da produção de mercadorias essa ubiquidade social é, por excelência, característica do dinheiro que é capaz de penetrar todos os recantos da existência humana e supera, inclusive, os entraves típicos da dificuldade de comunicação entre as diferentes línguas. O dinheiro aparece como linguagem universal⁶. A relação mimética entre circulação do capital e trocas na vida cotidiana se expressa de forma evidente na analogia entre fala e dinheiro e é também confirmada na tendência, ainda pouco difundida na época de Marx e amplamente divulgada no período da velhice de Lukács, de autonomizar a linguagem como esfera que se produz e desenvolve por si.

Como ser onipresente, o dinheiro participa de todas as relações e atos humanos justamente porque é “[...] o deus das mercadorias”. Enquanto tal ele abandona “a sua figura de servo, na qual se manifesta como meio de circulação” e “se converte de pronto no senhor do mundo das mercadorias. Representa a existência celestial destas enquanto elas constituem sua existência terrenal” (MARX, 1985a – I, p. 114). Assim, é rico quem possui dinheiro. Na riqueza,

⁶ Nos *Manuscritos de 1844*, Marx coloca o dinheiro como lógica do espírito, o valor pensado, especulativo.

chamada por Marx de natural, ao contrário, a “[...] posse da coisa se manifesta ao mesmo tempo como um determinado desenvolvimento de sua [do indivíduo] individualidade” (MARX, 1985a – I, p. 114-5). Por exemplo: “a riqueza de ovelhas é o desenvolvimento do indivíduo enquanto pastor; a riqueza de trigo, seu desenvolvimento como agricultor” (MARX, 1985a – I, p. 115). Já a posse do dinheiro

[...] não pressupõe de modo algum nenhuma relação individual com seu possuidor; sua posse não é o desenvolvimento de qualquer dos lados essenciais de sua individualidade, mas a posse da carência de individualidade, já que esta [relação] social existe ao mesmo tempo como um objeto sensível externo do qual pode apoderar-se mecanicamente e que pode também perder-se. (MARX, 1985a – I, p. 115).

Na mesma linha de análise, em 1844, Marx havia dito que o dinheiro é a fortuna alienada da humanidade. Ele usou o termo *Vermögen*, traduzido por fortuna, que significa não apenas destino, mas também capacidade, poder. O próprio destino, as capacidades humanas, escapa ao homem, porquanto a relação do dinheiro

[...] com o indivíduo se manifesta como algo puramente fortuito; esta relação não depende em nada de sua individualidade, pois esta posse recai sobre um objeto carente de todo traço individual; e reveste o indivíduo de uma dominação geral sobre a sociedade e o mundo dos gozos, dos trabalhos, etc. [...] A posse do dinheiro me coloca em relação (com a riqueza social) exatamente na mesma relação em que a pedra filosofal me colocaria em relação com a ciência. (MARX, 1985a – I, p. 115).

Assim, esse indivíduo que, por artimanha do destino, é o possuidor do dinheiro, será responsável pela inauguração do processo pelo qual o valor será produzido e reproduzido. Esclarecidos esses aspectos de fundo, vejamos como se desenvolve a análise da circulação no livro II.

O livro segundo de *O capital* – o processo de circulação do capital – divide-se em três seções: 1) As metamorfoses do capital e seu ciclo; 2) A rotação do capital e 3) A reprodução e a circulação do capital social total. As duas primeiras esclarecem os termos da análise e mostram várias formas de apresentar o problema partindo de pontos distintos a fim de compreendê-lo no seu aspecto global. Após desenvolver a análise, a partir das várias perspectivas do processo de rotação, na seção III, Marx finalmente expõe o processo de reprodução simples e ampliada, tomando como parâmetro os elementos expostos nas seções anteriores.

Para tratar das metamorfoses do capital, na seção I, considera-as sob três perspectivas: D-D’, P-P, M’-M’, isto é, da perspectiva do dinheiro que se valoriza, da produção que se repete e da mercadoria que é continuamente recriada. Na figura inicialmente examinada, “o dinheiro aparece como o primeiro portador do valor-capital e, por conseguinte, o capital monetário como a forma em que o capital é adiantado” (MARX, 1984 – II, p. 27). Neste modo de

apresentar-se cumpre as funções de meio de compra e meio de pagamento. Compra meios de produção e paga força de trabalho.

Marx se dedica a examinar, pormenorizadamente, o ato $D - FT$, no qual o capitalista compra força de trabalho e o trabalhador vende trabalho (pressuposta a forma salário). Segundo o autor este ato é “[...] o momento característico na transformação do capital monetário em capital produtivo”. Nele, o que para o comprador (capitalista) é $D - M$, para o vendedor (trabalhador) é $M - D$. Esse primeiro estágio “é, por parte do vendedor de trabalho, transformação da mercadoria em sua forma dinheiro. O trabalhador gasta, pouco a pouco, o dinheiro assim obtido, numa quantidade de mercadorias que satisfazem as suas necessidades, em artigos de consumo”. Assim a circulação global de sua mercadoria “se apresenta na forma geral da circulação simples” (MARX, 1984 – II, p. 28). A vida cotidiana de todos os homens se reproduz precisamente pela via da circulação simples que está presente em qualquer forma social. Ou melhor, seja qual for o modo de produção e reprodução dos produtos necessários para manutenção da vida, o processo mesmo de consumir e produzir os meios necessários para a sobrevivência e para a continuidade da própria produção está sempre presente. Na relação do capital monetário com o salário, quer dizer, do capitalista que compra força de trabalho com o trabalhador que a vende, a manifestação deste aspecto universal da reprodução aparece como elemento da valorização do capital.

Como disse Marx nos *Grundrisse*:

Esta circulação entre capital e trabalho determina uma parte do capital como capital em contínua circulação, que são os meios de subsistência, constantemente consumidos e necessitados de contínua reprodução. Esta circulação revela a diferença entre capital e dinheiro, entre circulação de dinheiro e circulação do capital. Por exemplo, o capital paga semanalmente o salário, que o trabalhador leva ao açougueiro etc, Este o deposita, direta ou indiretamente, nas mãos do banqueiro e, na semana seguinte, o banqueiro o devolve ao fabricante, para que este volte a reparti-lo entre os trabalhadores etc e assim sucessivamente. A mesma soma de dinheiro faz circular continuamente novas porções de capital. Mas não é a própria soma de dinheiro que determina as proporções de capital que entra assim em circulação (MARX, 1985a – II, p. 92).

A reprodução do trabalhador como trabalho vivo é condição da valorização, mas o consumo do trabalhador não aparece diretamente como reprodução do capital, “[...] mas sim das relações sem as quais não poderia fazê-lo” O consumo do trabalhador é, então, chamado de consumo produtivo, “não enquanto reproduz o indivíduo, mas enquanto o reproduz como capacidade de trabalho” (MARX, 1985a – II, p. 92).

Na relação monetária $D - M$ ($FT + MP$), na qual o capital monetário se transforma em capital produtivo, “[...] o capitalista provoca a combinação dos fatores objetivos e pessoais da produção, na medida em que esses fatores consistem em mercadorias” (MARX, 1984 – II, p.

28). Essa combinação se constitui em um aspecto universal da reprodução da vida cotidiana que ocorre de forma específica na sociedade capitalista pela produção de mercadorias. Produzindo mercadorias, coisas que se valorizam, o capitalista coloca em ação o trabalho humano por meio da articulação dos fatores objetivos e subjetivos da atividade. Portanto, note bem, não é meramente o fato de se pagar pelo trabalho que caracteriza o modo de produção capitalista. Marx mostra que “[...] desde muito cedo o dinheiro aparece como comprador dos assim chamados serviços, sem que D se transforme capital monetário” (MARX, 1984 – II, p. 28). O que caracteriza esse modo de produção é que a força de trabalho aparece como mercadoria e dessa forma,

[...] a posição social do vendedor e do comprador se modifica no processo de produção propriamente dito. O comprador torna-se comandante do vendedor, na medida em que entra no processo de produção do comprador com a sua personalidade de trabalhador. O simples processo de troca torna-se uma relação de dominação e de servidão, que se distingue, entretanto, de todas as outras relações históricas dessa espécie a qual resulta unicamente da natureza específica da mercadoria que o vendedor vende, em que a relação na qual nasce aqui de compra e venda, o comportamento das duas partes (MARX, 1979, p.113).

Para o capitalista, logo, a força de trabalho é um dos fatores de produção que entra nesse processo com seu corpo e sua alma e só pode ser acionada quando os demais fatores estão presentes. Assim, a força de trabalho só entra no processo quando os meios de produção estão “[...] disponíveis para que ela possa ser utilizada como força de trabalho”. Só que o trabalhador já existe antes de ser acionado como força de trabalho, ou ainda, ele existe separado dos meios de produção, “das condições objetivas de sua ativação [...] Nesse estado de separação, ela [a força de trabalho] não pode ser utilizada diretamente para produzir valores de uso para seu possuidor, nem para a produção de mercadorias, de cuja venda pudesse viver” (MARX, 1984 – II, p. 29). A manutenção de sua vida cotidiana depende, portanto, desse ato da circulação capitalista que capacita a força de trabalho a integrar o processo produtivo.

Porém, desde logo:

[...] os meios de produção se contrapõem ao possuidor de força de trabalho como propriedade alheia. Por outro lado, o vendedor de trabalho se confronta com seu comprador como força de trabalho alheia, que tem de passar a seu domínio e ser incorporada a seu capital, para que este funcione efetivamente como capital produtivo. A relação de classe entre capitalista e trabalhador já existe, já está pressuposta no momento em que ambos se defrontam no ato D – FT (FT – D, da perspectiva do trabalhador). É compra e venda, relação monetária, porém uma compra e uma venda em que se pressupõem o comprador como capitalista e o vendedor como trabalhador assalariado, e essa relação está dada pelo fato de que as condições para a realização da força de trabalho – meios de subsistência e meios de produção – estão separados, como propriedade alheia, do possuidor da força de trabalho (MARX, 1984 – II, p. 29).

Para Marx, o que interessa, nesse momento da análise, é que a função capital do ato D – FT não decorre do fato de o dinheiro surgir como meio de pagamento da atividade humana, mas “[...] porque a força de trabalho se encontra num estado de separação de seus meios de produção (inclusive os meios de subsistência como meios de produção da própria força de trabalho)”. Quer dizer, “porque essa separação só se supera pela venda da força de trabalho” (MARX, 1984 – II, p. 29). Por isso,

A relação-capital durante o processo de produção só aparece porque existe em si no ato de circulação, nas diferenciadas condições econômicas de base em que comprador e vendedor se defrontam, em sua relação de classe. A relação não é dada pela natureza do dinheiro; é antes a existência dessa relação que pode transformar a mera função monetária em função do capital (MARX, 1984 – II, p. 29).

Para nossa pesquisa, o que interessa é que o ato cotidiano de reproduzir a existência material só ocorre pela mediação do capital monetário que combina elementos objetivos e subjetivos da produção que se dissolveram por meio de processos históricos nos quais “[...] a massa do povo, os trabalhadores, como não-proprietários, se defronta com os não-trabalhadores, como proprietários desses meios de produção” (MARX, 1984 – II, p. 30).

Marx, assim, não se refere ao capital considerado apenas como objeto, mas

[...] ao capital enquanto relação, e concretamente enquanto relação com a capacidade de trabalho vivo, o consumo do trabalhador reproduz esta relação; em outras palavras, o capital se reproduz de dois modos: como valor, ao trocar-se por trabalho, como a possibilidade de voltar a iniciar o processo de valorização, de voltar a funcionar como capital; e, como relação, mediante o consumo do trabalhador, que o reproduz como capacidade de trabalho suscetível de trocar-se por capital, como salário enquanto parte do capital (MARX, 1985a – II, p. 92).

A análise localiza a distribuição como fato subjacente ao ato D – M (FT + MP), mas “não a distribuição no sentido habitual de meios de consumo, e sim distribuição dos elementos da própria produção, dos quais os fatores objetivos estão concentrados de um lado, enquanto a força de trabalho está isolada do outro” (MARX, 1984 – II, p. 30). Nesse isolamento, o possuidor de força de trabalho se reproduz cotidianamente na dependência da venda de sua mercadoria que, como vimos, o capacita a entrar no processo produtivo e a sobreviver.

A partir do exame do primeiro ato do ciclo capital monetário, D – M, Marx coloca como indubitável que

[...] a fórmula para o ciclo do capital monetário: D-M...P...M'-D' é fórmula evidente da circulação do capital apenas na base da produção capitalista já desenvolvida, porque pressupõe a existência da classe dos trabalhadores assalariados em escala social. A produção capitalista, como vimos, não produz apenas mercadoria e mais-valia; reproduz, e em escala sempre ascendente, a classe dos trabalhadores assalariados e transforma a imensa maioria dos produtores diretos em trabalhadores assalariados. D-M...P...M'-D', como o primeiro pressuposto de seu funcionamento é a existência permanente da classe dos trabalhadores

assalariados, pressupõe portanto o capital sob a forma de capital produtivo e por isso a forma do ciclo do capital produtivo (MARX, 1984 – II, p. 31).

O resultado do primeiro estágio do ciclo (D-M) é o ingresso no segundo estágio, M...P, no qual o trabalho se realiza em sua forma natural através da utilização dos meios de produção pela capacidade criadora da força de trabalho. Note-se, essa operação se realiza porque o capitalista é proprietário de dinheiro que compra meios de produção e força de trabalho e ele “[...] só pode continuar a ser proprietário de dinheiro à medida que, implicitamente, o dinheiro, mediante o próprio ato de desfazer-se, flui de volta para ele. Dinheiro só lhe pode refluir, porém, mediante a venda de mercadorias. O ato o pressupõe, portanto, como produtor de mercadorias” (MARX, 1984 – II, p. 31-2). Ao desfazer-se do dinheiro, o capitalista aumenta o seu capital, ou seja, recebe mais dinheiro. Para que seu dinheiro seja aumentado, ele precisa desfazer-se dele em favor de um movimento do qual ele (o capitalista) não faz parte diretamente: a produção objetiva. Nesse processo as mercadorias são criadas. E, para valorizar seu capital, elas precisam ser também vendidas. No estágio M'-D', no qual as mercadorias já transformadas são vendidas, o primeiro comprador que Marx identifica para as mercadorias produzidas é o próprio trabalhador, pois

O trabalhador assalariado vive somente da venda da força de trabalho. A manutenção desta – auto-manutenção dele – exige consumo diário. Seu pagamento precisa, portanto, ser repetido constantemente em prazos mais curtos, para que ele possa repetir as compras necessárias à sua auto-manutenção, o ato FT-D-M ou M-D-M. O capitalista deve, pois, defrontar-se constantemente com ele como capitalista monetário e seu capital como capital monetário. Por outro lado, porém, para que a massa dos produtores diretos, dos trabalhadores assalariados, possa realizar o ato FT-D-M, os meios de subsistência necessários devem defrontá-los sempre em forma comprável, isto é, em forma de mercadorias. (MARX, 1984 – II, p. 32).

Portanto, comprando cotidianamente força de trabalho que será ativada na produção, o capitalista, também cotidianamente, coloca no mercado meios de subsistência que serão vendidos aos trabalhadores para sua automanutenção (e também para os capitalistas que deslocam uma parte da mais-valia para seu consumo privado).

O processo de criação e reprodução da vida aparece como função do capital, mas, na verdade,

Sejam quais forem as formas sociais da produção, trabalhadores e meios de produção continuam sempre seus fatores. Mas uns e outros só o são em potencial quando estão mutuamente separados. Para que haja produção ao todo, eles precisam combinar-se. O modo específico de levar a efeito essa combinação distingue as diferentes épocas econômicas da estrutura social. No presente caso, a separação do trabalhador livre de seus meios de produção é o ponto de partida dado, e vimos como e sob quais condições ambos são unidos nas mãos do capitalista – ou seja, como modo de existência produtiva de seu capital (MARX, 1984 – II, p. 32-3).

Na produção do valor, meios de produção e força de trabalho desempenham papéis diferentes, “[...] enquanto formas de existência do valor-capital adiantando” distinguem-se em capital constante e variável. A diferença mais significativa, para nossa análise da vida cotidiana, é que enquanto os meios de produção continuam sendo capital, mesmo fora do processo de produção, a força de trabalho só dentro dele “se torna uma forma de existência de um capital individual” (MARX, 1984 – II, p. 33). A força de trabalho é tão pouco capital, por sua natureza, como o ouro e a prata são dinheiro, como Marx afirma.

Como é o capital produtivo que coloca em movimento os elementos da produção, “[...] o excedente do valor do produto acima do valor de seus elementos constitutivos, gerado pelo mais trabalho, é fruto do capital [...] O produto não é, portanto, apenas mercadoria, mas mercadoria preñe de mais-valia” (MARX, 1984 – II, p. 33). Esse processo permanece estacionado enquanto a nova criação não for vendida. Só através da venda a mais-valia se realiza, e mais: “[...] enquanto o capital agora valorizado [na produção] permanece fixado na forma de capital-mercadoria, imobilizado no mercado, o processo de produção fica parado”. (MARX, 1984 – II, p. 35). A necessidade de superação dessa imobilidade e, portanto, da continuidade do movimento, leva-nos ao terceiro estágio do ciclo: a venda da mercadoria criada e sua transformação em dinheiro, mais dinheiro do que aquele colocado inicialmente na produção, por conseguinte, $M' - D'$. Mercadoria e dinheiro adquiriram um rebento (que Marx identificou como m e d) por meio da metamorfose $[P]$ real. M não só se modifica em substância, nessa metamorfose, mas também em valor.

Com a explicitação de todo o movimento $D - M \dots P \dots M' - D'$ “[...] desaparece, portanto, o irracional da expressão $D \dots D'$ ($D + d$), em que parte de uma soma de dinheiro aparece como mãe de outra parte da mesma soma de dinheiro” (MARX, 1984 – II, p. 40). O processo de gestação é a própria produção de mercadoria.

No processo global de circulação, o capital assume a forma de capital monetário ou capital mercadoria, enquanto no processo de produção assume a forma de capital produtivo. Capital monetário, capital mercadoria e capital produtivo “[...] designam aqui apenas formas funcionais específicas do capital industrial, que assume todas as três, uma após a outra” (MARX, 1984 – II, p. 41). Visto o processo, partindo e chegando ao capital monetário, destacam-se as seguintes características:

- 1) Processo de produção aparece “como mal necessário, tendo em vista fazer dinheiro”.

2) Processo de produção aparece “ na forma do próprio processo de circulação formal[...], como simples meio de valorização do valor adiantado, portanto o enriquecimento enquanto tal é um fim em si mesmo da produção”.

3) “D – D’, como capital realizado, figura ao lado de seu rebento d [...] pela forma dinheiro de ambos os extremos [...] qualquer vestígio do valor de uso das mercadorias está apagado” (MARX, 1984 – II, p. 44).

4) Do lado do trabalhador, D-FT é FT-D ou M-D; é, portanto, a primeira fase da circulação, a que mediatiza seu consumo individual: FT-D-M (meios de subsistência). A segunda fase D-M já não cai no ciclo do capital individual; mas ela é introduzida por ele, pressuposta por ele, já que o trabalhador, para encontrar-se no mercado como matéria sempre explorável à disposição do capitalista, precisa antes de tudo viver, portanto sustentar-se mediante consumo individual. Mas esse consumo é aqui apenas pressuposto como condição do consumo produtivo da força de trabalho pelo capital, portanto também apenas à medida que o trabalhador mediante seu consumo individual se mantém e se reproduz como força de trabalho. Mas os MP, as mercadorias propriamente ditas, que entram no ciclo constituem apenas material que alimenta o consumo produtivo. O ato FT-D medeia o consumo individual do trabalhador, transformação dos meios de subsistência em sua carne e sangue (MARX, 1984 – II, p. 44-5).

Por sua relação intrínseca com o tema da presente pesquisa, o último item foi apresentado de forma mais detalhada, por diagnosticar, precisamente, como a reprodução da vida da grande maioria dos homens aparece sob a perspectiva da valorização do capital. Ela é meio.

O que Marx quer esclarecer, ao apresentar o ciclo D - D’, é o caráter ilusório de considerá-lo como forma exclusiva do ciclo do capital. O autor afirma que essa mesma forma remete às outras, quais sejam, as formas P – P e M’ - M’.

O ciclo do capital produtivo é considerado a partir da fórmula $P...M' - D' - M (MP + FT) ...P$, em que se parte da produção para retornar a ela.

Se essa reprodução será simples ou em escala ampliada dependerá da decisão do capitalista de utilizar ou não o rebento d na compra das mercadorias – meios de produção e força de trabalho – que irão inaugurar o novo ciclo. Marx pressupõe, inicialmente, a reprodução simples, portanto, P – P e não P – P’, o que não é possível na consideração do ciclo anterior, ou melhor, o capital só inicia o ciclo para retornar como mais capital, enquanto a produção pode se manter em escala constante e mesmo assim produzir mais-valia. Nesse pressuposto, toda mais-valia se transforma em rendimento, quer na forma de consumo pessoal do capitalista, quer na forma de entesouramento ou investimento em outro negócio. Considerado deste modo, $m - d - m$ se autonomiza em relação a $M - D - M$, o que significa que podem percorrer caminhos distintos. Essa autonomia abre a possibilidade de ampliação da produção em ramos diversos, pois o capital se desprende de sua origem, em relação à qual não tem nenhuma fidelidade.

Pressuposta a mais-valia capitalizada,⁷ o segundo ciclo do capital produtivo começa com o capital acrescido e, portanto, P' – como novo ponto de partida – é um capital produtivo maior do que o P inicial. Esse valor maior, no entanto, não quer dizer, necessariamente, FT' , em outras palavras, acréscimo de capital variável, pois “[...] ao crescimento do capital está ligada uma alteração em sua composição de valor; no progresso da mesma cresce o valor de MP , o de FT sempre diminui relativamente e, com frequência, também absolutamente”. (MARX, 1984 – II, p. 61). A produção, em escala ampliada, por isso, produz necessariamente também ampliação do exército industrial de reserva. Por outro lado, ela exige um processo constante de entesouramento, tanto para novos investimentos quanto como “[...] fundo de reserva para fazer face a perturbações do ciclo”. (MARX, 1984 – II, p. 63), momentos nos quais os trabalhadores que não têm condições de entesourar, para suportar as crises, ficam ainda mais expostos às circunstâncias inerentes à valorização.

Nas duas primeiras formas do ciclo do capital, o processo pode se renovar sem o acréscimo decorrente da rotação do ciclo, ou seja, D e P podem iniciar um novo ciclo sem levar em conta necessariamente a valorização (D' e P'). O mesmo não pode ocorrer no ciclo capital-mercadoria. Este sempre principia com M' , visto que já de início o “capital mercadoria é = valor capital + mais-valia” (MARX, 1984 – II, p. 66). Assim, afirma que $M'...M'$ é o ciclo que não se completa, que precisa sempre se reiniciar. É, portanto, o ciclo da reprodução. Ele completa os dois anteriores e, ao mesmo tempo, os pressupõe:

O que distingue a terceira forma as duas primeiras é que só nesse ciclo o valor-capital original ainda a ser valorizado aparece como ponto de partida de sua valorização. M' como relação-capital é, aqui, o ponto de partida e funciona como tal de modo determinante sobre todo o ciclo ao implicar, já em sua primeira fase, tanto o ciclo do valor-capital quanto o da mais-valia, e a mais-valia deve – ainda que não em cada ciclo individual, mas em sua média – ser gasta em parte como rendimento, percorrer a circulação $m - d - m$ e, em parte, funcionar como elemento de acumulação do capital (MARX, 1984 – II, p. 69).

Além disso, é no ciclo $M'...M'$ que o “[...] consumo do produto mercadoria total é pressuposto como condição do próprio transcurso normal do ciclo do capital”, ou, o ciclo no qual a reprodução da vida cotidiana aparece diretamente vinculada à reprodução da própria valorização. Como afirma Marx:

O consumo individual do trabalhador e o consumo individual da parte não-acumulada do mais-produto abarcam a totalidade do consumo individual. Portanto, o consumo em sua totalidade – como consumo individual e produtivo – entra como condição no ciclo M' . O consumo produtivo (que inclui, do ponto de vista do conteúdo, o consumo individual do trabalhador, já que a força de trabalho é produto permanente, dentro de certos limites, do

⁷ Cf. MARX, 1984 – II, p. 59. O autor esclarece que, na realidade, parte da mais-valia é gasta como rendimento e parte é capitalizada. Ele considera aqui toda a mais-valia sendo capitalizada apenas para não complicar a fórmula.

consumo individual do trabalhador) ocorre por meio de cada capital individual mesmo. O consumo individual – salvo na medida em que é necessário para a existência do capitalista individual – só se pressupõe como ato social, de modo algum como ato do capitalista individual (MARX, 1984 – II, p. 69-70).

Por conseguinte, a forma III só pode ser considerada socialmente desde o ponto de partida e “possui a forma do capital que se move” (MARX, 1984 – II, p. 70), justamente por considerar, em seu ciclo, o movimento dos indivíduos na vida social e de sua produção que cria constantemente novos objetos de forma mais ampla, o que denota uma troca cada vez mais ampliada entre os homens. Por esse motivo, ela já começa com M’, porque não existe mercadoria que não seja resultado do processo produtivo.

Ainda segundo Marx, em “[...] todas as suas peculiaridades, esse ciclo aponta para além de si mesmo como ciclo isolado de um capital meramente individual” (MARX, 1984 – II, p. 72), por isso para sua análise torna-se “[...] necessário trazer à luz os entrelaçamentos das metamorfoses de um capital individual com as de outros capitais individuais e com a parte do produto total destinada ao consumo individual” (MARX, 1984 – II, p. 73).

O processo global de circulação abarca os três ciclos do capital e é, de acordo com o autor em análise, “[...] a verdadeira unidade das três formas”, porque, na realidade, as “três configurações do capital realizam-se em paralelo, pois a reprodução é contínua, não se interrompe ao final de cada estágio a fim de iniciar um novo ciclo. E a continuidade, diz Marx, é o “traço característico da produção capitalista, condicionada por sua base técnica, ainda que ela nem sempre seja alcançável” (MARX, 1984 – II, p. 76). Por isso, continua a afirmar:

O verdadeiro ciclo do capital industrial é, em sua continuidade, não só unidade do processo de circulação e de produção, mas unidade de todos os seus três ciclos. Tal unidade ele só pode ser, no entanto, à medida que cada parte distinta do capital pode percorrer, sucessivamente, as fases consecutivas do ciclo, podendo passar de uma fase, de uma forma funcional a outra, encontrando-se, portanto, o capital industrial, como totalidade dessas partes, ao mesmo tempo nas diversas fases e funções. [...] A sucessão de cada parte está condicionada pela justaposição das partes, isto é, pela partição do capital. [...] A justaposição é, ela mesma, apenas resultado da sucessão (MARX, 1984 – II, p. 77).

A paralisação de qualquer uma das partes significa interrupção do ciclo e bloqueio das fases subsequentes. Se essa situação perdura, “[...] a produção é reduzida e todo o processo é levado à imobilidade. Toda paralisação da sucessão leva a justaposição à desordem” (MARX, 1984 – II, p. 77).

Como processo contínuo e sucessivo, o capital, para Marx (1984, –II, p. 78), “[...] só pode ser entendido como movimento e não como coisa em repouso”. Esse movimento aparece, no

dia a dia, como atos do capitalista isolado, que compra meios de produção e força de trabalho, vende mercadorias etc. mediando, continuamente, o ciclo por meio de suas ações. Individualmente, ele pode sucumbir, caso não possa preencher as condições da valorização. No entanto, o movimento do capital não sucumbe por isso. Ao contrário, ele pressupõe a baixa de parte dos capitalistas nos momentos de oscilações; pois

[...] quanto maiores as perturbações, tanto mais capital monetário o capitalista industrial precisa possuir para poder aguardar a compensação; e como no progresso da produção capitalista a escala de cada processo individual de produção se amplia e, com ele, a grandeza mínima do capital a ser adiantado, essa circunstância soma-se às outras que convertem a função do capitalista industrial mais e mais em monopólio de grandes capitalistas monetários, isolados ou associados (MARX, 1984 – II, p. 79-80).

Com isso, parte dos capitalistas entra para o mercado de trabalho, ou melhor, para o exército industrial de reserva.

Do mesmo modo que a tendência do capital é transformar todo o trabalho em trabalho assalariado, é também imanente a ele transformar toda produção em produção de mercadoria, o “[...] principal meio para isso é a atração das mesmas para o processo de circulação” (MARX, 1984 – II, p. 82). Logo, a mercadoria que ingressa no processo de circulação já aparece como capital-mercadoria, mesmo se tiver sido produzida em outro contexto⁸.

A continuidade de sua produção depende do sucesso de sua inserção na circulação e, por isso, a tendência geral é que toda a produção se efetive na forma de mercadoria, pois:

Uma das peculiaridades mais evidentes do processo de circulação do capital industrial, portanto também da produção capitalista, é a circunstância de que, por um lado, os elementos constitutivos do capital provêm do mercado de mercadorias e precisam ser constantemente renovados por sua compra no mesmo como mercadorias; por outro, o produto do processo de trabalho surge deste como mercadoria e precisa ser constantemente vendido de novo como mercadoria (MARX, 1984 – II, p. 85).

O que ocorre, perpetuando hábitos cotidianos que têm por base a transformação do próprio trabalho em mercadoria. Nas palavras de Marx:

De fato, a produção capitalista é a produção de mercadorias como forma geral da produção, mas ela o é, e se torna cada vez mais em seu desenvolvimento, porque o próprio trabalho aparece aqui como mercadoria, porque o trabalhador vende o trabalho, isto é, a função de sua força de trabalho, e isso, conforme admitimos, pelo valor determinado por seus custos de reprodução. Na medida em que o trabalho se torna trabalho assalariado, o produtor torna-se capitalista industrial; por isso a produção capitalista (portanto também a produção de mercadorias) só aparece em toda a sua amplitude quanto inclusive o produtor direto do campo for assalariado. Na relação entre capitalista e trabalhador assalariado, a relação monetária, a

⁸ Cf. SINGER, 2004. Esse ponto é sugestivo para a reflexão acerca de algumas formas *alternativas* de produção como a *economia solidária* que prevê uma produção não capitalista que depende do mercado para a venda. Tais projetos, como é previsível, são avaliados, muitas vezes, de forma acrítica e ingênua, justamente porque se desconsidera sua própria inserção na produção social, o que significa ignorar a concorrência com produtos industrializados e, assim, admitir que a entrada dos seus produtos no mercado sempre se dá de forma altamente desfavorável.

relação entre comprador e vendedor, torna-se uma relação imanente à própria produção, não no modo de intercâmbio; pelo contrário, este é que se origina daquele. Isso corresponde, além do mais, ao horizonte burguês, no qual o fazer negócios ocupa a cabeça inteira, sem ver no caráter do modo de produção o fundamento, o modo de intercâmbio que lhe corresponde, mas o inverso (MARX, 1984 – II, p. 86).

Compra e venda se tornam, cotidianamente, a forma de reproduzir a vida e a relação monetária aparece, assim, como imanente do fazer-se humano dia após dia.

Marx trata ainda, na primeira seção, do tempo e dos custos de circulação. Apresenta o ciclo global do capital como a soma do tempo de produção e de circulação. Mas um e outro “[...] se excluem mutuamente. Durante seu tempo de circulação, o capital não funciona como capital produtivo e, por isso, não produz mercadoria nem mais-valia” (MARX, 1984 – II, p. 91). Por tal razão,

A expansão e a contração do tempo de circulação atuam como limite negativo sobre a contração ou expansão do tempo de produção ou da amplitude em que um capital de dada grandeza funciona como capital produtivo. Quanto mais as metamorfoses de circulação do capital forem apenas ideais, isto é, quanto mais o tempo de circulação for = 0 ou se aproximar de zero, tanto mais funciona o capital, tanto maior se torna sua produtividade e autovalorização. (MARX, 1984 – II, p. 91).

O tempo circulação se divide em duas partes: “[...] o tempo que precisa para transformar mercadoria em dinheiro e o tempo que precisa para se transformar dinheiro em mercadoria” (MARX, 1984 – II, p. 92). A venda é a fase mais difícil da metamorfose; motivo pelo qual ocupa a maior parte da circulação.

Há ainda “[...] uma diferença entre $M - D$ e $D - M$ que nada tem a ver com a diferença de forma entre mercadoria e dinheiro, mas que se origina do caráter capitalista da produção” (MARX, 1984 – II, p. 92). Trata-se do fato de $M' - D'$ ser a realização da mais-valia contida em M' , o que não ocorre em $D - M$. Este último é um ato necessário para a valorização do montante expresso em D , porém não é realização de mais-valia; é introdução à sua produção, não adendo a ela. Esse é mais um motivo para ampliar o investimento na fase da circulação. Só que a circulação não se paga, seus agentes são pagos pelos agentes da produção.

As fases $M - D$ e $D - M$ podem estar separadas não só no tempo, mas também no espaço, isto é, “mercado de compra e mercado de venda sendo mercados espacialmente distintos” (MARX, 1984 – II, p. 92). Essa separação exige um incremento cada vez maior no próprio sistema de transportes que permite a mobilidade espacial das mercadorias. É preciso também considerar os “[...] limites traçados pela forma de existência das próprias mercadorias, sua existência como valores de uso. Elas são, por natureza, perecíveis” (MARX, 1984 – II, p. 93). Podem, assim, perder junto com seu valor de uso sua propriedade de serem portadoras de

valor de troca. Produtos perecíveis são, portanto, pouco adequados para a produção capitalista, a não ser em lugares densamente povoados. Ao tratar dos custos da circulação, Marx inclui na análise tanto os gastos com transportes quanto com conservação.

Antes, o autor mostra a especificidade da função do comércio como “[...] momento necessário da reprodução” que se transforma de “atividade acessória de muitos em atividade exclusiva de poucos, em negócio particular.” (MARX, 1984 – II, p. 96). Mesmo tendo o importante papel de diminuir o tempo de compra e venda, o comerciante não gera produto e valor, ele somente efetua a transferência de parte do produto social. Como consequência, “[...] o tempo empregado nisso é um custo de circulação que nada agrega aos valores convertidos. É o custo necessário para transpô-los da forma-mercadoria para a forma-dinheiro (MARX, 1984 – II, p. 97).

Marx considera ainda os custos com contabilidade também “[...] como custos de circulação, às deduções do rendimento global (inclusive a própria força de trabalho que é empregada exclusivamente nessa função)” (MARX, 1984 – II, p. 99). Mas, estes não são idênticos aos custos derivados da compra e venda, porquanto os

[...] últimos se originam apenas da forma social determinada do processo de produção, do fato de ser processo de produção de mercadorias. A contabilidade como controle e síntese ideal do processo torna-se tanto mais necessária quanto mais o processo transcorre em escala social e perde seu caráter puramente individual; é, portanto, mais necessária na produção capitalista do que na produção dispersa do empreendimento artesão e camponês, mais necessária na produção comunitária do que na capitalista. Mas os custos da contabilidade se reduzem com a concentração da produção e quanto mais se transforma em contabilidade social (MARX, 1984 – II, p. 99).

A contabilidade se mostra, dessa forma, necessária para a organização da produção em geral (em grande escala) e não só da valorização do capital.

Assim como o processo de compra e venda, a produção do dinheiro em si é também custo da produção de uma forma social determinada, do processo de produção de mercadorias, já que as mercadorias que funcionam como dinheiro não entram no consumo individual ou produtivo, são “trabalho social fixado numa forma em que serve como mera máquina de circulação” (MARX, 1984 – II, p. 99).

Os custos de circulação gastos unicamente para a transmutação da mercadoria em dinheiro e vice-versa “[...] não entram no valor das mercadorias. As partes do capital neles gastas constituem meras deduções do capital gasto produtivamente, no que concerne ao capitalista” e “gasto improdutivo de força de trabalho no que concerne à sociedade em conjunto” (MARX, 1984 – II, p. 100). Os custos com estoque e com transporte são de outra ordem.

No intervalo entre a compra das mercadorias MP e a produção e entre a mercadoria produzida e a venda, elas precisam ser estocadas, guardadas até servirem ou para a produção ou para o consumo (ou exibidas no comércio para consumo final). Os custos de estoque são, assim, necessários para preservar a mercadoria e, com ela, seu valor. Estes custos são caracterizados por Marx como sobrecustos⁹ (*Upkosten*), por poderem encarecer a mercadoria, sem acrescentar-lhes valor, já que “[...] o valor das mercadorias aqui só é conservado ou respectivamente aumentado porque o valor de uso, o próprio produto, é posto sob determinadas condições objetivas, que custam dispêndio de capital, e está sujeito a operações que deixam trabalho adicional atuar sobre os valores de uso” (MARX, 1984 – II, p. 102).

Esses custos podem derivar do caráter peculiar da produção capitalista ou serem comuns a toda produção social. Marx se propõe a investigar até que ponto eles pertencem ao primeiro ou ao segundo caso.

A necessidade da continuidade da produção – que é comum a toda produção social desenvolvida – requer a presença constante de matéria-prima disponível para utilização imediata. Esta é uma das condições das quais depende o processo de renovação da produção¹⁰. Na produção capitalista, o estoque é ampliado, de um lado pela necessidade de valorização, como mencionado acima, e de outro pelo aumento dos assalariados, “[...] gente que vive da mão para a boca, que recebe seu salário semanalmente e o gasta diariamente, tendo, portanto, de encontrar seus meios de subsistência como estoque” (MARX, 1984 – II, p. 105). Estocar é, então, necessário para garantir a continuidade da produção sob base capitalista tanto ao manter a produção crescente e ampliada quanto ao prover mercadorias para o consumo regular e em constante expansão¹¹.

Como o estoque pertence ao processo de circulação, ele não agrega valor à mercadoria, mas sem ele não há circulação. Seus custos

[...] são custos de manutenção meramente transpostos seja do fundo de produção social, seja do fundo de consumo social. A elevação do valor da mercadoria que eles ocasionam apenas reparte esses custos pro rata (por rateio) pelas diferentes mercadorias. Tanto depois como antes continuam os custos da formação de estoque sendo deduções da riqueza social, embora sejam uma condição de existência da mesma (MARX, 1984 – II, p. 107).

⁹ O tradutor da edição utilizada aqui optou por traduzir *Upkosten* por falsos custos, mas quando este é o caso Marx utiliza a expressão francesa *faux frais*. Por isso, no caso de *Upkosten*, mantivemos a expressão sobrecustos, também por se tratar de gastos na reprodução não especificamente na forma mercadoria.

¹⁰ Marx também cita o sistema de crédito e de transporte.

¹¹ Cf. HOBBSAWM. O gasto com estoque, portanto, é um custo que não entra na categoria de *faux frais*, pois, apesar de ter se desenvolvido na forma capitalista, não é inerente a ela. Basta lembrar a observação de Hobsbawm (2005) em *A era dos impérios* de que a expectativa de vida da classe trabalhadora, no período da revolução industrial, não subiu pelo aumento do consumo de alimentos, mas pela regularidade da alimentação. Esta regularidade não seria possível sem os avanços na capacidade de armazenamento e conservação dos alimentos. Trata-se, então, de uma conquista da qual não se pode abrir mão.

A paralisação do processo que ocorre com o estoque pode ser aparente ou efetiva. O primeiro caso é quando ela é “necessária para a continuidade do fluxo de produção e consumo. No segundo ela é consequência da invendabilidade da mercadoria” (MARX, 1984 – II, p. 107-8).

Os custos da formação do estoque não são apenas movimentos do trabalho exigidos para sua manutenção, mas também da “1) diminuição quantitativa da massa do produto (por exemplo, na estocagem de farinha); 2) deterioração da qualidade; 3) trabalho objetivado e vivo exigido pela manutenção do estoque” (MARX, 1984 – II, p. 108).

Outros custos de circulação como embalagens, classificação etc. se enquadram nos custos que só se originam da transformação formal da mercadoria sem lhe agregar valor. Não é o que ocorre com os custos de transporte. Estes não se operam apenas em função da conversão da mercadoria em dinheiro, mas para o deslocamento efetivo tanto para a produção quanto para o consumo, pois como diz Marx:

[...] para transportar o ferro dele a mim, o dinheiro não faz nada; para isso, se necessita de um carro, cavalos, caminhos, etc. a circulação real das mercadorias no lugar e no tempo não se efetua por meio do dinheiro. Realiza somente seu preço, transportando com isso o título sobre a mercadoria ao comprador, a quem ofereceu o meio de troca. O que o dinheiro faz circular não são as mercadorias, mas os títulos de propriedade sobre elas; o que se realiza assim nessa circulação, quer seja na compra ou na venda, não são tampouco as mercadorias, mas seus preços (MARX, 1985a – II, p. 93).

Os custos com transporte aparecem na produção capitalista como custos de circulação. Mas eles guardam algumas especificidades em relação aos demais incluídos nesta categoria pelo fato de realizarem uma ação necessária para que o produto seja consumido.

Segundo Marx, o capital produtivo investido na indústria de transporte agrega valor aos produtos transportados por duas vias: “[...] 1) pela transferência de valor dos meios de transporte e 2) pelo acréscimo de valor pelo trabalho de transportar”. Não se trata, então, de uma transformação necessária apenas para a conversão em dinheiro, “o produto só estará pronto para o consumo assim que tiver completado esse movimento” (MARX, 1984 – II, p. 109).

Como para qualquer ramo industrial, também nos transportes “[...] quanto menor a quantidade de trabalho morto e vivo que o transporte de mercadoria exija para determinada distância, tanto maior a força produtiva do trabalho e vice-versa” (MARX, 1984 – II, p. 109). Então, quanto maior a força produtiva da indústria dos transportes, menor o valor advindo dela agregado à mercadoria. Por outro lado, quanto maior e mais pesada a mercadoria e mais distante seu destino, maior o valor agregado pelo transporte.

Para a vida cotidiana, importa especialmente que:

O modo de produção capitalista diminui os custos do transporte da mercadoria individual mediante o desenvolvimento dos meios de transporte e de comunicação, bem como pela concentração – a grandeza da escala – do transporte. Ele multiplica a parte do trabalho social, do vivo e do objetivado, que é despendida no transporte de mercadorias primeiro pela transformação da maioria de todos os produtos em mercadorias e, depois, pela substituição de mercados locais por outros distantes (MARX, 1984 – II, p. 110).

Nesse processo não só a troca de mercadorias se intensifica, mas com ela a troca entre os homens; troca de cultura, sabores, moda, arte, música, olhares, palavras (ou emails). Como se vê, se essas trocas fossem consideradas em sua especificidade, o livro II se tornaria um compêndio minucioso do intercâmbio entre as nações. Mas, não é disso que ele trata. É da circulação do capital (vazia de conteúdo como a forma valor que o sustenta) e nesta, a

[...] indústria de transportes constitui, por um lado, um ramo autônomo da produção, e, por isso, uma esfera especial de investimento do capital produtivo. Por outro, diferencia-se pelo fato de aparecer como continuação de um processo de produção dentro do processo de circulação e para o processo de circulação (MARX, 1984 – II, p. 110).

A indústria de transporte é, portanto, produtiva fora do processo de produção, no ciclo global de rotação que envolve a produção e circulação efetivas de mercadorias.

Para tratar da rotação do capital, Marx esclarece alguns termos da análise antes de se colocar em debate com a economia política e denunciar as confusões nas quais os economistas se enredaram.

Para nosso propósito, essa polêmica só tem sentido, enquanto oferece elementos para a reflexão da vida cotidiana. Por isso ela não será apresentada em seu conjunto, mas somente na medida em que, por contraposição, algumas questões relativas ao cotidiano são melhor explicitadas.

A rotação do capital é considerada pelo ciclo D-D' ou P-P dependendo do aspecto a ser examinado: como capital produtivo ou monetário. Na forma M'-M', “[...] o valor-capital não inicia com valor adiantado o processo, mas como valor já valorizado, como riqueza global existente na forma mercadoria”. Por isso, segundo Marx, ela não é adequada para a análise da rotação do capital “que começa sempre com o adiantamento de valor-capital, seja na forma-dinheiro ou mercadoria”. Esse adiantamento “condiciona sempre a volta do valor-capital rotante na forma em que foi adiantado” (MARX, 1984 – II, p. 114).

A soma do tempo de produção e de circulação determina o tempo de rotação de um capital. Este define-se como:

[...] intervalo entre um período de circulação do valor-capital total e o seguinte, a periodicidade no processo de vida do capital ou, se se quiser, o tempo da renovação, da repetição do processo de valorização, respectivamente de produção do mesmo valor-capital (MARX, 1984 – II, p. 115).

A forma como Marx esclarece o motivo pelo qual se utiliza o período anual como unidade de medida para rotação do capital é significativa para nossa pesquisa. Diz ele: “Assim como a jornada de trabalho é a unidade natural de medida do funcionamento da força de trabalho, o ano constitui a unidade natural de medida das rotações do capital em processo” (MARX, 1984 – II, p. 115). Vale dizer que assim como a jornada de trabalho é definida pelos limites naturais do corpo humano que dia a dia precisa comer, beber, dormir; a reprodução do capital também tem sua média estatística: o período de um ano. Com efeito, esta é ainda hoje a referência para a avaliação do desempenho da produção e da valorização. Ano a ano se calcula o que foi produzido, exportado, importado, quanto foi valorizado em cada país. Nesses cálculos são considerados os gastos de produção em capital fixo e circulante, de um lado e do capital variável, de outro.

O capital fixo é aquele investido em meios de trabalho que nunca abandonam a esfera da produção, “depois de nela haverem entrado” (MARX, 1984 – II, p. 117). A circulação da parcela desse capital fixado nos meios de trabalho se dá por partes e não de uma só vez como os outros elementos que são incorporados materialmente ao produto. O algodão está diretamente presente no tecido, mas não a máquina de fiar. O tecido de algodão irá para o consumo direto, enquanto a máquina de fiar continua na fábrica. Mas, o capital circulante – no nosso exemplo, o algodão – só se transforma no produto final (tecido) pelo consumo do capital fixo (máquina de fiar) e o “[...] capital fixo, por sua vez, só é capital circulante transformado nesta determinada forma. Todo capital convertido em força produtiva objetivada – todo capital fixo – se plasma sob esta forma e é, portanto, valor de uso subtraído tanto ao consumo como à circulação” (MARX, 1984 – II, p. 144).

A exceção são os meios de transporte cujo efeito útil (o ato de transportar) entra no consumo individual, mesmo que a transferência do valor do ônibus (enquanto capital fixo) para as passagens, por exemplo, siga as mesmas regras de qualquer outro investimento em capital fixo, ou seja, é realizada por partes, pouco a pouco, até a completa depreciação da máquina.

O que define se um meio ou objeto de trabalho é capital fixo ou circulante é sua função, não sua materialidade. Isso porque “[...] só na produção capitalista meio de trabalho e objeto de trabalho se tornam capital”. Por exemplo, diz Marx, “o gado como gado de trabalho é capital fixo, como gado de engorda é capital circulante” (MARX, 1984 – II, p. 120).

Diferentemente do capital fixo, que transfere seu valor gradativamente ao produto, o capital constante circulante, matérias-primas e auxiliares, “[...] reaparece no valor produto

como valor apenas transferido, enquanto a força de trabalho, por meio do processo de trabalho, agrega ao produto um equivalente de seu valor, isto é, realmente reproduz seu valor” (MARX, 1984 – II, p. 120).

Ela (a força de trabalho) é, portanto, o componente variável do capital produtivo, aquele que mais diretamente interessa para os fins de nossa pesquisa sobre a vida cotidiana. A seu respeito Marx afirma:

[...] o dinheiro que o capitalista paga ao trabalhador para a utilização da força de trabalho é na realidade apenas a forma equivalente geral dos meios de subsistência necessários ao trabalhador. Nesse sentido, o capital variável consiste materialmente em meios de subsistência mas aqui, no exame da rotação, trata-se da forma. O que o capitalista compra não são os meios de subsistência do trabalhador, mas a própria força de trabalho. O que constitui a parte variável de seu capital [...] é a força de trabalho em atividade. O que o capitalista consome produtivamente no processo de trabalho é a força de trabalho e não os meios de subsistência do trabalhador. É o próprio trabalhador quem converte o dinheiro recebido por sua força de trabalho em meios de subsistência, para retransformá-los em força de trabalho, para se manter vivo, do mesmo modo que, por exemplo, o capitalista converte parte da mais-valia da mercadoria que vende por dinheiro em meios de subsistência para si mesmo, sem que se diga, por isso, que o comprador de sua mercadoria lhe paga em meios de subsistência. (MARX, 1984 – II, p. 122).

À medida que a explicação se torna mais complexa, outros elementos vão sendo introduzidos na consideração da subsistência. Marx diz, por exemplo, que nem todo o dinheiro recebido pelos trabalhadores é convertido em meios de consumo. Ele afirma que em “[...] verdade, esse dinheiro passa por muitos canais (merceeiros, proprietários de casas, coletores de impostos, trabalhadores improdutivos, como médicos etc., que são necessitados pelos próprios trabalhadores)” (MARX, 1984 – II, p. 335).

De todo modo, essa forma de acessar os meios de subsistência separa efetivamente o corpo humano dos meios de sua manutenção, liberando, de fato, os atos dos homens da mera sobrevivência – ‘liberação’ que pode significar morte por inanição. Cotidianamente os homens escolhem quais objetos ou serviços irão consumir, porque:

Ao trocar seu valor de uso pela forma geral da riqueza, o trabalhador desfruta da riqueza geral nos limites de seu equivalente, limites quantitativos que como toda troca, se transformam em limites qualitativos. Mas não tem por que ater-se necessariamente a determinados objetos nem a um modo específico de satisfação de suas necessidades. O limite de seu desfrute não se limita qualitativa, mas quantitativamente. Isso distingue o trabalhador do escravo, do servo, etc. (MARX, 1985a – I, p. 170).

E é também uma distinção fundamental para a análise da vida cotidiana, visto evidenciar as possibilidades abertas para a realização da individualidade dos trabalhadores, mesmo considerando os limites quantitativos que se tornam efetivamente limites qualitativos, pela necessidade sempre premente de conservar a vida. As novas necessidades que surgem dessa ‘abertura’ para o consumo tornam-se, em muitos casos, verdadeiros flagelos, pois não podem

ser satisfeitas a não ser à custa do sacrifício da própria sobrevivência. Sobrevivência que sempre está ameaçada, uma vez que o trabalhador pode perder, a qualquer momento, sua condição de vendedor de força de trabalho se não encontrar um comprador que a confirme como tal.

Enquanto o capital fixo se mantém produtivo durante repetidas rotações, o capital circulante constante e variável são sempre repostos. No caso do último, com frequência, por pessoas diferentes. Isto é, nem sempre os mesmos trabalhadores venderão sua força de trabalho a um mesmo capitalista, o que constitui outro aspecto de uma liberação que, na forma capitalista de produção, é muito mais formal do que efetiva. De todo modo, o trabalhador não está ligado a este ou aquele capitalista necessariamente, mas às determinações do valor.

Estando também o capitalista submetido a essas determinações, muitas vezes ele precisa substituir capital fixo, mesmo antes de sua depreciação, por inovações que o sustente na concorrência. Como nem sempre o capitalista individual tem condição de renovar rapidamente seus meios de produção, a introdução de novas máquinas é feita de modo gradual, pois muitas vezes, antes de adquirir uma inovação, ele precisa repor o capital investido na máquina já em uso¹².

A partir desses desdobramentos, Marx denuncia alguns aspectos da irracionalidade da produção de base capitalista, na qual, por um lado, desperdiçam-se

[...] muitos recursos, e, por outro, há muita expansão horizontal dessa espécie, que é inadequada (prejudicando, em parte, a força de trabalho) na expansão gradual do negócio, pois nada se realiza segundo um plano social, mas tudo depende de circunstâncias, meios etc. infinitamente diversos com que opera o capitalista individual. Daí resulta grande desperdício das forças produtivas (MARX, 1984 – II, p. 127).

Tal desperdício interfere nas condições materiais objetivas de reprodução do capital e das pessoas, por isso ele não pode ser esquecido quando se trata de analisar a vida cotidiana. Por exemplo, o grande crescimento da indústria automobilística é uma realidade em todo o mundo. Mas as empresas operam em patamares diferentes de tecnologia em países centrais e periféricos, o que inclui a diferença de valor da força de trabalho em um e outro país. De todo modo, com a produção maior de carros, há um relativo rebaixamento de seu valor (que só não é maior em função de trustes e cartéis) e maior consumo. Isso sem falar no estímulo para compra de carros através de crédito. Cresce, assim, mais e mais o número de carros que circulam todos os dias nas cidades e estradas. A capacidade de realizar reformas estruturais

¹² Algumas consequências dessas situações seriam as seguintes: quanto à primeira, países mais pobres tendem a demorar mais a renovar o investimento em capital fixo e a *herdar* material descartado pelos países ricos, o mesmo acontece com equipamentos industriais (no segundo caso) que se tornam obsoletos nas matrizes e são utilizados nas filiais em países periféricos.

para comportar o fluxo crescente de automóveis está sempre aquém da necessidade dessas reformas, pela diferença de ritmo entre um investimento e outro (nas reformas, de um lado e na produção de carros de outro). O investimento em meios de produção considerados como capital fixo (que tem esse significado na forma capitalista), portanto, tende a gerar um padrão irracional (se é que esses dois termos possam ser colocados lado a lado) no processo produtivo que não se corrige por si mesmo. Daí o papel ordenador, digamos assim, das crises capitalistas, porque ela pressiona a produção a se ajustar em relação aos excessos cometidos pela lógica de valorização.

Os investimentos retidos por rotações conexas em uma série de anos resultam em crises periódicas que constituem ponto de partida de novos investimentos, formando também “com maior ou menor amplitude nova base material para o próximo ciclo de rotação” (MARX, 1984 – II, p. 136-7). Nesse sentido, a reestruturação produtiva dos anos 90 e a crise dos anos 2008-9 podem ser compreendidas como renovação dos ciclos, sempre por meio de conflitos periódicos.

A renovação do ciclo sob novas bases resulta em outras tantas mudanças no processo produtivo, dentre elas a exigência de novas habilidades dos trabalhadores. A aquisição de habilidades adequadas à nova base produtiva, que se instaura, passa a ser também uma demanda para o consumo da classe trabalhadora que precisa agora, assim como antes, se manter viva para trabalhar e se qualificar ainda mais para tornar sua mercadoria força de trabalho vendável. Essas habilidades adquiridas e úteis dos trabalhadores são também componentes do capital circulante, desde que o trabalhador “vendeu seu trabalho juntamente com suas habilidades” (MARX, 1984 – II, p. 155).

A força de trabalho, desse modo, torna-se apta a continuar valorizando o capital alheio com sua qualificação adequada aos novos meios de produção e, nesse processo, continua a criar outros produtos e atividades que tendem a modificar constantemente a própria base produtiva. Pode-se, é certo, dizer com Marx que

A subsistência real do capital gasto em salários é o próprio trabalho, a força de trabalho em ação, criadora de valor, trabalho vivo, que o capitalista troca por trabalho objetivado, morto, e que ele tinha incorporado a seu capital, e somente assim o valor que se encontra em suas mãos transforma-se em valor que se valoriza a si mesmo. Mas essa força de auto-valorização o capitalista não vende. Ela constitui sempre apenas elemento de seu capital produtivo, tal como seus meios de trabalho, jamais de seu capital-mercadoria, como por exemplo, o produto acabado que ele vende. Dentro do processo de produção, como elementos do capital produtivo, os meios de trabalho não se contrapõem à força de trabalho como capital fixo, tampouco como o material de trabalho e as matérias auxiliares se confundem com ela enquanto capital circulante; a **força de trabalho** opõe-se a ambos como **fator pessoal**, enquanto aqueles são os fatores reificados – isso do **ponto de vista do processo de trabalho**.

Ambos contrapõem-se à força de trabalho, ao capital variável, como capital constante – isso do ponto de vista do processo de valorização (MARX, 1984 – II, p. 165, grifo nosso),

porquanto

[...] da natureza do valor, que nada mais é que trabalho objetivado, e da natureza da força de trabalho em ação, a qual nada mais é que trabalho em objetivação, segue que a força de trabalho, na duração de seu funcionamento, cria constantemente valor e mais-valia; que aquilo que pelo lado dela se apresenta como movimento, como criação de valor, pelo lado de seu produto se apresenta em repouso, como valor criado. Se a força de trabalho atuou, o capital não consiste mais em força de trabalho, por um lado, e em meios de produção, por outro. O valor-capital, que foi gasto em força de trabalho, é agora valor que (+ mais-valia) foi agregado ao produto. Para repetir o processo, é necessário vender o produto e com o dinheiro assim obtido comprar sempre de novo a força de trabalho e incorporá-la ao capital produtivo (MARX, 1984 – II, p. 165-6).

O aumento do trabalho objetivado, que se torna base da reprodução social, envolve empreendimentos em melhorias estruturais dificilmente levadas a cabo por capitalistas individuais. Estes investimentos exigem “[...] grande gasto de capital por tempo mais longo” e “aperfeiçoamentos que reduzem o período de trabalho” (MARX, 1984 – II, p. 174). Eles podem estar ligados ao maior desembolso de capital fixo, porém, em alguns ramos, são determinados também “mediante a mera aplicação da cooperação” (MARX, 1984 – II, p. 175), que na explicação do escritor aparece como uma operação de guerra: grandes exércitos de trabalhadores que atacam a obra de vários pontos.

A diminuição do tempo de produção é uma das exigências para a ampliação das rotações do capital. Mas, “o tempo de produção pode ser maior que o período de trabalho” (MARX, 1984 – II, p. 180) e nem sempre o aperfeiçoamento dos meios de produção é capaz de zerar essa diferença, todavia tende sempre a diminuí-la. A agricultura é o ramo industrial em que essa diferença mais dificilmente pode ser superada. A esse respeito, Marx cita Hodgstein que trata das consequências sociais da maior exigência de tempo na produção agrícola. Os aspectos da dependência social do agricultor que Hodgstein cita estão diretamente ligados à reprodução da vida cotidiana e aparecem, no seu relato, de forma direta: os empréstimos que o produtor agrícola precisa fazer ao alfaiate, padeiro, sapateiro etc. Atualmente, essa dependência se mantém muito mais pelo crédito estatal e pela política de subsídios agrícolas que caracteriza a proteção dos governos aos capitalistas agricultores. Não obstante, grandes empresas agrícolas tendem a monopolizar o mercado, seja pela grandeza de seu capital que permite suportar as perdas durante o tempo necessário para produção, seja pelo investimento e introdução de novas tecnologias que diminuem esse tempo, seja ainda pela diversidade do cultivo que permite que, durante todo ano, alguns produtos estejam sempre prontos para venda. Isso torna a concorrência dos agricultores isolados, mesmo com o apoio do estado,

com essas grandes corporações, absolutamente desigual. As consequências desse processo para a vida cotidiana são de várias ordens, vejamos algumas delas:

- 1) o êxodo rural, expulsão dos trabalhadores do campo, de um lado pela introdução de novas tecnologias pelos capitais maiores, de outro pela falência dos menores; a saída dos trabalhadores do campo leva ao aumento do exército industrial de reserva e crescimento desordenado (notoriamente pelo aumento das favelas) nas cidades;
- 2) uma relação desigual entre os países que têm condição de sustentar por mais tempo a produção agrícola de base rudimentar e que resistem à introdução de novas tecnologias no campo;
- 3) o direcionamento de grande parte do investimento estatal para manutenção e sustento dos produtores agrícolas.

Todos os pontos acima são decisivos para a análise da vida cotidiana. Mas, voltando às questões relativas à rotação do capital, é preciso considerar ainda o tempo de circulação. O tempo de venda, como vimos anteriormente, é a parte mais decisiva da circulação e uma “[...] causa sempre atuante na diferenciação do tempo de venda e, portanto, do tempo de rotação em geral, é a distância do mercado onde a mercadoria é vendida a seu local de produção” (MARX, 1984 – II, p. 188). O desenvolvimento das comunicações e dos transportes permite acelerar o movimento no espaço e assim abreviar a distância espacial. David Harvey (1992) em *Condição pós-moderna* trata precisamente do desenvolvimento dessa tendência no final do século XX, processo que ele caracterizou como compressão tempo-espaço. O autor americano esclarece que como “[...] a tendência de super acumulação nunca pode ser eliminada sob o capitalismo” a questão é sempre “como exprimir, conter, absorver ou administrar essa tendência de maneira que não ameace a ordem social capitalista” (HARVEY, 1992, p. 170). Todas as estratégias tendem a gerar, por sua vez, novas contradições e a ampliar o mercado mundial.

Assim, a rotação mais acelerada do capital – que intensifica a troca com a utilização das comunicações e deslocamento mais rápido – leva necessariamente ao mercado mundial. Cresce, pois, simultaneamente também “[...] a parte da riqueza social que, em vez de servir como meio de produção direto, é investida em meios de transporte e de comunicação e no capital fixo e circulante exigido para sua operação” (MARX, 1984 – II, p. 188).

Na rotação assim contínua, sem interrupções, mantém-se um ritmo no qual cada capitalista individual tem parte de seu capital investido, ao mesmo tempo, em capital produtivo, monetário e capital-mercadoria, de modo que possa manter a força de trabalho em ação, enquanto parte das mercadorias são convertidas em dinheiro e parte do dinheiro adquirido

com a venda/ compra MP e FT para entrar novamente no processo produtivo. Outra parte é entesourada e outra ainda supre as necessidades de consumo do próprio capitalista. Movimento perpétuo.

Somente após situar o movimento de rotação dos capitais individuais em suas diversas determinações, Marx se dedica à análise da reprodução e circulação do capital social total. Este consiste na

[...] totalidade dos movimentos de suas frações autonomizadas, das rotações dos capitais individuais. Tal como a metamorfose da mercadoria individual é um elo da série de metamorfoses do mundo das mercadorias – da circulação de mercadorias –, assim a metamorfose do capital individual, sua rotação, é um elo no ciclo do capital social (MARX, 1984 – II, p. 261).

A fim de esclarecer o caráter do objeto de investigação, retoma toda a análise desenvolvida desde o livro I¹³. Tal retomada permite a visualização do conjunto da obra até esse ponto e de sua crescente complexificação. O próprio Marx admite que no livro I vários aspectos são

¹³ Cf. MARX, 1984 – II, p.262-3. A síntese é a seguinte: “No livro primeiro foi analisado o processo de produção capitalista como ato isolado e como processo de reprodução: a produção de mais-valia e a produção do próprio capital. As mudanças de forma e substância, pelas quais o capital passa dentro da esfera da circulação, foram pressupostas, sem nos determos mais nelas. Foi pois pressuposto que o capitalista, por um lado, vende o produto por seu valor, por outro lado, encontra na esfera da circulação os meios materiais de produção para recomeçar o processo ou para nele prosseguir ininterruptamente. O único ato dentro da esfera da circulação em que tivemos de nos deter foi a compra e venda da força de trabalho como condição básica da produção capitalista”.

“Na seção I deste livro segundo foram consideradas as diferentes formas que o capital assume em seu ciclo e as diferentes formas desse mesmo ciclo. Ao tempo de trabalho considerado no livro primeiro se acrescenta o tempo de circulação. Na seção II, o ciclo foi examinado como sendo periódico, isto é, como rotação. Por um lado, mostrou-se como os diferentes componentes do capital (fixo e circulante) efetuam o ciclo das formas em prazos diferentes e de maneira diferente; por outro lado, foram investigadas as circunstâncias que condicionam a duração diversa do período de trabalho e do período de circulação. Mostrou-se a influência do período do ciclo e das diferentes proporções entre suas partes componentes tanto sobre o volume do próprio processo de produção, como sobre a taxa anual de mais-valia. De fato, se na seção I foram consideradas principalmente as formas sucessivas que o capital em seu ciclo continuamente assume e abandona, na seção II considerou-se como dentro desse fluxo e sucessão de formas um capital de determinada grandeza se reparte simultaneamente, embora em proporções variáveis, nas diversas formas de capital produtivo, capital monetário e capital mercadoria, de modo que não apenas elas se alternam reciprocamente, mas também diversas partes do valor-capital global se encontram e funcionam constantemente, uma ao lado da outra, nesses diferentes estados. O capital monetário, em particular, se apresentou de um modo peculiar que não se mostrou no livro primeiro. Foram encontradas determinadas leis, pelas quais componentes de grandezas diferentes de dado capital, conforme as condições da rotação, precisam ser constantemente adiantados e renovados sob a forma de capital monetário, para manter um capital produtivo de dado volume continuamente em funcionamento. Tanto na seção I como na II, tratava-se sempre apenas de um capital individual, do movimento de uma parte autonomizada do capital social. Os ciclos dos capitais individuais, porém, se entrelaçam, se supõem e se condicionam reciprocamente, e constituem justamente nesse entrelaçamento, o movimento do capital social total. Do mesmo modo que na circulação simples de mercadorias a metamorfose global de uma mercadoria aparecia como elo da série de metamorfoses do mundo das mercadorias, apresenta-se aqui a metamorfose do capital individual como elo da série de metamorfoses do capital social. Mas, se a circulação simples de mercadorias de modo algum incluía necessariamente a circulação do capital – pois ela pode realizar-se com base em produção não-capitalista –, o ciclo do capital social total abrange, como já observamos, também aquela circulação de mercadorias que não cai no ciclo do capital individual, isto é, a circulação de mercadorias que não constituem capital. Temos de examinar agora o processo de circulação (que em sua totalidade é forma do processo de reprodução) dos capitais individuais como componentes do capital social total, portanto o processo de circulação desse capital social total”.

pressupostos para serem desenvolvidos posteriormente. A compreensão da circulação do capital social é, assim, um ponto chave do desenvolvimento da análise, pois só agora questões apenas aludidas serão desdobradas em seu conjunto.

Antes ainda de entrar no tema, propriamente, Marx denuncia (e esclarece) algumas confusões das abordagens anteriores que serão consideradas por nós apenas na medida em que ou reproduzem equívocos ainda atuais ou auxiliam no acompanhamento posterior da abordagem da circulação global.

O autor demonstra que a grandeza dos fisiocratas frente a Adam Smith reside precisamente nos seus limites, quer dizer, em considerar a produção agrícola como único trabalho produtivo. Deste modo, consideram a base material de produção e não se atêm somente às “[...] miragens que a circulação provoca” (MARX, 1984- II, p. 267), porquanto “[...] mesmo no terreno da reprodução simples, ocorre não só a produção de salários (capital variável) e mais-valia, mas também produção direta de novo valor-capital constante” (MARX, 1984- II, p. 274) . Apesar de óbvia, essa afirmação é importante para esclarecer todas aquelas análises que só veem na produção capitalista a exploração do trabalhador e não a criação constante de novos produtos. Segundo Marx:

Na circulação do capital se opera simultaneamente uma troca de forma e uma troca de matéria. Na produção, vista pelo lado material, o instrumento se desgasta e a matéria-prima é elaborada. O resultado é o produto, um valor de uso de nova criação, diferente dos elementos que lhe servem de premissa. No processo de produção visto pelo lado material, se cria o produto. É esta a primeira e essencial mudança de matéria. No mercado, ao ser trocado por dinheiro, o produto sai do círculo do capital e cai no do consumo, converte-se em objeto do consumo, quer seja para a satisfação de uma necessidade individual ou como matéria-prima de outro capital. Na troca da mercadoria por dinheiro coincidem a troca de forma e de matéria, posto que no dinheiro coincide o próprio conteúdo com a determinação econômica da forma. A reconversão do dinheiro em mercadoria se apresenta aqui, ao mesmo tempo, como a reconversão do capital nas condições materiais da produção. Estamos ante a reprodução de um determinado valor de uso, assim como ante a do valor enquanto tal. Mas assim como o elemento material se dá de antemão como produto ao entrar na circulação, igualmente, ao final dela, reaparece de novo a mercadoria como condição de produção. (MARX, 1985a – II, p. 84)

Em uma palavra: não há criação de mais-valor sem criação de valor.

Ao desconsiderar o capital constante que se conserva no produto, ano após ano, Adam Smith (e muitos contemporâneos) “[...] não distingue o caráter conflitante do próprio trabalho: o trabalho enquanto dispêndio de força de trabalho cria valor e enquanto trabalho útil, concreto, cria objetos de uso (valor de uso)” (MARX, 1984 – II, p. 280). Esse caráter conflitante é justamente o que mostra que o trabalho não produz apenas valor (na forma capitalista), mas coisas úteis (na forma universal) e esta última é pressuposto da primeira.

Assim, Smith não leva em consideração o crescimento do trabalho morto frente ao trabalho vivo o que gera o equívoco de identificar produto-anual e produto-valor anual. O último é apenas produto do trabalho do ano anterior; o primeiro inclui todos os elementos de valor consumidos na produção do produto anual (portanto também de anos anteriores, trabalho passado). Marx mostra que Smith se esquece de que o trabalho útil atual é possível com a “[...] colaboração dos meios de trabalho e objetos de trabalho legados pelos anos anteriores, e que, por conseguinte, o ‘trabalho anual’, à medida que criou valor, não criou de modo algum ‘todo’ o valor do produto feito por ele; esquece que o produto-valor é menor que o valor do produto” (MARX, 1984 – II, p. 280).

A vida cotidiana na sociedade capitalista, portanto, não é apenas a exploração que se reproduz do mesmo modo. É também criação contínua e ampliada de novos valores que permitem não só mudanças na forma de exploração (que, via de regra, se intensifica, mas ao exigir maior qualificação¹⁴, como vimos, abre novas possibilidades para a própria classe trabalhadora) como também a renovação sempre diferenciada dos elementos da reprodução do dia a dia (acesso a bens duráveis, como máquina de lavar roupa etc.) que abreviam o tempo gasto com atividades para a automanutenção – lavar e passar roupa, por exemplo – e a consequente dedicação a outras atividades – ver televisão, ouvir e tocar música, encontrar amigos, ler, escrever, ir ao teatro, fazer teatro, dentre outras. Nessa reprodução, entrelaçam-se atos da produção e da circulação de mercadorias que devem ser identificados cada qual na sua esfera específica para não gerar confusões:

- 1) “A apropriação de mais-valia – um valor que é excedente sobre o equivalente do valor adiantado pelo capitalista - , embora introduzida pela compra e venda da força de trabalho, é um ato que se opera dentro do próprio **processo de produção**”
- 2) “O ato introdutório, que constitui um **ato de circulação**, a compra e venda da força de trabalho, repousa, por sua vez, em uma distribuição dos elementos de produção que precede a distribuição dos *produtos sociais* e é seu pressuposto, a saber, a separação da força de trabalho, como mercadoria do trabalhador, dos meios de produção, como propriedade dos não-trabalhadores”. (MARX, 1984 – II, p. 285, grifo nosso).

Marx reafirma, mais uma vez, portanto, o que já havia dito na *Introdução de 1857* acerca da relação entre distribuição e produção numa forma social em que o gozo (consumo) está

¹⁴ Cf. ANTUNES, 2002. No artigo, *As novas formas de acumulação de capital e as formas contemporâneas do estranhamento*, Antunes entende a exigência de qualificação como uma forma de transferir para os próprios trabalhadores as necessidades de qualificação antes assumidas pelo capital que, assim, ocupa o trabalhador também em seu tempo livre. Certamente, é inegável a presença desse elemento no processo que, se compreendido em sua dimensão contraditória, evidencia também aberturas para o trabalhador.

separado da atividade (produção). Essa separação se baseia, em primeiro lugar, na distinção entre os homens que produzem e os que têm por destino (*Vermögen*) usufruir da produção alheia, por serem os proprietários dos meios de produção. Toda a chave para compreender a produção capitalista reside, desse modo, na relação entre os homens e não em qualquer outra questão material ou mística.

Finalmente, para tratar da reprodução, o escritor irá considerar o ciclo M^2-M^2 , no qual $M^2 = M + m$, pois este ponto de partida envolve tanto o valor capital constante como o variável, além da mais-valia. “Seu movimento abrange, por isso, tanto o consumo individual como o produtivo” (MARX, 1984 – II, p. 291).

Para facilitar a exposição do problema, Marx considera inicialmente a reprodução simples que mesmo aparecendo “como uma abstração [...] é um fator real da acumulação” (MARX, 1984 – II, p. 293). Na consideração do ciclo M^2-M^2 , as

[...] condições da reprodução social são reconhecíveis justamente pelo fato de que se tem de demonstrar o que acontece com cada parte de valor desse produto global M^2 . O processo de reprodução em sua totalidade compreende nesse caso tanto o processo de consumo mediado pela circulação como o próprio processo de reprodução do capital (MARX, 1984 – II, p. 291-2).

Para compreender o movimento do capital global, identifica dois grandes departamentos da atividade social: aquele que produz *meios de produção* (I) e outro responsável pelos *meios de consumo* (II).

Cada um desses departamentos se decompõe, por sua vez, em: 1) capital constante e 2) capital variável. Do mesmo modo que na mercadoria individual “[...] o valor do produto anual global de cada departamento decompõe-se em c [capital constante] + v [capital variável] + m [mais-valia]” (MARX, 1984 – II, p. 294).

Marx pressupõe $c+v+m$ na produção de meios de produção e de meios de consumo. Aponta que a produção de meios de consumo precisa suprir não só o consumo de capitalistas e trabalhadores desse departamento, mas também capitalistas e trabalhadores do outro departamento. Pressupõe, assim, consumo total do departamento II (meios de consumo). No resultado resta ainda o c do departamento I que só serve para repor seu “[...] capital constante consumido e, por isso, são liquidados mediante o intercâmbio mútuo entre os capitalistas individuais de I, do mesmo modo que se liquidam os de II mediante o intercâmbio entre trabalhadores e capitalista, respectivamente, entre os capitalistas individuais de II” (MARX, 1984 – II, p. 295).

Explica as várias trocas entre capitalistas e trabalhadores dos departamentos I e II e conclui que o

[...] capital variável adiantado no pagamento de força de trabalho não retorna diretamente ao capitalista I. Mediante as compras dos trabalhadores, passa às mãos dos produtores capitalistas das mercadorias necessárias e, sobretudo, acessíveis ao círculo dos trabalhadores, portanto às mãos dos capitalistas II, e só ao empregarem estes o dinheiro na compra de meios de produção – só por esse rodeio -, o capital variável retorna às mãos dos capitalistas I. (MARX, 1984 – II, p. 298).

Marx divide, ainda, o departamento II em dois grandes subdepartamentos: 1) Meios de consumo que entram no consumo necessário e 2) Meios de consumo de luxo.

Em condições normais, o refluxo do capital variável dos artigos de luxo não é direto (pois a classe trabalhadora não os compra diretamente), mas mediado. Nas crises, parte dos trabalhadores de luxo vão para rua e, por outro lado, “[...] paralisa e diminui justamente por isso a venda dos meios de consumo necessários”. Nos períodos de prosperidade há aumento do consumo (inclusive de luxo), que provoca aumento dos preços. É essa a única ocasião na qual a classe trabalhadora “participa também momentaneamente do consumo de artigos de luxo que ordinariamente lhe são inacessíveis” (MARX, 1984 – II, p. 303). De todo modo, mesmo o acesso momentâneo tende a transformar os artigos de luxo em artigos necessários, o que é reforçado pela própria ampliação da produção. Como ainda afirma:

O capital tende assim a subtrair à indústria o fundamento natural sobre o que toda ela descansa e a enquadrar suas condições de produção fora dela mesma em uma trama geral, convertendo deste modo o que iniciou sendo supérfluo em algo necessário, em uma necessidade criada historicamente. O fundamento universal de todas as indústrias é a troca geral, o mercado mundial, no qual se aglutinam, portanto, todas as atividades, todas as necessidades e toda a troca. O luxo é o oposto às necessidades naturais. O que chamamos necessidades elementares são as necessidades do indivíduo em estado de natureza. O desenvolvimento da indústria se encarrega de abolir, tanto estas necessidades naturais como o luxo (na sociedade burguesa, certamente, só de um modo contraditório, ao impor uma determinada medida social como necessária frente ao luxo) (MARX, 1985a – I, p. 381).

A produção de necessidades sociais é um tema desenvolvido na conclusão. No momento, importa localizar, no processo de reprodução do próprio capital, o movimento que estimula tal produção e ampliação.

A relação proporcional entre a produção de meios de consumo necessários e meios de consumo de luxo afeta o “[...] caráter e as relações quantitativas da produção até as raízes e é um momento que determina essencialmente sua estrutura global”. Mesmo considerando a reprodução simples, que “tem como finalidade o consumo”, a obtenção de mais-valia aparece como motivo propulsor dos capitalistas individuais, mas, assim considerada “a mais-valia – qualquer que seja sua grandeza proporcional -, deve afinal servir apenas ao consumo individual do capitalista”. No entanto, à “[...] medida que a reprodução simples é parte, e a parte mais significativa de cada reprodução anual em escala ampliada, esse motivo continua acompanhando e se opondo ao motivo do enriquecimento como tal” (MARX, 1984 – II, p.

304). A subsistência do próprio capitalista e dos demais participantes da repartição da mais-valia se mantém sempre enquanto motivação para a reprodução do capital como tal, e, claro, para todas as condições de sua existência.

Tratando diretamente do processo de circulação de mercadorias, Marx observa que para que ela ocorra “[...] duas coisas são necessárias: mercadorias, que são lançadas na circulação e dinheiro que é lançado na circulação” (MARX, 1984 – II, p. 305). Por isso, o

[...] capital monetário transformado em capital variável – portanto o dinheiro adiantado em salário – desempenha, entretanto, papel fundamental na própria circulação monetária, porque – visto que a classe trabalhadora tem de viver da mão para a boca, portanto não pode dar longos créditos ao capitalista industrial – é mister adiantar capital variável em dinheiro simultaneamente em inúmeros pontos localmente diversos da sociedade, por certos prazos curtos, como uma semana etc. – em intervalos que se repetem com relativa rapidez (quanto mais curtos forem esses intervalos, tanto menor pode ser, em termos relativos, a soma global de dinheiro lançada por esse canal de uma vez na circulação) – quaisquer que sejam os diferentes períodos de rotação dos capitais nos diversos ramos da indústria (MARX, 1984 – II, p. 306).

O que significa que o dinheiro que, neste caso, para o capitalista é capital variável, para o trabalhador é meio de compra de meios de subsistência colocado continuamente em circulação para retornar a ele como mercadorias necessárias para sua reprodução.

O capitalista, que não vive da mão para a boca como o trabalhador, não gasta de sua própria receita no início de um negócio, mas não paralisa seu consumo pessoal, por isso gasta por conta da mais-valia ainda a colher. Adianta, assim, meio circulante para a realização da mais-valia a realizar-se mais tarde. Se o negócio já funciona há mais tempo, receitas e despesas distribuem-se. Porém “[...] algo prossegue ininterruptamente, o consumo do capitalista, que é antecipado e cujo volume se calcula em determinada proporção da receita habitual ou estimada” (MARX, 1984 – II, p. 310).

Portanto, a circulação do capital inclui e pressupõe a reprodução contínua de trabalhadores e de capitalistas em sua existência material cotidiana e para tanto é exigida, seguidamente, a produção de meios de consumo. A riqueza social se amplia com a fabricação sucessiva dos meios de produção que são intercambiados entre os capitalistas que também produzem meios de produção e aqueles que produzem meios de consumo. A redistribuição que ocorre a partir desse intercâmbio não é específica da forma capitalista. Marx assevera a esse respeito:

Se a produção fosse social, em vez de capitalista, é claro que esses produtos do departamento I [meios de produção] se redistribuiriam não menos continuamente como meios de produção para os fins de reprodução entre os ramos de produção desse departamento: parte permaneceria diretamente na esfera da produção de que saiu como produto, parte, pelo contrário, seria transportada para outros locais de produção, estabelecendo-se assim um vaivém contínuo entre os diversos locais de produção desse departamento (MARX, 1984 – II, p. 313).

De fato, independentemente de organização produtiva, grande parte do trabalho empreendido, na esfera social, é consumida na fabricação de meios de produção. Na forma capitalista isso se expressa no fato de “[...] parte da jornada de trabalho social [ser] gasta exclusivamente na produção de novo capital constante” (MARX, 1984 – II, p. 314). O autor, por outro lado, observa que nenhuma parte da jornada de trabalho serve para produzir o valor do capital constante aplicado, pois, como vimos, este é transferido para a nova mercadoria. A nova jornada de trabalho produz sempre valor adicional. Isso significa que o processo de intercâmbio que possibilita a reprodução da vida cotidiana de trabalhadores e capitalistas e da própria forma produtiva ocorre não só no espaço, por meio da produção contemporânea, mas no tempo, com o trabalho passado que é conservado na nova produção. Para Marx:

A diferença que obtemos quando subtraímos do valor global do produto anual o valor que lhe foi agregado pelo trabalho do ano em curso não é valor efetivamente reproduzido, mas **valor ressurgente em nova forma de existência**; valor transferido ao produto anual de valor existente antes dele que, conforme a duração dos componentes constantes do capital que participaram do processo de trabalho social deste ano pode ser de data mais antiga ou mais recente, que pode proceder do valor de um meio de produção que veio ao mundo no ano anterior ou numa série de anos anteriores (MARX, 1984 – II, p. 321, grifo nosso).

Nesse processo, a ciência e as forças produtivas se desenvolvem a ponto de tornar o trabalho passado muitíssimo maior que o trabalho presente e, portanto, a criação de novo valor é sempre proporcionalmente menor. A troca no tempo, então, se dá pela constante conservação do trabalho passado ao agregar trabalho vivo, o que significa, além da ampliação de forças produtivas, a tendência de gerar excedente de produção, o que, segundo Marx, em si é uma “vantagem [...] mas constitui um mal na produção capitalista” (MARX, 1984 – II, p. 342), na medida em que implica a dificuldade de realizar a mais-valia. Mais uma vez, como em outros momentos, o analista alude ao significado universal de uma tendência que adquire caráter específico na produção capitalista. A formação de excedente, em determinado ramo industrial, permite, de maneira objetiva, a dedicação a outros ramos e, portanto, a criação de novos produtos ou o investimento social em outras atividades. Na produção capitalista, o excedente permite, sim, a uma parcela dos homens a dedicação a atividades distantes da reprodução material, mas, além do fato de manter a maioria da humanidade sob a ameaça constante de não se manter viva, representa sempre um risco – que do ponto de vista do capital deve ser eliminado ou controlado – para a perpetuação do sistema como um todo.

O produto gerado pelo capitalista, para realizar seu valor, precisa ser vendido por um preço que seja capaz de repor o capital constante fixo e circulante e o capital variável adiantados,

além da mais-valia, o que se torna mais e mais difícil à medida que as forças produtivas se incrementam e o trabalho presente se torna infinitamente menor que o trabalho passado.

Marx mostra, na análise da circulação do capital social global, que, mesmo na reprodução simples, ocorre acumulação de forma direta no entesouramento advindo da transferência do capital fixo adiantado, necessário para sua reposição. Assim:

O fluxo e o refluxo do dinheiro que, sobre a base da produção capitalista, se desenvolvem naturalmente, na conversão do produto anual; os adiantamentos de capitais fixos feitos de uma vez, em toda a extensão de seu valor, e a retirada de seu valor da circulação, que se dá sucessivamente, por períodos de anos, portanto sua reconstituição gradual em forma-dinheiro mediante entesouramento anual, [...] os diferentes prazos em que conforme a duração dos períodos de produção das mercadorias, dinheiro tem de ser adiantado e, por conseguinte, devendo também já anteriormente ser entesourado sempre de novo antes de poder ser retirado da circulação mediante a venda das mercadorias; a diferente duração do período de adiantamento, que já resulta do distanciamento diferente entre local de produção e o mercado de escoamento; do mesmo modo, a diversidade da grandeza e do período do refluxo, segundo o estado, respectivamente a grandeza relativa, dos estoques de produção nos diferentes negócios, portanto os prazos de compra dos elementos do capital constante – tudo isso durante o ano de reprodução: todos esses diversos momentos do movimento naturalmente desenvolvido só precisam ter-se tornado pela experiência, perceptíveis e ostensivos para impulsionar metodicamente tanto os expedientes mecânicos do sistema de crédito como também a captação efetiva dos capitais existentes suscetíveis de serem emprestados (MARX, 1984 – II, p. 349).

Note-se que, na reprodução ampliada, parte da mais-valia também é entesourada e pode servir para ampliar a produção de duas formas: para expandir o negócio em funcionamento ou estabelecer novas empresas industriais. A ampliação sempre ocorre, por conseguinte, através de investimentos em atividade, em trabalho. Ocorre, além disso, um distanciamento dos entraves materiais, pelo fato de o novo investimento assumir inicialmente a forma de capital monetário que pode ser investido em qualquer ramo de produção. Está, porém, ao mesmo tempo, preso a eles, por exemplo, quando grande volume de capital fixo já está investido (concentradamente) em um ramo industrial específico. Para os dias atuais, a indústria automobilística¹⁵ é modelar.

O entesouramento, no entanto, não é específico da forma capitalista. O “[...] quantum de dinheiro existente na sociedade é sempre maior que a parte deste que circula ativamente” (MARX, 1984 – II, 359). Por isso, Marx diz com ironia:

Compreende-se a alegria causada pelo sistema de crédito, quando dentro dele todos esses capitais potenciais, ao se concentrarem em mãos de bancos etc., tornam-se capital disponível,

¹⁵ Cf. POSTONE (2008). Não por acaso este é também o exemplo utilizado por Postone para explicar os argumentos de Robert Brenner no texto *The economics of global turbulence: a special report on the world economy, 1950-98*, no qual o autor demonstra o papel do capital fixo na superprodução sistêmica.

capital monetário, e precisamente não mais passivo, como música do futuro, mas ativo, que viceja¹⁶ (vicejar no sentido de crescer) (MARX, 1984 – II, p. 359-60).

Ao final desse segundo livro, o autor já prepara a abordagem do terceiro ao afirmar que, por todo o exposto na análise da circulação, a regra do sistema capitalista são as crises, devido à desproporção entre compra e venda, enquanto o equilíbrio é coincidência. Como a troca capitalista é mediada por um “[...] processo muito complicado que abrange três processos de circulação independentes uns dos outros, mas entrelaçados entre si; a complexidade do próprio processo oferece outras tantas possibilidades de um curso anormal.” (MARX, 1984 – II, p. 361).

Só não se pode esquecer que:

Na reprodução do capital se opera ao mesmo tempo a reprodução pelo trabalho humano dos valores de uso que os homens consomem e que são por sua natureza perecíveis; a troca de materiais e a mutação de forma submetidos às necessidades humanas pelo trabalho do homem se manifestam, do ponto de vista do capital, como reprodução de si mesmo. É no fundo a constante reprodução do próprio trabalho (MARX, 1985a– I, p. 147).

A compreensão do terceiro livro, por isso, pressupõe a análise da reprodução que, se por um lado leva inevitavelmente às crises do movimento, significa, ao mesmo tempo, ampliação do trabalho humano.

¹⁶ Nota do tradutor: “Jogo de palavras de Marx, intraduzível, em alemão *wuchern* significa ao mesmo tempo ‘vicejar’ e ‘praticar usura’”. (MARX, 1984 – II, p. 360).

CAPÍTULO 3

Manipulação da vida cotidiana e capital financeiro

Se, como o leitor certamente reconheceu por seu próprio sofrimento, a análise das reais conexões íntimas do processo de produção capitalista é uma coisa muito complicada e um trabalho muito circunstanciado; se é uma tarefa da ciência reduzir o movimento visível e apenas aparente ao movimento real interno, então é evidente que nas cabeças dos agentes capitalistas da produção e da circulação têm de se constituir representações sobre as leis da produção que divergem completamente dessas leis e que são apenas a expressão consciente do movimento aparente (MARX, 1984 – III, p. 234).

No livro terceiro, Marx trata do processo global da produção capitalista, ou seja, “[...] das formas concretas que surgem do *processo de movimento do capital considerado como um todo*” (MARX, 1984 – III, p.23) como ele diz no início do primeiro capítulo do livro em pauta o qual, como se sabe, foi organizado por Engels e sofreu mais de uma alteração nos 116 anos que nos separam da primeira edição (1894). Aqui não nos interessa a polêmica em torno da validade ou não da compilação realizada por Engels, ainda que estejamos abertos para as novidades que possam surgir com a publicação da Mega 2. Independente de qualquer questionamento, as sete seções do livro terceiro apresentam, passo a passo, em graus de complexidade cada vez maior, como se forma esse poder (do capital) que efetivamente define a existência dos seres humanos sobre a terra. Engels admite, no prefácio à edição do livro três, que a seção V foi a que ofereceu maior dificuldade e “trata do assunto mais complicado de todo o livro” (ENGELS, 1984 – III, p. 7), *a divisão do lucro em juro e lucro do empresário. O capital portador de juros*. A discussão que aparece aí é o ápice de uma abordagem que começa com a exposição da *transformação da mais-valia em lucro e da taxa de mais-valia em taxa de lucro* (seção I), a partir da qual pode-se compreender *a transformação do lucro em lucro médio* (seção 2), operação fundamental para que os vários capitais de origem e desempenho efetivo muito distintos possam se igualar e realizar um movimento próprio aparentemente separado do processo de produção. Antes ainda de se dedicar à análise do capital portador de juros, na seção III, Marx trata da *lei da queda da taxa de lucro* e na seção

IV da *transformação de capital-mercadoria e capital monetário em capital de comércio de mercadorias e capital de comércio de dinheiro (capital comercial)*. As seções VI – *metamorfose do sobre-lucro em renda fundiária* – e VII – *os rendimentos e suas fontes* – completam o conjunto apresentado no terceiro livro.

Como as quatro primeiras seções são preparatórias para o tema central do terceiro livro que é a compreensão do capital portador de juros; em sua apresentação, buscou-se apoio nas *Teorias da mais-valia* que trata também do capital portador de juros, porém de forma mais abrangente, recuperando a compreensão dos livros I e II, na busca da apreensão do processo global.

Inicialmente, Marx explica que o lucro não é senão a forma mistificada da mais-valia, melhor dizendo, ao tomar o capital global adiantado – em vez de distinguir capital constante e variável – a mais-valia aparece na forma do lucro. O valor acrescentado parece ter sido resultado do emprego total de capital e não do capital variável. Para saber quanto lucrou o capitalista soma seus gastos na produção. Neste cálculo do preço de custo da produção, ele se detém no dispêndio de capital, enquanto “[...] o verdadeiro custo da mercadoria”, diz Marx, está no “dispêndio de trabalho” (MARX, 1984 – III, p. 24). Considerando o adiantamento do capital total, “[...] a força de trabalho conta como valor, mas, no processo de produção, ela funciona como formadora de valor” (MARX, 1984 – III, p. 25), visto ser o gasto de trabalho que, efetivamente, produz valor.

Marx mostra em termos claros que o

[...] lucro do capitalista provém de que ele tem algo para vender que não pagou. A mais-valia, respectivamente o lucro, consiste exatamente no excedente do valor-mercadoria sobre seu preço de custo, isto é, no excedente da soma global de trabalho contido na mercadoria sobre a soma de trabalho pago contida nela (MARX, 1984 – III, p. 34).

Lucro e taxa de lucro são, portanto, apenas a expressão fenomênica de um processo em que o “invisível e o essencial a serem pesquisados” (MARX, 1984 – III, p. 34) são a mais-valia e a taxa de mais-valia.

Um segundo passo no sentido de obnubilar a mais-valia como formadora do valor é o processo de venda, que ganha a aparência de ser a origem do excedente, já que este se realiza na circulação. Nesta, o capital “[...] passa de sua **vida orgânica interior** para **relações vitais exteriores**, para relações nas quais se defrontam não capital e trabalho, mas, por um lado, capital e capital e, por outro, os indivíduos novamente como simples comprador e vendedor” (MARX, 1984 – III, p. 35). As relações vitais exteriores nada mais são do que as interações na vida cotidiana nas quais a reprodução da vida material dos indivíduos aparece como relação entre compradores e vendedores e não entre capitalista e trabalhador. A vida orgânica

interior do capital é a própria produção e as relações de produção, mas elas desaparecem ou deixam de ser fundamentais na circulação e adquirem a aparência, como vimos no livro primeiro, de uma relação entre iguais.

A natureza da mais-valia pode escapar à consciência do capitalista por dois motivos: “1) Processo de produção é um momento evanescente que passa constantemente para a circulação” Assim, o excedente aparece como provindo da circulação e o “movimento como pertencente ao capital, independente de sua relação com o trabalho” e 2) “Sob a rubrica dos custos [...] a extorsão de mais trabalho perde seu caráter específico; sua relação específica com a mais-valia é obscurecida” (MARX, 1984 – III, p. 35). Saliente-se que a avidez do dono do capital por tempo de trabalho alheio não deixa dúvidas quanto à sua compreensão do movimento.

Marx esclarece que a mistificação que coloca todas as partes do capital como fontes de valor excedente é apenas “[...] o desenvolvimento ulterior da inversão que já ocorria durante o processo de produção, de sujeito e objeto” (MARX, 1984 – III, p. 35-6); inversão na qual, como vimos, o produto aparece como objetivo da produção, pois,

[...] todas as forças produtivas subjetivas do trabalho se apresentam como forças produtivas do capital. Por um lado, o valor, o trabalho passado que domina o trabalho vivo, é personificado no capitalista; por outro, o trabalhador aparece, inversamente, como mera força de trabalho objetiva, como mercadoria. Dessa relação às avessas se origina necessariamente, mesmo já na própria relação de produção simples, a correspondente concepção às avessas, uma consciência transposta, que é ainda mais desenvolvida pelas transformações e modificações do processo de circulação propriamente dito (MARX, 1984 – III, p. 36).

Como o sujeito do processo se apresenta como mercadoria e o trabalho passado encarnado no capitalista, a relação entre sujeito e objeto é invertida. A relação de alienação é objetiva, prática e não simplesmente ideal. A “concepção às avessas” não é resultado de uma debilidade do pensamento, mas de uma situação real apreendida pela consciência da forma como se apresenta. O processo de circulação reafirma o movimento de inversão e o desenvolve, todavia não é originalmente responsável por ele.

A apresentação do excedente, em termos de lucro, por isso, esconde exatamente a exploração do trabalho que, na mais-valia, “está posta a nu”, porque na taxa de lucro o “capital aparece como relação consigo mesmo” (MARX, 1984 – III, p. 37). O obscurecimento é, ressalve-se, ainda mais complexo, porquanto mais-valia e lucro se apresentam, efetivamente, como grandezas distintas e até contrapostas, assim:

[...] uma taxa crescente de lucro pode corresponder a uma taxa de mais-valia decrescente ou crescente, uma taxa de lucro decrescente pode corresponder a uma taxa de mais-valia crescente ou decrescente, uma taxa de lucro constante pode corresponder a uma taxa de mais-

valia crescente ou decrescente, [...] uma taxa de lucro crescente, decrescente ou constante pode corresponder igualmente a uma taxa de mais-valia constante (MARX, 1984 –III, p. 54).

Mesmo com todas essas variações, pode-se dizer, de modo geral, que “a taxa de lucro está para a taxa de mais-valia assim como o capital variável está para o capital global” (MARX, 1984 –III, p. 39). Desse modo, a taxa de lucro é sempre menor do que a taxa de mais-valia porque o capital variável é sempre menor que o capital global (exceção única para as situações nas quais a produção se realiza somente através do capital variável). Outros fatores incidem sobre a grandeza dos capitais constante e variável e da mais-valia: o valor do dinheiro, a rotação, a produtividade do trabalho, duração e intensidade da jornada de trabalho e o salário.

Os tempos de produção e de rotação podem diminuir com o aperfeiçoamento das comunicações e da indústria, o que aumenta o lucro. Mas este também aumenta com a simples extensão ou intensificação da jornada de trabalho, ou com a economia de capital constante, que se origina, ela mesma, “[...] diretamente da cooperação e da forma social do trabalho dentro de determinado ramo da própria produção ou da produção da maquinaria etc. numa escala em que seu valor não cresce no mesmo grau que seu valor de uso”. (MARX, 1984 –III, p. 65); o que significa que todas as estratégias para o aumento do lucro se baseiam no trabalho. Somente “[...] a concentração de meios de produção e sua utilização em massa, pressupõe” já “a concentração e a atuação conjunta dos trabalhadores, portanto combinação social do trabalho. Ela se origina, por isso, tanto do caráter social do trabalho quanto a mais-valia se origina do mais-trabalho de cada trabalhador individual, considerado em si, isoladamente”. Assim, “mesmo os constantes aperfeiçoamentos, que aqui são possíveis e não necessários, se originam única e exclusivamente das experiências e observações sociais que a produção do trabalhador global combinado em grande escala ocasiona e permite” (MARX, 1984 –III, p. 62-3). Apesar de toda a economia na produção ser fruto do próprio trabalho, ela aparece ao capitalista “como condição alheia ao trabalhador” e esse “método de alcançar determinado resultado com gastos mínimos, aparece como uma forma inerente ao capital e como um método peculiar ao modo de produção capitalista”. Parece, portanto, que a produção deve tudo ao capital e muito pouco ao trabalho. O autor, então, torna claro que:

Essa forma de conceber é tanto menos **estranhável** [*befremdlich*] quanto mais lhe corresponde a aparência dos fatos, quanto mais a relação-capital oculta, na realidade a conexão interna na total indiferença, **exterioridade** [*Äußerlichkeit*] e **alienação** [*Entfremdung*], para a qual desloca o trabalhador em relação às condições de realização de seu próprio trabalho (MARX, 1984 –III, p. 66, grifo nosso).

Este aparece, desse modo, como trabalho alheio, estranho ao próprio trabalhador que o realiza. Como a maior parte de sua vida, o trabalhador passa no processo de produção, “[...] então as condições do processo de produção são, em grande parte, condições de seu processo ativo de vida, de suas condições de vida, e a economia nessas condições de vida é um método de elevar a taxa de lucro”, o que ocorre por meio do excesso de trabalho, da “transformação do trabalhador numa besta de trabalho”, que “é um método de acelerar a auto-valorização do capital, a produção de mais-valia” (MARX, 1984 – III, p. 67). Para maior economia, os trabalhadores são colocados em recintos estreitos e insalubres, “o que na linguagem capitalista, quer dizer poupar edificações”; que implica ainda acumular “maquinaria perigosa nos mesmos locais e omissão de meios de proteção contra o perigo; falta de regras de precaução em processos de produção que, por sua natureza, são insalubres¹” (MARX, 1984 – III, p. 67). Mesmo que a regulamentação do ambiente de trabalho, hoje, signifique o mínimo de controle sobre essas condições, a tendência geral continua a ser a seguinte, como Marx elucidou no século XIX:

A produção capitalista é, com toda a sua sovinnice, completamente desperdiçadora do material humano, exatamente como, por outro lado, graças ao método da distribuição de seus produtos pelo comércio e sua mania da concorrência, procede de maneira desperdiçadora com os meios materiais e perde, por um lado, para a sociedade o que ela ganha, por outro, para o capitalista individual (MARX, 1984 – III, p. 68).

Na mesma medida, portanto, que economiza na produção de mercadoria, a produção capitalista

[...] é pródiga com seres humanos, com trabalho vivo, pródiga não só com carne e sangue, mas também com nervos e cérebro. De fato, só com o mais monstruoso desperdício de desenvolvimento individual é que o desenvolvimento da humanidade é assegurado e efetivado ao todo na época histórica que precede imediatamente a reconstituição consciente da sociedade humana. Já que toda a parcimônia, de que aqui se fala, deriva do caráter social do trabalho, então é, de fato, exatamente esse caráter imediatamente social do trabalho que gera esse desperdício de vida e saúde dos trabalhadores. (MARX, 1984 –III, p. 69).

Tal desperdício pode ser efetivamente constatado ainda nos dias atuais.

A economia do capitalista pode derivar também de novas invenções, o que mais uma vez se dá pela “[...] experiência do trabalhador combinado” que “descobre e mostra onde e como economizar, como efetivar de modo mais simples as descobertas já feitas, quais os obstáculos

¹ No Brasil, uma derrota importante dos militantes da reforma sanitária, na Constituinte de 1988, foi a regulamentação do ambiente de trabalho pelas autoridades sanitárias. Mesmo com toda a mobilização, o movimento não conseguiu passar para a área de saúde o controle das condições de trabalho nas fábricas, mantendo-se a fiscalização restrita ao Ministério do trabalho, o que dificulta a publicização das referidas condições de trabalho.

que precisam ser superados na efetivação da teoria – sua aplicação no processo de produção – etc”. (MARX, 1984 – III, p.80). Tratando dos novos inventos, Marx diferencia o trabalho geral e o trabalho em comum. O primeiro “é todo trabalho científico, toda descoberta, todo invento. É condicionado em parte pela cooperação com viventes, em parte pela utilização dos trabalhos de antecessores. O trabalho em comum supõe a cooperação direta dos indivíduos” (MARX, 1984 – III, p.80). Isto significa que estão conosco, na vida cotidiana, não só o trabalho presente, mas também o passado.

Para ampliar ainda mais a economia na produção de mercadorias, é importante para o capitalista adquirir matéria- prima barata, tanto para diminuir os seus custos de produção quanto pela influência que esse barateamento exerce sobre os salários. Daí resulta, segundo o autor, o fato de o comércio exterior influir na taxa de lucro, pois a extinção ou redução das taxas alfandegárias diminui o preço de custo das mercadorias. O capitalista precisa, também, pagar o mais rápido possível o capital empregado em equipamentos e máquinas, antes que estes se tornem obsoletos, por isso a pressão desmesurada pelo prolongamento da jornada de trabalho, que mesmo sendo regulamentado atualmente com o pagamento de hora-extra, continua significando, como pudemos ler em Marx ,desperdício de carne, sangue, nervos e cérebro.

Depois de provar, de variadas maneiras, que qualquer forma de economia e, portanto, de aumento dos lucros, realizada pelo capitalista, tem sua fonte no mais trabalho, Marx insiste que “mesmo assim, o burguês não identificaria o lucro com a mais-valia, isto é, com o mais trabalho não-pago” por dois motivos: 1) “No processo de circulação ele esquece o processo de produção. A realização do valor das mercadorias – que implica a realização de sua mais-valia – equivale para ele a feitura da mais-valia” (MARX, 1984 – III, p. 105) e 2) há circunstâncias que dependem da habilidade empresarial e que podem modificar o lucro do capitalista, o que o leva a crer que o lucro depende de sua ação individual. Essas observações são importantes na análise do cotidiano, pois dizem respeito à postura efetivamente assumida pelos representantes da burguesia na vida social, qual seja, a de terem algum talento específico que dá a eles determinado status social.

Para demonstrar a transformação do lucro em lucro médio, Marx realiza vários cálculos considerando diferentes composições de capital e, a partir deles, conclui que a “[...] indiferença na composição orgânica dos capitais é independente, portanto, de sua grandeza absoluta. O que sempre importa saber é quanto em cada 100 é capital variável e quanto é capital constante” (MARX, 1984 – III, p. 115).

Levando em conta que as mercadorias são vendidas por seus valores, “[...] os lucros variam de acordo com as grandezas dos capitais e, portanto, capitais de igual grandeza, em períodos de tempo iguais, proporcionam lucros de igual grandeza” (MARX, 1984 – III, p. 118). A base da equalização dos lucros está na igualdade do preço de custo, que desconsidera a diferença entre capital constante e variável. Caso haja mudança no preço de produção, ela “sempre deve ser explicada *prima facie* por uma variação real no valor das mercadorias, isto é, por uma variação na soma global do tempo de trabalho necessário à sua produção”. (MARX, 1984 – III, p.129), o que não ocorre entre os economistas vulgares para quem está oculta a origem do lucro, assim como, de forma geral, para os capitalistas e para os próprios trabalhadores. Do mesmo modo como é o trabalho não pago a fonte do lucro, é dele que deriva também o lucro médio de cada esfera de produção. O lucro médio é, portanto, a “totalidade do trabalho social não pago realizado” (MARX, 1984 – III, p.136). A equalização da taxa de lucro tem por referência as “esferas de produção médias, em que domina a composição média do capital”. Vale novamente aqui a assertiva de Alves (1999), exposta no primeiro capítulo, de que a sociedade capitalista é a sociedade de equivalentes.

A concorrência desempenha também um papel na equalização, ela estabelece “[...] um valor de mercado igual e um preço de mercado igual a partir dos diversos valores individuais das mercadorias”. Na concorrência entre os capitais das diversas esferas, é estabelecido o preço de produção “que equaliza as taxas de lucro entre as diversas esferas”. Esse processo só pode ocorrer a “um grau mais elevado de desenvolvimento da produção capitalista”, no qual vários vendedores lançam no mercado “a massa de mercadorias que a necessidade social requer, isto é, a quantidade pela qual a sociedade é capaz de pagar o valor de mercado” (MARX, 1984 –III, p. 140). Se forem lançadas mais mercadorias, terão de vendê-las abaixo do valor; se menos, vendê-las-ão acima dele. No primeiro caso, a tendência é o aumento da procura, no segundo sua diminuição. Assim, Marx conclui que:

Se procura e oferta regulam o preço de mercado, ou antes os desvios dos preços de mercado em relação ao valor de mercado, então, por outro lado, o valor de mercado regula a proporção entre procura e oferta ou é o centro em torno do qual as flutuações da procura e da oferta fazem oscilar os preços de mercado (MARX, 1984 – III, p.140).

Por esse motivo, Marx afirma que a “produção capitalista é de antemão produção em massa” (MARX, 1984 – III, p. 141), porque no movimento social se regulam produção e consumo. Este é condicionado pela

[...] relação das diversas classes entre si e por sua respectiva posição econômica, nomeadamente portanto, primeiro, pela proporção entre a mais-valia global e o salário e, segundo, pela proporção entre as diversas partes em que a mais-valia se divide (lucro, juros, renda fundiária, impostos etc.); e assim se evidencia aqui também mais uma vez que

absolutamente nada pode ser explicado pela relação entre procura e oferta antes de a base sobre a qual esta relação atua estar desenvolvida (MARX, 1984 – III, p.141).

A capacidade de consumo é condicionada, em primeiro lugar, pela posição de classe de cada consumidor antes de chegar ao mercado. O último capítulo (LII) do terceiro livro versaria justamente sobre as classes forjadas na vida social pela proporção da mais-valia, cabendo a cada uma delas: o lucro (ao capitalista industrial), o juro (ao capitalista chamado por Marx de ‘prestamida’), a renda fundiária (ao dono da terra), os impostos (funcionários públicos, políticos e outras tantas formas de redistribuição), além da parte do valor convertida em salário. A simplificação na divisão visa apenas a expor com clareza qual o lugar de cada uma dessas classes na produção e no consumo do produto social e comprovar, conseqüentemente, que oferta e procura se sustentam nessas relações.

As próprias necessidades sociais são constituídas a partir da capacidade de consumo dos indivíduos, que é, por sua vez, condicionada por sua posição de classe. A esse respeito, Marx declara que a fixidez da necessidade social é “mera aparência”, pois:

Os limites dentro dos quais a necessidade de mercadorias representada no mercado – a procura -, difere quantitativamente da necessidade social real são naturalmente muito diferentes para mercadorias diferentes; refiro-me à diferença entre o quantum procurado de mercadorias e o quantum que seria procurado se fossem outros os preços monetários das mercadorias ou as condições monetárias, respectivamente de vida, dos compradores (MARX, 1984 – III, p. 145-6).

Vale dizer que as próprias necessidades sociais são reguladas pelas condições da produção e que a coincidência entre oferta e procura é continuamente produzida “como média do movimento passado e apenas como movimento contínuo de sua contradição” (MARX, 1984 – III, p. 146), que se move reproduzindo as ditas relações.

A definição dos preços, logo, não tem por fundamento a oferta e a procura, mas se baseia na lei do valor: na qual se o tempo de trabalho para produzir determinadas mercadorias “diminui, os preços caem; onde ele sobe, sobem os preços, com as demais circunstâncias constantes” (MARX, 1984 – III, p. 138). Em outras palavras, o valor da mercadoria é o “[...] centro de gravitação em torno do qual giram seus preços e em relação ao qual suas contínuas altas e baixas se compensam” (MARX, 1984 – III, p. 138) e isso vale para o próprio preço de produção (que inclui o lucro médio) que regula os preços cotidianos de mercado. Trata-se, portanto, de “[...] vender as mercadorias a preços que, pelo menos, proporcionem o lucro médio, isto é, preços de produção. Dessa forma, o capital se torna consciente de si mesmo, como uma **força social**, em que cada capitalista participa proporcionalmente à sua parcela no capital global da sociedade” (MARX, 1984 – III, p. 150, grifo nosso).

Se é na proporção entre capital constante e variável que está a essência da formação do lucro, todo o esforço do capitalista para ampliar sua participação no capital global está em aumentar a produtividade diminuindo o gasto de capital, o que é possível aumentando a proporção do capital constante em relação ao capital variável, melhor dito, na apropriação de força produtiva que torna possível o aumento da produtividade. Desse modo, o decréscimo relativo do capital variável “é idêntico à composição do capital social, em sua média, progressivamente mais elevada”. Nessas circunstâncias, cada “produto individual, considerado em si, contém uma soma menor de trabalho do que em estágios inferiores da produção, onde o capital desembolsado em trabalho está numa proporção incomparavelmente maior em relação ao desembolsado em meios de produção” (MARX, 1984 – III, p.164), ficando, pois, a mercadoria individual mais barata. O autor infere que a tendência da produção capitalista é diminuir a participação relativa do capital variável em relação ao constante, o que gera “[...] uma composição orgânica crescentemente superior do capital global, cuja conseqüência imediata é que a taxa de mais-valia, com grau constante e até mesmo crescente de exploração do trabalho, se expressa numa taxa geral de lucro em queda contínua”. Esclarece que essa tendência de queda da taxa de lucro é a “*expressão peculiar ao modo de produção capitalista* para o desenvolvimento progressivo da força produtiva social de trabalho” (MARX, 1984 – III, p.164, grifo do autor). Ou melhor, o que fora dessa forma produtiva representaria uma vantagem para a vida social, no modo de produção capitalista aparece como uma ameaça à sobrevivência dos trabalhadores e, ademais, do próprio modo de produção.

Não reproduzimos aqui os cálculos de Marx que comprovam a tendência à queda da taxa de lucro, mas seu raciocínio é claro:

Como a massa de trabalho vivo empregado diminui sempre em relação à massa de trabalho objetivado, posta por ele em movimento, isto é, o meio de produção consumido produtivamente, assim também parte desse trabalho vivo que não é paga e que se objetiva em mais-valia tem de estar numa proporção sempre decrescente em relação ao volume de valor do capital global empregado. Essa relação da massa de mais-valia com o valor do capital global empregado constitui, porém, a taxa de lucro, que precisa, por isso, cair continuamente (MARX, 1984 – III, p.164).

Por conseguinte, para manter a taxa de lucro é necessário o aumento crescente dos meios de produção e com ele “[...] o crescimento da população trabalhadora, a criação de uma população correspondente ao capital excedente e que em linhas gerais sempre sobrepasse suas necessidades” (MARX, 1984 – III, p. 167-8). O investimento “momentâneo de capital excedente em relação à população trabalhadora por ele comandada” (MARX, 1984 – III, p.168) tem o efeito, também momentâneo, de aumentar os salários (e com ele a população

trabalhadora), mas “geraria ainda muito mais rapidamente uma superpopulação relativa” em função da “aplicação de métodos que geram a mais-valia relativa (introdução e aperfeiçoamento na maquinaria)” (MARX, 1984 – III, p. 164). O resultado, a partir da necessidade de enorme ampliação da acumulação de capital para a manutenção da taxa de lucro, é que:

[...] na mesma proporção em que se desenvolve a produção capitalista, desenvolve-se a possibilidade de uma população trabalhadora relativamente redundante, não porque a força produtiva do trabalho diminui, mas porque ela aumenta, portanto não por uma desproporção absoluta entre trabalho e meios de subsistência ou meios para a produção de tais meios de subsistência, senão por uma desproporção que se origina da exploração capitalista do trabalho, pela desproporção entre o crescimento cada vez maior do capital e sua necessidade relativamente decrescente de uma população crescente (MARX, 1984 – III, p.164).

A consequência, na vida cotidiana, é o aumento da população redundante, por um lado, e o barateamento das mercadorias individuais, por outro. Quer dizer, a ampliação das necessidades da classe trabalhadora, em função do acesso às mercadorias mais baratas, é acompanhada pela ameaça sempre presente de o trabalhador ser expulso do mercado de trabalho pelo aumento da oferta dessa mercadoria específica.

Diante de uma exposição tão clara sobre a tendência ao rebaixamento da taxa de lucro, por que, então, essa queda tendencial não leva o sistema ao colapso? Marx coloca a hipótese de que deve “[...] haver influências contrariantes em jogo, que cruzam e superam os efeitos da lei geral, dando-lhe apenas o caráter de uma tendência, motivo pelo qual também designamos a queda da taxa geral de lucro como queda tendencial” (MARX, 1984 – III, p. 177). O autor identifica seis causas contrariantes à lei geral de queda da taxa de lucro: 1) a elevação do grau de exploração do trabalho, 2) a compressão do salário abaixo de seu valor, 3) o barateamento dos elementos do capital constante, 4) a superpopulação relativa, 5) o comércio exterior e 6) o aumento dos capitais por ações. Todas elas são importantes para a compreensão da vida cotidiana no capitalismo contemporâneo, mas três (a primeira, a segunda e a quarta) estão diretamente relacionadas à vida cotidiana da classe trabalhadora. A primeira e a segunda por motivos óbvios: o maior desgaste pessoal no trabalho e o rebaixamento dos salários. A quarta, a superpopulação relativa, é responsável pela manutenção de muitos ramos de produção em patamares atrasados de desenvolvimento, em “[...] consequência da barateza e da quantidade de trabalhadores assalariados disponíveis ou liberados”. Abrem-se também novos ramos de produção, “sobretudo para consumo de luxo” que inicialmente tem por base o “predomínio do elemento constituído pelo trabalho vivo e que só pouco a pouco percorre o mesmo caminho que os outros ramos de produção” (MARX, 1984 – III, p.180). Isso significa para o cotidiano da classe trabalhadora a disponibilidade não só de ter o salário diminuído nas situações mais

precárias de produção, mas também de trocar de ramo de acordo com as leis do mercado. Como veremos adiante, também os capitais devem ter mobilidade para serem investidos em ramos distintos. Mas, no caso do trabalhador, a mudança representa uma nova formação, o desenvolvimento de novas habilidades.

A partir das situações descritas acima, gera-se um contrapeso à tendência geral de queda da taxa de lucro “que paralisa mais ou menos o seu efeito” (MARX, 1984 – III, p.180). Além de identificar as causas contrárias da tendência à queda da taxa de lucro, Marx tratou também do desdobramento das contradições internas da lei. Afirma que a queda da “[...] taxa de lucro e acumulação acelerada são apenas expressões diferentes do mesmo processo, já que ambas expressam o desenvolvimento de força produtiva”. Como o lucro é o estímulo principal da produção capitalista, a queda de sua taxa “retarda a formação de novos capitais autônomos, e assim aparece como ameaça para o desenvolvimento do processo de produção capitalista”, pois “promove superprodução, especulação, crises, capital supérfluo ao lado de população supérflua” (MARX, 1984 – III, p.183). Assim:

[...] o modo de produção capitalista encontra no desenvolvimento das forças produtivas uma barreira que nada tem a ver com a produção da riqueza enquanto tal; e essa barreira popular testemunha a limitação e o caráter tão-somente histórico e transitório do modo de produção capitalista; testemunha que ele não é um modo de produção absoluto para a produção de riqueza, mas que antes entra em conflito com seu desenvolvimento, em certo estágio (MARX, 1984 – III, p. 183-4).

O conflito é basicamente entre a expansão da produção e a valorização do capital que se expressa em relação à força de trabalho empregada tanto “[...] no aumento do mais-trabalho, ou seja, na redução do tempo de trabalho que é exigido para a reprodução da força de trabalho”, quanto na diminuição do número de trabalhadores empregados “para pôr em movimento dado capital”. Como a mais-valia “é determinada primeiro por sua taxa, segundo pela massa de trabalho simultaneamente empregada, [...] por um lado, aumenta um dos fatores, a taxa de mais-valia; por outro, cai (de modo proporcional ou absoluto) o outro fator, o número de trabalhadores” (MARX, 1984 – III, p.187).

Com a massa crescente de capital empregado, a taxa de lucro cai enquanto a massa de lucro sobe. Assim, “[...] a elevação da força produtiva só pode aumentar a grandeza de valor do capital se ela, mediante a elevação da taxa de lucro, aumenta a parte de valor do produto anual que é re-transformada em capital”. Para que isso ocorra ou a mais-valia deve ser elevada ou “o valor do capital constante [deve ser] diminuído” e, portanto, “barateadas as mercadorias que entram na reprodução da força de trabalho ou nos elementos do capital constante”. Marx aponta, então, que ambos “os casos implicam [a] desvalorização do capital

existente e ambos ocorrem paralelamente à diminuição do capital variável em face do capital constante. Ambos condicionam a queda da taxa de lucro e ambos a retardam” (MARX, 1984 – III, p. 187). Quando a taxa de lucro se eleva, aumenta a demanda por trabalho e, com ela, a população trabalhadora, o “material explorável, o qual faz com que o capital seja capital” (MARX, 1984 – III, p. 188).

Por outro lado:

[...] indiretamente, o desenvolvimento de força produtiva do trabalho contribui para o aumento do valor-capital existente, ao aumentar a massa e a diversidade dos valores de uso em que o mesmo valor de troca se representa, e que constituem o substrato material, os elementos materiais do capital, os objetos materiais nos quais consiste diretamente o capital constante e ao menos indiretamente o capital variável (MARX, 1984 – III, p.188).

O aumento dos valores existentes re-alimenta não só o crescimento do trabalho passado (nas mãos dos capitalistas), como também a reprodução crescente do trabalho presente, da população trabalhadora. Gera-se, assim, de um lado o excesso de capital na busca de investimentos lucrativos e de outro excesso de população que precisa de trabalho para se manter viva. A partir dessa compreensão Marx conclui que:

Se, por conseguinte, o modo de produção capitalista é um meio histórico para desenvolver a força produtiva material e para criar o mercado mundial que lhe corresponde, ele é simultaneamente a contradição constante entre essa sua tarefa histórica e as relações sociais de produção que lhe correspondem (MARX, 1984 – III, p. 189).

O resultado do crescente acúmulo provocado pela grande concentração de capitais é uma “[...] plethora do capital para o qual a queda da taxa de lucro não é compensada por sua massa”, capitais que são disponibilizados na forma de crédito por não serem capazes de agir por conta própria, ou seja: “capital desocupado de um lado e população trabalhadora desocupada de outro” (MARX, 1984 – III, p.189): polos antitéticos da mesma situação.

O autor sintetiza a relação entre superprodução e superpopulação nos seguintes termos:

Não há nenhuma contradição em ser essa superprodução de capital acompanhada por uma superpopulação relativa mais ou menos grande. As mesmas circunstâncias que elevaram a força produtiva do trabalho aumentaram a massa dos produtos-mercadorias, ampliaram os mercados, aceleraram a acumulação de capital, tanto em massa quanto em valor, e reduziram a taxa de lucro, essas mesmas circunstâncias geraram uma superpopulação relativa e a geram continuamente, uma superpopulação de trabalhadores que não é empregada pelo capital excedente por causa do baixo grau de exploração do trabalho, único grau em que ela poderia ser empregada, ao menos por causa da baixa taxa de lucro que ela, com o grau dado de exploração, proporcionaria (MARX, 1984 – III, p. 192-3).

Se a superprodução de capital implica superprodução de mercadorias são necessários continuamente novos mercados para consumir o excedente produzido em determinado país, por isso o autor afirma que

[...] se exige que países em que o modo de produção capitalista não esteja desenvolvido consumam e produzam num grau que é adequado aos países do modo de produção capitalista. Quando se diz modo de produção capitalista é apenas um modo de produção relativo, cujas barreiras não são absolutas, mas que, para ele, em sua base, são absolutas. Como poderia, se assim não fosse, faltar demanda das mesmas mercadorias das quais a massa do povo carece e como seria possível ter de procurar essa demanda no exterior, em mercados distantes, para poder pagar aos trabalhadores em casa a média dos meios de subsistência necessários? Porque apenas neste contexto específico, capitalista, o produto excedente ganha uma forma em que seu possuidor só pode colocá-la à disposição do consumo assim que se re-transforma em capital para ele (MARX, 1984 – III, p. 193).

Em termos simples: as necessidades humanas só são satisfeitas se, antes, os produtos necessários para tal satisfação gerarem a valorização do capital investido em sua produção. Para isso, é necessário que se busquem mercados de consumo e de produção cada vez em lugares mais distantes que são, dessa forma, incorporados à produção e reprodução capitalista. Naturalmente, o mercado mundial que assim se forma é altamente desigual, justamente pela posição distinta dos países mais recentemente incorporados e daqueles clássicos.

Marx conclui que as barreiras, em função da superprodução, são específicas do modo de produção capitalista e se manifestam basicamente em dois elementos:

- 1) No fato de que o desenvolvimento da força produtiva de trabalho gera, na queda da taxa de lucro, uma lei que em certo ponto se opõe com a maior hostilidade a seu próprio desenvolvimento, tendo de ser portanto constantemente superada por meio de crises.
- 2) No fato de que a apropriação de trabalho não-pago, e a proporção desse trabalho não-pago para o trabalho objetivado em geral [...] decide sobre a ampliação ou limitação da produção, em vez de fazê-lo a relação entre a produção e as necessidades sociais, as necessidades de seres humanos socialmente desenvolvidos. Por isso surgem barreiras para ela já num grau de ampliação da produção que, ao contrário, sob o outro pressuposto, apareceria como sumamente insuficiente. Ela pára não onde a satisfação das necessidades a obriga, mas onde determina a produção e a realização do lucro (MARX, 1984 – III, p. 194).

O que significa que o quantum de mercadoria que, para valorização do capital, representa superprodução para a satisfação de necessidades está longe de alcançar o nível satisfatório, visto que, para esse último objetivo, o aumento da produção é sempre positivo, por significar a liberação dos indivíduos para outras atividades, para o aumento daquele que é o maior ganho do desenvolvimento de força produtiva: o tempo livre. Este pode ser sempre aumentado, considerando o desenvolvimento dos indivíduos sociais, sem prejuízo para a satisfação das necessidades.

Mas na forma capitalista de produção, o excesso de mercadorias em relação aos que podem pagar por elas é sempre um limite, uma barreira para a expansão do capital. As dificuldades de valorização, no entanto, não decorrem diretamente da falta de demanda, porque esta pode, e é, ampliada por meio da abertura de novos mercados. A dificuldade de valorização, como vimos, resulta da lei tendencial da queda de lucro, que gera um excedente de capital sem

destino, sem condições de se valorizar agindo por conta própria. Por isso, ele passa a atuar como apoio, valorizando-se à custa da valorização de outros capitais. Antes de tratar da especificidade do capital disponível para o crédito, Marx caracteriza o capital comercial que se divide “em duas formas ou subespécies, capital comercial de comércio de mercadorias e capital de comércio de dinheiro” (MARX, 1984 – III, p. 203), tanto um quanto outro se movem fora do processo direto de produção de valores.

No livro segundo de *O capital*, que versa sobre a circulação do capital, Marx não desenvolve a análise direta do capital comercial, por assumir uma forma própria, “a figura de uma espécie autônoma”, que difere do capital industrial empregado na produção,

[...] pelo fato de o comerciante adiantar capital monetário que só se valoriza como capital, só funciona como capital, ao se ocupar exclusivamente em mediar a metamorfose do capital-mercadoria, sua função como capital-mercadoria, isto é, sua transformação em dinheiro, e ele o faz mediante constante compra e venda de mercadorias. (MARX, 1984 – III, p. 207-8).

Apesar da aparente autonomia, o capital de comércio de mercadorias é

[...] apenas a parte do capital industrial que ainda se encontra no mercado, empenhada no processo de sua metamorfose, que agora existe e funciona como capital-mercadoria. É, portanto apenas o capital *monetário* adiantado pelo comerciante e que é destinado exclusivamente à compra e venda, que portanto só assume a forma de capital-mercadoria e de capital monetário, nunca a de capital produtivo, e sempre permanece restrito à esfera da circulação do capital (MARX, 1984 – III, p. 208, grifo do autor).

Conclui-se ser uma figura totalmente dependente que nem assume a forma produtiva, nem se desloca para a esfera monetária, vive em uma espécie de limbo não podendo nunca desfrutar nem do caráter útil do capital produtivo (que seria o inferno), nem da liberdade do capital monetário (o paraíso).

Funcionando somente na esfera da circulação, que é uma fase do processo global de reprodução, o capital comercial não produz “[...] valor, tampouco mais-valia. Ocorrem apenas mudanças de forma na mesma massa de valor”. A mais-valia é realizada na venda da mercadoria “porque esta já existe nela; por isso, no segundo ato, no novo intercâmbio de capital monetário por mercadoria (elementos da produção), não é realizada nenhuma mais-valia pelo comprador” (MARX, 1984 – III, p. 211), ele agora poderá colocar em ação novamente os elementos da produção para produzir nova mais-valia. A circulação, na verdade, ao contrário de produzir mais-valia é um limite para sua realização, pois à “[...] medida que essas metamorfoses custam tempo de circulação – tempo durante o qual o capital nada produz, portanto tampouco mais-valia -, este é limitação da criação de valor”. Desse modo, “[...] a mais-valia exprimir-se-á como taxa de lucro exatamente na proporção inversa da duração do tempo de circulação” (MARX, 1984 – III, p. 211). Mesmo não criando nem

valor nem mais-valia, o capital comercial pode, indiretamente, “ajudar a aumentar a mais-valia produzida pelo capitalista industrial” à medida que “contribui para encurtar o tempo de circulação” (MARX, 1984 – III, p. 212). Assim:

À medida que ajuda a ampliar o mercado e medeia a divisão do trabalho entre os capitais, portanto capacita o capital a trabalhar em escala mais ampla, sua função promove a produtividade do capital industrial e sua acumulação. À medida que encurta o tempo de circulação eleva a proporção de mais-valia para o capital adiantado, portanto a taxa de lucro. À medida que reduz a parte do capital confinada na esfera da circulação, faz aumentar a parte do capital diretamente empregada na produção (MARX, 1984 – III, p. 212).

Como o capital comercial não produz mais-valia, seu lucro provém da dedução, pelo capitalista industrial, do preço da mercadoria vendida ao comerciante. Isto é, o comerciante compra a mercadoria abaixo de seu valor, quer dizer, abaixo do preço de produção do capitalista industrial. Este é o preço que o capitalista industrial paga para agilizar a realização da mais-valia através da venda mais rápida. Se o “[...] valor real ou preço de produção do capital mercadoria é = c [custos = k constante+ k variável] + l [lucro médio] + h [lucro comercial]”, isso significa que “toda a mais-valia ou todo o lucro ainda não está realizado no preço da mercadoria realizado pelo capital industrial”. Desse modo, o “preço de venda do comerciante está acima do preço de compra não porque aquele esteja acima, mas porque este está abaixo do valor total” (MARX, 1984 – III, p. 216).

A especificidade do capital de comércio de mercadoria envolve a peculiaridade da situação dos trabalhadores empregados no comércio. Ele é, de um lado, um trabalhador assalariado como os demais:

Primeiro, à medida que o trabalho é comprado com o capital variável do comerciante e não com o dinheiro gasto como rendimento, sendo, portanto, somente comprado não para o serviço privado, mas para fins de autovalorização do capital adiantado nisso. Segundo, à medida que o valor de sua força de trabalho, e portanto de seu salário, é determinado, como no caso dos demais trabalhadores assalariados, pelos custos de produção e de reprodução de sua força de trabalho específica, não pelo produto de seu trabalho (MARX, 1984 – III, p. 220).

Por outro lado, os trabalhadores do comércio não criam mais-valia, apesar de produzirem lucro diretamente para o seu empregador que participa, por meio do trabalho realizado por eles, do valor social total produzido. Do mesmo modo que “[...] o trabalho não-pago do trabalhador cria diretamente mais-valia para o capital produtivo, o trabalho não-pago do trabalhador assalariado comercial cria para o capital comercial uma participação naquela mais-valia” (MARX, 1984 – III, p. 221). Desenvolvendo ainda mais a análise dessa forma específica de trabalho assalariado, Marx afirma:

O trabalhador comercial não produz diretamente mais-valia. Mas o preço de seu trabalho é determinado pelo valor de sua força de trabalho, portanto por seus custos de produção, enquanto o exercício dessa força de trabalho enquanto tensão, dispêndio de força e desgaste,

como no caso de qualquer outro trabalhador assalariado, não é de modo algum limitado pelo valor de sua força de trabalho. (MARX, 1984 – III, p. 225).

O salário do comerciante não guarda

[...] nenhuma relação necessária com a massa do lucro que ele ajuda o capitalista a realizar. O que custa ao capitalista e o que lhe rende são grandezas diferentes. Rende-lhe não por produzir diretamente mais-valia, mas ao ajudá-lo a diminuir os custos da realização de mais-valia, à medida que ele executa trabalho em parte não pago (MARX, 1984 – III, p. 225).

É também um tipo de trabalho cuja formação nada custa ao capitalista, “[...] pois a habilidade do trabalhador se desenvolve mediante a própria função e tanto mais rapidamente quanto mais unilateral se torna a divisão do trabalho” (MARX, 1984 – III, p. 225). A base para o desenvolvimento dessas habilidades vem da formação preparatória, de

[...] conhecimentos comerciais e lingüísticos etc. [...] reproduzidos, com o progresso da ciência e da educação popular, de maneira cada vez mais rápida, fácil, geral e barata, quanto mais o modo de **produção capitalista orienta os métodos pedagógicos etc. para a prática**. A generalização do ensino popular permite recrutar essa espécie de classes que antes estavam excluídas, acostumadas a um modo de vida pior. Ademais ela aumenta o afluxo e, com isso, a concorrência. Com algumas exceções, com o avanço da produção capitalista desvaloriza-se a força de trabalho dessa gente; seu salário cai, enquanto sua capacidade de trabalho aumenta. O capitalista aumenta o número desses trabalhadores quando há mais valor e lucro a serem realizados. O aumento desse trabalho é sempre um efeito, nunca a causa do aumento da mais-valia (MARX, 1984 – III, p. 225-6, grifo nosso).

Ao final deste trecho, há uma nota de Engels, observando que Marx pretendia incluir dados mais atualizados para comprovar seus argumentos. Pesquisas recentes, no Brasil, apontam que os trabalhadores do comércio recebem em média 30% menos do que os da indústria com a mesma escolaridade e ocupando os mesmos cargos².

Assim como o comércio só existe em função da indústria, a generalização do trabalho no comércio só pode ocorrer onde (ou quando) há produção industrial em larga escala (ou importação de produtos industrializados de outros países), pois ela pressupõe a repetição de compras e vendas suficiente para manter vários negócios em funcionamento de modo regular. Para que a rápida rotação do capital comercial continue possível, é necessário que o capital industrial lance “constantemente mercadorias no mercado” (MARX, 1984 – III, p. 228) e retire-as novamente dele para *re-iniciar* o processo produtivo mantendo a dinâmica do comércio. Se “[...] o processo de reprodução é em geral lento, assim o é a rotação do capital comercial”, quer dizer, quem imprime o ritmo da rotação é a própria produção, a indústria. Marx identifica duas limitações para a rotação do capital comercial. A primeira é o tempo de reprodução e a segunda, a velocidade e o volume do consumo individual global. Por isso,

² Cf. Disponível em: <www3.catho.com.br/salario/.../A_diferenca_salarial_entre_o_Comercio_e_a_Industria.php> Acesso em: 17 jul. 2009.

lembramos aqui a afirmação do autor, reproduzida anteriormente, de que a “produção capitalista é de antemão produção em massa” (MARX, 1984 – III, p. 141), por envolver o consumo cotidiano de todas as mercadorias necessárias para a reprodução da existência individual de todos os seres humanos.

Como o capital comercial não produz mais-valia, ele não “[...] atua diretamente na criação do lucro [...] e só intervém como determinante da formação da taxa geral de lucro à medida que [...] retira seus dividendos da massa do lucro produzido pelo capital industrial”. Por isso, para o capital comercial “a taxa de lucro é uma grandeza dada, determinada por um lado, pela massa do lucro produzida pelo capital industrial, por outro, pela grandeza relativa do capital comercial global, por sua relação quantitativa com a soma do capital adiantado nos processos de produção e de circulação” (MARX, 1984 – III, p. 232). Quanto maior a grandeza do capital monetário que o comerciante adianta para a mediação da rotação do capital mercadoria, maior será o seu lucro, logo:

Se a taxa geral de lucro por ano é 15% e o comerciante adianta 100 libras esterlinas, então, se seu capital rota 1 vez por ano, ele venderá sua mercadoria por 115. Se seu capital rota 5 vezes ao ano, então venderá um capital-mercadoria com preço de compra de 100, 5 vezes ao ano por 103, portanto no ano todo venderá um capital mercadoria de 500 por 515. Isso proporciona, porém, sobre seu capital adiantado de 100, depois como antes, um lucro anual de 15 (MARX, 1984 – III, p. 233).

Em outras palavras, o comerciante que rota mais vende mais barato, obtendo assim vantagem na concorrência, que o leva a aniquilar os comerciantes menores, situação atualmente visível nos grandes monopólios varejistas do ramo de supermercados, por exemplo.

Além do comércio de mercadorias, Marx trata também do comércio de dinheiro como setor específico da forma capitalista de produção. Para que todo o movimento de pagamentos e cobranças ocorra, tornam-se necessários “[...] cálculos de balanço, atos de compensação” que constitui um trabalho em si. Assim como o comércio de mercadorias, o comércio de dinheiro também não cria valor, por isso ele representa um custo de circulação. Tal trabalho “é abreviado por ser efetuado por uma categoria específica de agentes ou capitalistas, que o faz para todo o resto da classe capitalista” (MARX, 1984 – III, p. 238), os banqueiros.

O comércio de dinheiro é considerado aqui em “[...] sua forma pura [...], isto é, separado do sistema de crédito”, desse modo, “só tem a ver [...] com a técnica de um movimento da circulação de mercadoria, a saber, da circulação monetária, e com as diversas funções do dinheiro daí decorrentes”. (MARX, 1984 – III, p. 241).

Mas, segundo Marx à

[...] medida que, nessa mediação técnica da circulação monetária, capital monetário é adiantado por uma categoria específica de capitalistas – um capital que representa, em escala reduzida, o capital adicional que os comerciantes e capitalistas industriais teriam em outras condições que adiantar eles mesmos para essas finalidades -, também está presente aqui a forma geral do capital d-d', mediante o adiantamento de d, gera-se d + Ad para quem adianta. Mas a medição de d-d' refere-se aqui não aos momentos materiais, mas aos momentos técnicos da metamorfose (MARX, 1984 – III, p. 242).

Dessa forma, prepara o leitor para a análise do sistema de crédito, na próxima seção, em que trata do capital portador de juros, responsável pelo acréscimo mencionado na citação acima. Não se pode esquecer, em relação às operações dos comerciantes de dinheiro, de que “[...] a massa de capital monetário com a qual lidam [...] é o capital monetário dos comerciantes e industrialistas que se encontram em circulação, e que as operações que efetuam são apenas as operações daqueles a quem servem de intermediários”. Não se refere ainda, é certo, ao capital monetário em sua forma autônoma, ainda que o lucro desse comerciante de dinheiro seja também “apenas a dedução da mais-valia, uma vez que só tem a ver com valores já realizados (mesmo que realizados apenas em forma de títulos de crédito)” (MARX, 1984 – III, p. 242).

Antes de discorrer sobre o capital portador de juros, Marx desenvolve, acerca do capital mercantil, algumas considerações históricas que nos ajudam não só a entender o nascimento do capitalismo industrial, mas também as mudanças efetivas na vida cotidiana com a transformação do modo de produção. Essa transformação, como expõe, não é o mero desenvolvimento do capital comercial, diz respeito, efetivamente, a uma *re-configuração* da forma de produção. Se nos “[...] primórdios da sociedade capitalista, o comércio domina a indústria, na sociedade moderna se dá o inverso”. Nas fases iniciais do capitalismo comercial, só o produto excedente em relação às necessidades dos produtores se transforma em mercadoria. Com a ampliação do comércio a produção é submetida “cada vez mais ao valor de troca ao tornar as satisfações e a subsistência mais dependentes da venda do que do uso direto do produto” (MARX, 1984 – III, p. 248).

Como a função do capital comercial consiste “[...] exclusivamente em mediar o intercâmbio de mercadorias, então, para sua existência não são necessárias quaisquer outras condições que as da circulação simples de mercadoria e dinheiro” (MARX, 1984 – III, p. 244). Assim só é necessário que os extremos que o capital medeia existam como mercadorias (M – D – M), “enquanto pressupostos que lhe são dados”. Não obstante, somente no capitalismo desenvolvido, toda a produção passa pela mão do comerciante, porque o “produto é produzido somente como mercadoria, não como meio direto de subsistência” (MARX, 1984 – III, p. 245).

Em outras formas de organização social de produção, nas quais a troca de mercadoria é mediada pelos comerciantes, a fortuna destes “[...] existe sempre como fortuna monetária e seu dinheiro funciona sempre como capital. Sua forma é sempre D – M – D’; dinheiro, a forma autônoma do valor de troca, como o ponto de partida, e o aumento do valor de troca como o fim autônomo”. A fortuna monetária estará mais concentrada nas mãos dos comerciantes quanto menos desenvolvida for a produção. Para o autor, em “todos os modos anteriores de produção – e tanto mais quanto mais a produção é produção direta dos meios de subsistência do produtor – o capital comercial aparece como sendo a função *par excellence* do capital” (MARX, 1984 – III, p. 245). Mas seu desenvolvimento é “insuficiente para explicar a passagem de um modo de produção para outro” (MARX, 1984 – III, p. 246).

A constatação histórica de que o “desenvolvimento autônomo do capital comercial é inversamente proporcional ao desenvolvimento econômico em geral” (MARX, 1984 – III, p. 246) evidencia-se no *carrying trade*, “onde o principal lucro é obtido não pela exploração dos produtos do próprio país, mas pela mediação de intercâmbio dos produtos de comunidades não desenvolvidas” (MARX, 1984 – III, p. 247). Nessa situação, “o capital comercial está puro, separado dos extremos, das esferas de produção entre as quais medeia”, o lucro se obtém a partir do comprar barato para vender caro. Esta é a lei do comércio e não “o intercâmbio de equivalentes”. Portanto não há ainda explicitação do conceito de valor, apesar de ele estar “implícito nisso à medida que as diferentes mercadorias são todas valores e, por isso, dinheiro; pela **qualidade**, são igualmente expressões do trabalho social”. Porém, a “relação **quantitativa** em que os produtos são trocados é de início totalmente acidental”, acidentalidade que diminui com a troca continuada “e a reprodução mais regular para o intercâmbio” nas quais o comerciante, mediante seu movimento de comprar e vender, “estabelece a equivalência” (MARX, 1984 – III, p. 247). E nesse sentido, Marx afirma que o “capital mercantil no começo é apenas o movimento mediador entre extremos que ele não domina e entre pressupostos que ele não cria” (MARX, 1984 – III, p. 248). Ele sobrevive da barbárie dos povos produtores e entra em decadência “na proporção em que avança o desenvolvimento econômico dos povos que ele explorava” (MARX, 1984 – III, p. 247).

Nessas circunstâncias, o lucro se origina, em grande medida, da esperteza e da fraude, pois, enquanto prepondera o capital comercial, domina em toda parte a pilhagem, a pirataria, o roubo de escravos, a subjugação das colônias. Por outro lado, ao mesmo tempo, o comércio e o capital comercial propiciam o aumento e a diversificação da produção e “a cosmopolitiza, desenvolve o dinheiro tornando-o dinheiro mundial”, o que não significa que todos os países são conduzidos para o mesmo desenvolvimento, porquanto pontua Marx, “para onde esse

processo de dissolução conduz, ou seja, que novo modo de produção entra no lugar do antigo, não depende do comércio, mas do caráter do próprio modo antigo de produção” (MARX, 1984 – III, p. 249) e mesmo a dissolução da antiga forma produtiva “depende, inicialmente, de sua solidez e articulação interna” (MARX, 1984 – III, p. 249), o que significa que cada situação específica precisa ser analisada em sua particularidade, mas esta sempre envolve a relação com as condições do movimento mais amplo. O filósofo alemão descreve algumas situações particulares em que o desenvolvimento da indústria e do comércio se realizaram de forma distinta para, finalmente, sintetizar, do seguinte modo, como ocorre a transição do domínio do capital mercantil para o industrial:

[...] *primeiro*: o comerciante se torna diretamente industrial; esse é o caso dos ofícios voltados para o comércio, especificamente em indústrias de luxo, que são introduzidos pelos comerciantes, junto com as matérias-primas e os trabalhadores, do exterior, como no século XV, de Constantinopla para a Itália. *Segundo*, o comerciante converte os pequenos mestres em seus intermediários ou também compra diretamente do produtor autônomo; ele o deixa nominalmente autônomo e deixa seu modo de produção inalterado. *Terceiro*, o industrial se torna comerciante e produz diretamente em larga escala para o comércio (MARX, 1984 – III, p. 251-2)

Esse movimento é possível pela súbita expansão do mercado mundial que se realizou através do comércio, mas uma vez criado o modo de produção capitalista, ele próprio é responsável por sua ascensão, pois o

[...] próprio mercado mundial constitui a base desse modo de produção. Por outro lado a necessidade imanente ao mesmo, no sentido de produzir em escala cada vez maior, leva à constante expansão do mercado mundial, de tal modo que aqui não é o comércio que revoluciona a indústria, mas é a indústria que constantemente revoluciona o comércio. (MARX, 1984 – III, p. 250)

O capitalismo industrial, por isso, não aparece historicamente como desenvolvimento do capital mercantil. Ao contrário, surge como sua antítese, por um desenvolvimento que o submete aos seus próprios fins, porque, assim que

[...] a manufatura se fortalece de alguma maneira, e ainda mais a grande indústria, ela cria de sua parte o mercado e o conquista por meio de suas mercadorias. Agora o comércio se torna servidor da produção industrial, para a qual a constante expansão do mercado é condição vital (MARX, 1984 – III, p. 252).

Como vimos, sem expansão do mercado, o lucro industrial não se sustenta. Com a produção capitalista – isto é, desde “[...] que o capital se apoderou da própria produção e lhe deu uma forma completamente alterada e específica – o capital comercial aparece apenas como capital em uma função específica” (MARX, 1984 – III, p. 245), está submetido ao capital industrial, perdeu sua função *par excellence* de capital e tornou-se uma forma derivada, sem nenhuma autonomia e poder de determinação.

Veremos, na análise do capital portador de juros, que, a partir de seu domínio, também o capital industrial perde seu poder de determinação, ainda que todas as figuras assumidas pelo capital tenham na produção de mercadorias sua fonte de valorização. A figura do capital portador de juros, na sociedade capitalista, nasce do fato de o dinheiro adquirir “um valor de uso adicional, a saber, o de funcionar como capital” (MARX, 1984 – III, p. 255). Torna-se, assim, uma mercadoria *sui generis*, capital a ser vendido para se valorizar enquanto capital. Essa valorização é o juro, “[...] uma rubrica particular para uma parte do lucro, a qual o capital em funcionamento, em vez de pôr no próprio bolso, tem de pagar ao proprietário do capital”. (MARX, 1984 – III, p. 256). Nos termos de Marx, o processo de valorização ocorre sinteticamente do seguinte modo:

O possuidor de dinheiro que quer valorizar seu dinheiro como capital portador de juros aliena-o [*veräussert*] a um terceiro. Lança-o na circulação, torna-o mercadoria como capital; não só como capital para si mesmo, mas também para outros; não é meramente capital para aquele que o aliena, mas é entregue ao terceiro de antemão como capital, como valor que possui o valor de uso de criar mais-valia, lucro; como valor que se conserva no movimento e, depois de ter funcionado, retorna para quem originalmente o despendeu, nesse caso o possuidor de dinheiro; portanto afasta-se dele apenas por um período, passa da posse de seu proprietário apenas temporariamente à posse do capitalista funcionante, não é dado em pagamento nem vendido, mas apenas emprestado; só é alienado [*entäußert*] sob a condição, primeiro, de voltar, após determinado prazo, a seu ponto de partida, e, segundo de voltar como capital realizado, tendo realizado seu valor de uso de produzir mais-valia (MARX, 1984 – III, p. 258-9).

Desse modo, o movimento que é característico de todo capital, o de retornar ao capitalista valorizado, “[...] recebe no capital portador de juros uma figura totalmente externa, separada do movimento real de que é forma” (MARX, 1984 – III, p. 262), pois o capitalista que entrega seu dinheiro como capital a outro capitalista não realiza nenhuma transformação em seu dinheiro para que ele adquira a forma capital. Ele já é capital somente ao ser entregue a outro como tal, mas somente nas mãos do segundo capitalista há, de fato, sua transformação em capital, “o refluxo real do capital do processo de produção e de circulação só ocorre” (MARX, 1984 – III, p. 262) para o segundo capitalista, que devolve para o capitalista original o que tomou dele com acréscimo. Este acréscimo, o juro, é parte da mais-valia realizada pelo segundo capitalista. Somente em suas mãos as condições de trabalho funcionam

[...] como não propriedade diante do trabalhador [...] como propriedade alheia [...] em oposição ao trabalho. *O modo de existência de tais condições, opositiva frente ao trabalho, transforma seu proprietário em capitalista, e tais condições, por ele possuídas, em capital.* Na mão do capitalista de dinheiro A, o capital, entretanto, não possui esse caráter opositivo que o torna capital, que faz a propriedade do dinheiro aparecer como propriedade do capital (MARX, 1974, p. 272, grifo nosso)³.

³ Cf. ABRIL CULTURAL, *Os Pensadores*, no volume dedicado a Marx, o texto intitulado O rendimento e suas fontes que corresponde a uma parte das Teorias da mais-valia.

Para o capitalista original, portanto, este movimento é totalmente exterior. Só lhe interessa que seu capital retorne valorizado, visto que o “[...] movimento real do dinheiro emprestado como capital é uma operação situada além das transações entre prestamistas e mutuários. Nestas, essa mediação é apagada, invisível, não está diretamente implícita” (MARX, 1974, p. 272). Os atos econômicos reais parecem não ser responsáveis pelo retorno valorizado, pois a valorização aparece “como consequência de um acordo jurídico especial entre comprador e vendedor” (MARX, 1974, p. 272). Como Marx (1974, p. 271) afirma em *Teorias da mais-valia*: o “capitalista existe duplamente; jurídica e economicamente. Como propriedade ele [o capital] retorna também, portanto, para o capitalista jurídico, o ‘segundo esposo’”. É como se o retorno do capital valorizado dependesse apenas desse acordo entre prestamida e mutuário, mas na verdade “depende do decurso do processo de reprodução” (MARX, 1984 – III, p. 262). Então é possível que o tempo de contrato vença antes do processo se completar e assim “o mutuário tem de verificar com que outras fontes conta para cumprir suas obrigações ao prestamista” (MARX, 1984 – III, p. 262). A este último não interessa se o tempo não foi suficiente para valorizar o capital, para ele o capital emprestado não perde a forma dinheiro, pois seu capital não se presta à compra e venda de mercadoria, apenas ao empréstimo, à alienação enquanto capital. Nas mãos do segundo capitalista, o capital mudará de forma, enquanto para o prestamista, o capital é sempre capital o qual deve, entretanto, retornar valorizado, com acréscimo, com juros que é a “parte do lucro médio a qual não permanece nas mãos do capitalista funcionante, mas cabe ao capitalista monetário (MARX, 1984 – III, p. 263).

Para compreender o movimento do capital portador de juros, Marx se pergunta: o “que dá o capitalista monetário ao mutuário, o capitalista industrial? O que de fato, ele lhe aliena (*veräussert*)?”. As operações realizadas na vida cotidiana servem de ponto de partida para a análise. O autor elucida que numa venda ordinária o que é alienado (*veräussert*) “é o valor de uso da mercadoria, a mercadoria como valor de uso” (MARX, 1984 – III, p. 264). Uma vez nas mãos do consumidor, a mercadoria é consumida e “com isso desaparece a substância da mercadoria, e com ela seu valor”. Com a mercadoria capital ocorre o contrário, “pelo consumo de seu valor de uso, seu valor e seu valor de uso não só são conservados, mas multiplicados” (MARX, 1984 – III, p. 264), porquanto seu valor de uso consiste justamente em funcionar nas mãos do segundo capitalista como capital e assim produzir o lucro médio, de onde será retirado o juro (que mercadoria maravilhosa essa: mantém sempre sua forma

original, aumenta a si própria como um milagre e o retorno é garantido por um simples contrato).

O trabalhador também aliena (*veräussert*) ao capitalista industrial um valor de uso que “consiste em produzir, por seu consumo [da sua força de trabalho], mais valor (lucro) do que ela mesma possui e custa. Esse excedente de valor é seu valor de uso para o capitalista industrial.” Do mesmo modo, o capitalista industrial toma de empréstimo o capital monetário pelo seu valor de uso, “sua faculdade de criar e multiplicar valor” (MARX, 1984 – III, p. 264). O capitalista industrial produz, portanto, tomando emprestado o trabalho alheio e o capital alheio. Em troca do trabalho, paga salário, do capital, juros.

Em uma relação de compra e venda ordinária, o comprador compra o valor de uso da mercadoria e paga seu valor, há uma troca entre equivalentes que assumem formas distintas na figura do valor de uso e do valor. O mutuário de dinheiro também “compra o valor de uso do capital; mas o que paga?” (MARX, 1984 – III, p. 265). Paga parte do acréscimo que o uso desse capital lhe proporciona. Marx chama a atenção, aqui, para a peculiaridade dessa transação: não há mudança de forma, a “soma de valor, o dinheiro, é entregue sem equivalente e após certo tempo é devolvida. O prestamista continua sempre proprietário do mesmo valor, mesmo depois de este ter passado de suas mãos para as do mutuário” (MARX, 1984 – III, p. 265). Nessa situação, o dinheiro está do lado do vendedor e não do comprador como na troca simples de mercadoria. O prestamista aliena (*veräussert*) seu dinheiro como capital para que o comprador o realize enquanto tal e assim produza “[...] mais-valia (juro); e esta última só pode ser parte do lucro” realizado pelo mutuário (na verdade, pelo trabalhador). O preço do dinheiro, diante disso, “se reduz aqui a sua forma puramente abstrata e sem conteúdo, ou seja, ele é determinada soma de dinheiro paga por qualquer coisa que de uma maneira ou de outra, figura como valor de uso” (MARX, 1984 – III, p. 266). Por isso Marx afirma que o juro “[...] como preço de capital é de antemão uma expressão totalmente irracional”, pois se o “capital monetário de início é apenas uma soma de dinheiro ou o valor de determinada massa de mercadorias fixada como soma de dinheiro [...], como pode então uma soma de valor ter um preço além de seu próprio preço, além do preço que está expresso em sua própria forma dinheiro?” E conclui: um “preço que é qualitativamente diverso do valor é uma contradição absurda”. Este é o caso do preço do dinheiro. É como se o juro expressasse a “valorização do capital monetário” aparecendo “como preço que se paga” (MARX, 1984 – III, p. 266) pela valorização ao prestamista. É a inversão geral. A forma mais subordinada e dependente do capital aparece como poder de valorização.

Como o produto do capital é o lucro, é indiferente se o dinheiro será despendido como dinheiro ou se ele será adiantado como capital. Dinheiro, mercadoria e força de trabalho são em si capital potencial, porque:

1) o dinheiro pode ser transformado em elementos de produção e é, como tal, mera expressão abstrata dos mesmos, sua existência como valor, e 2) os elementos materiais da riqueza possuem a propriedade de já ser capital potencial, uma vez que a antítese que os complementa, o que faz deles capital – o trabalho assalariado - , existe na base da produção capitalista (MARX, 1984 – III, p. 267).

A origem antagônica do processo de produção desaparece na relação do capital monetário com o capital industrial; na verdade, já está presente na propriedade do capital enquanto tal, porquanto esta só expressa o antagonismo entre a riqueza material e o trabalho enquanto trabalho assalariado, pois é a “determinação social em que existe” (MARX, 1974, p. 284) que dá ao capital o caráter de pressuposto e não resultado do processo de valorização. O caráter imanente do capital se desenvolve porque o trabalho vivo se confronta com

[...] o trabalho passado, a atividade, com o produto, o homem, com a coisa, o trabalho, com suas próprias condições objetivas enquanto personificações, sujeitos alheios, autônomos, fixos em si; em resumo, como propriedade alheia e, sob essa figura como ‘empregadores’ (*employers*), ‘comandantes’ (*commanders*) do próprio trabalho, os quais se apropriam dele em vez de serem apropriados por ele (MARX, 1974, p. 284-5).

Ou ainda pelo fato de

[...] o valor – exista como dinheiro ou mercadoria – desenvolvido ulteriormente em condições de trabalho se confronta com o trabalhador como *propriedade alheia*, como proprietário de si mesmo. Tudo isso nada mais significa do que ele e suas formas se confrontam com o operário enquanto *propriedade* do não-trabalhador, ou ao menos que ele, enquanto capitalista, confronta-se com eles não como trabalhador mas como proprietário do valor, etc.; como sujeito onde essas coisas têm sua vontade própria, pertencem a si mesmas e se personificam como poderes autônomos. **O capital como pressuposição da produção, o capital, não como sai desse processo mas como existe antes de nele entrar, é a oposição onde o trabalho está em relação a ele como trabalho alheio e o próprio capital está como propriedade alheia em relação ao trabalho. É a determinação opositiva e social que se exprime nele e que, separadamente do próprio processo, se expressa na *propriedade do capital como tal*** (MARX, 1974, p. 285, grifo, em negrito, nosso).

Para Marx, é “[...] bem digno dos utopistas pequeno-burgueses querer mercadoria sem querer o dinheiro, o capital industrial, mas não o capital a juros, o lucro e não o juro”. Capital industrial e capital de empréstimo não “são dois capitais diferentes, o que aufere juros e o que traz lucros, mas o mesmo capital” que extrai o lucro do processo produtivo e o “distribui entre dois capitalistas diferentes: aquele que se encontra fora do processo e representa, como proprietário, o capital em si e aquele que representa o capital em funcionamento que se encontra no processo” (MARX, 1974, p. 282). Na produção agrícola, há ainda outra parte da divisão do lucro que parece crescer “autonomamente em outro solo, a terra”. Seu dono a

representa “como personalidade jurídica” cabendo-lhe sobre essa rubrica parte do fruto do trabalho da terra que é considerado como fruto da própria terra e por isto esta aparece “como fonte dessa parte do valor da mercadoria [de sua mais-valia]” (MARX, 1974, p. 291). Sobre a renda da terra falamos mais adiante.

Dado que o juro é simplesmente uma parte do lucro e, nos termos da análise desenvolvida aqui, deve ser pago pelo “capitalista industrial ao capitalista monetário” (MARX, 1984 – III, p. 269), a referência para o limite do juro é, então, o próprio lucro. Nesse caso, o capitalista industrial não retém nenhuma parte do lucro para si. Mas em situações normais, “[...] supondo mais ou menos constante a relação entre juro e lucro global, o capitalista funcionante estará capacitado e disposto a pagar juros mais altos ou mais baixos em proporção direta ao nível da taxa de lucro”. Como vimos, anteriormente, quanto mais desenvolvida a produção menor a taxa de lucro. Então, se a taxa de juros expressar “realmente a diversidade das taxas de lucro” ela será mais alta ou mais baixa num país [...] na mesma razão inversa ao nível do desenvolvimento industrial”. Assim, “pode-se dizer que o juro é regulado pelo lucro, ou, mais precisamente, pela taxa geral de lucro. E esse modo de regulação vale até mesmo para sua média”, pois o montante a ser repartido é o lucro, cuja grandeza “é determinada por sua taxa média”. O que não significa, conforme o autor, que há uma proporção fixa para a repartição do lucro. Pelo contrário, “as circunstâncias que determinam a grandeza do lucro a ser repartido, do produto-valor do trabalho não pago, são muito diversas daquelas que determinam sua repartição entre estas duas espécies de capitalista, e muitas vezes atuam em direção inteiramente oposta” (MARX, 1984 – III, p. 270).

Observando-se os ciclos em que prosperidade, superprodução, colapso, estagnação e repouso se alternam é possível constatar que “[...] na maioria dos casos um nível baixo de juro corresponde aos períodos de prosperidade ou de lucros extraordinários, a subida do juro, à linha separatória entre a prosperidade e sua inversão, e o máximo de juro até o nível extremo da usura, à crise” (MARX, 1984 – III, p. 270-1).

É possível também que o juro baixe independente das flutuações da taxa de lucro. Marx identifica dois motivos para tal queda:

- 1) a existência, nos países ricos principalmente, de grande disponibilidade de capital não empregado produtivamente, cujos proprietários vivem de renda;
- 2) o “desenvolvimento do sistema de crédito e a disponibilidade assim sempre crescente [...], por parte dos industriários e dos comerciantes, de todas as poupanças monetárias e de todas as classes da sociedade” (MARX, 1984, - III, p. 271) concentrarem-se progressivamente, podendo atuar como capital monetário.

Como se define, então, a taxa de juros? Segundo Marx (1984 – III, p. 73), ela “se relaciona com a taxa de lucro da mesma maneira que o preço de mercado da mercadoria com seu valor”, o que significa que a taxa de lucro é o “centro de gravitação em torno do qual giram” as taxas de juros e “em relação ao qual suas contínuas altas e baixas [da taxa de juros] se compensam” (MARX, 1984 – III, p. 138, acréscimo nosso). Todavia, na vida cotidiana, a taxa de juros é diariamente fixada (Marx a compara aos boletins meteorológicos), servindo ao capital industrial e comercial “como pressuposto e parcela no cálculo de suas operações” (MARX, 1984 – III, p. 275). Uma soma ‘x’ de dinheiro parece, assim, ter a capacidade por si de gerar tal ou tal taxa de juros. Por esse motivo, diz que a “[...] taxa geral de lucro aparece como imagem nebulosa e evanescente, ao lado da taxa de juros determinada” que aparece sempre aos mutuários uniformemente “como taxa fixa, dada” (MARX, 1984 – III, p. 276). Ela se apresenta, portanto, como mais real do que a taxa geral de lucro que sempre se relaciona com a diversidade, muito mais difícil de ser identificada, das taxas de lucro reais que significam processos efetivos de explorar mais trabalho. Marx considera o lucro médio a “forma completamente alienada do lucro”, pois nela

[...] o capital adquire cada vez mais uma figura de coisa, **cada vez mais passando de relação à coisa**, que, todavia, traz em seu corpo a relação social, devorada, coisa que, com vida e autonomia fictícia, se relaciona consigo mesmo, **ser sensível-supra-sensível**. É nesta forma de *capital e lucro* que aparece na superfície como pressuposição já pronta. É a forma de sua efetividade ou, antes, a forma de sua existência efetiva. É a forma em que vive na consciência de seus portadores, dos capitalistas, em que se retrata em suas representações (MARX, 1974, p. 290, grifo nosso).

Assim, o escritor afirma que, na representação, o capitalista de dinheiro aparece “de todo desvinculado do trabalhador assalariado”, parece que ele se relaciona só com outros capitalistas e esses “outros” também não aparecem em oposição ao capital assalariado, mas como trabalhadores “em oposição a si mesmos ou a outros [capitalistas], como mera existência do capital, mero proprietário dele”. (MARX, 1974, p. 286).

Se a taxa geral de lucro aparece como imagem nebulosa diante da *concretude* da taxa de juros, o que dizer da taxa de mais-valia? Ela é totalmente obscurecida, apagada do processo. A *concreta* taxa de juros é criada a partir da separação e da concorrência entre capitalistas monetário e industrial. Este último “converte parte do lucro em juros e cria, em geral, a categoria do juro” (MARX, 1984 – III, p. 277). Mas, considerado *qualitativamente*, diz Marx (1984 – III, p. 282), “o juro é mais-valia que a mera propriedade do capital proporciona, que o capital em si proporciona, embora seu proprietário fique fora do processo de reprodução, que portanto o capital proporciona separado de seu processo”. Assim como *quantitativamente*,

[...] a parte do lucro que constitui o juro não aparece relacionada com o capital industrial e comercial como tal, mas com o capital monetário, e a taxa dessa parte da mais-valia, a taxa de juros, consolida essa relação. Pois, **primeiro, a taxa de juros – apesar de sua dependência da taxa geral de lucro – é determinada de maneira autônoma**, e, segundo, **ela aparece, como o preço de mercado das mercadorias, em face da taxa intangível de lucro, como relação que, com toda a variação, é sólida, uniforme e sempre dada**. Se todo capital estivesse nas mãos dos capitalistas industriais, então não existiriam juros nem taxa de juros. A forma autônoma assumida pela divisão quantitativa do lucro bruto gera a qualitativa (MARX, 1984 – III, p. 282, grifo nosso).

Aparece, assim, uma forma autônoma e específica de capital e de capitalistas que não estão em relação direta com o trabalho assalariado, ou seja, com a fonte da riqueza. Na verdade,

A formação do capital a juros, sua separação do capital industrial, é produto *necessário* do desenvolvimento do capital industrial, do próprio modo capitalista de produção. Dinheiro [soma de valor, sempre conversível em condições de produção] ou condições de produção, em que [o dinheiro] sempre se pode converter e de que é apenas uma forma transformada, aplicada como capital, [essas condições] comandam uma quantia determinada de trabalho alheio, o mais-trabalho que nele está contido. Além de preservar seu valor na troca com o trabalho, aumenta-o, põe valor acrescido. O valor do dinheiro ou das mercadorias como capital não é determinado pelo valor que possuem como dinheiro ou mercadorias, mas pelo quanto de mais-valia que ‘produzem’ para seu possuidor (MARX, 1974, p. 281).

No entanto, para os agentes que se prendem à superfície do movimento, seria possível para o capital proporcionar “[...] juros sem funcionar como capital produtivo, isto é, sem criar mais-valia, da qual o juro é apenas parte”. Assim compreendido, “o modo de produção capitalista seguiria seu curso sem a produção capitalista” (MARX, 1984 – III, p. 282). Se, por outro lado, ocorrer de

[...] parte indevidamente grande dos capitalistas [...] transformar seu capital em capital monetário, a consequência seria uma imensa desvalorização do capital monetário e uma imensa queda da taxa de juros; muitos se veriam imediatamente impossibilitados de viver de seus juros, e, portanto, forçados a retransformar-se em capitalistas industriais (MARX, 1984 – III, p. 282).

Dado que o capital só pode gerar juros, se gerar lucro e só gera lucro, se adquirir algo pelo qual não pagou na esfera de produção. É por sua “[...] capacidade de transformar-se em meios de produção” que o capital “comanda constantemente trabalho não-pago e transforma, por isso, o processo de produção e de circulação das mercadorias na produção de mais-valia para seu proprietário” (MARX, 1984 – III, p. 283). Mas,

[...] na forma do juro essa antítese ao trabalho assalariado está apagada; pois o capital portador de juros como tal tem como sua antítese não o trabalhador assalariado, mas o capital funcionante; o capitalista prestamida como tal confronta diretamente o capitalista realmente funcionante no processo de reprodução, e não o trabalhador assalariado que, exatamente na base da produção capitalista, é expropriado dos meios de produção. O capital portador de juros é o capital *enquanto propriedade* em confronto com o *capital enquanto função*. Mas, à medida que o capital não funciona, ele não explora os trabalhadores nem entra em antagonismo com o trabalho. (MARX, 1984 – III, p. 283).

E desse modo não gera mais-valia. Para o próprio capitalista industrial, então, o lucro parece provir não da exploração do trabalho alheio, mas do capital tomado de empréstimo ao prestamista e da relação entre o ganho empresarial e o juro pago a ele. O ganho empresarial, assim, “[...] não constitui antítese ao trabalho assalariado, mas apenas ao juro”, porque “suposto o lucro médio como dado, a taxa do ganho empresarial não é determinada pelo salário, mas pela taxa de juros. Ela é alta ou baixa em razão inversa desta” (MARX, 1984 – III, p. 283). Por outro lado, o capitalista industrial “deriva seu direito ao ganho empresarial [...] não de sua propriedade do capital, mas da função do capital” (MARX, 1984 – III, p. 284) que ele põe em movimento, “[...] portanto em consequência das operações, da atividade, por meio do que o capitalista funcionante realiza essas funções do capital industrial e mercantil”. Como, na produção capitalista, o processo produtivo se instaura a partir do detentor do capital (seja ele seu proprietário ou o mutuário) que promove o encontro de meios de produção e força de trabalho, a atividade de dirigir o processo de produção e de circulação aparece como trabalho e o capitalista funcionante se vê como trabalhador, pois em “antítese ao juro, seu ganho empresarial se apresenta a ele como independente da propriedade de capital, muito mais como resultado de suas funções enquanto não proprietário” (MARX, 1984 – III, p. 283). Parece, assim, que é o juro que paga o ganho empresarial ou o salário de superintendência e desaparece a antítese entre o trabalhador e o capitalista industrial, porquanto este último parece criar “mais-valia não porque trabalha como capitalista, mas porque, abstraída sua qualidade de capitalista, ele também trabalha. Essa parte da mais-valia já não é, pois, mais-valia, mas seu contrário, equivalente de trabalho efetuado” (MARX, 1984 – III, p. 285-6).

Nessas circunstâncias, “o trabalho de explorar e o trabalho explorado são, ambos como trabalho, idênticos. O trabalho de explorar é tanto trabalho quanto o trabalho que é explorado”. A antítese entre capital e trabalho é deslocada “para além do processo real de exploração, a saber, para o capital portador de juros” (MARX, 1984 – III, p. 286) que aparece como único verdadeiro capital.

Cotidianamente, as entidades representativas do capital produtivo tratam de explorar sua posição de salvaguardar os empregos e a produção, alardeando em todos os meios de comunicação a necessidade de baixar a taxa de juros, ou seja, aumentar o ganho empresarial.

Juro e ganho empresarial se expressam em conteúdos distintos deles próprios: “ao juro cabe a forma social do capital, mas expressa numa forma neutra e indiferente; ao ganho empresarial cabe a função econômica do capital, mas abstraída do caráter determinado, capitalista, desta função” (MARX, 1984 – III, p. 286). Por isso o trabalho de explorar aparece como um trabalho específico.

A forma social do juro está presente no fato de ele concentrar mais trabalho de todos os setores e de todas as regiões indistintamente, tendo, dessa maneira, a capacidade de deslocar capital (que significa investimento em produção) para áreas e setores de produção distintos e distantes. O juro, portanto, propicia a troca real, enquanto o lucro empresarial, de fato, exerce a função econômica de explorar mais trabalho. Aparecem como distintos e idênticos a si mesmos, ao mesmo tempo, completam-se e disputam entre si o excedente de trabalho.

A necessidade do trabalho de superintendência e de direção surge onde o processo de produção tenha atingido “[...] a figura de um processo socialmente combinado e não se apresenta como trabalho isolado de produtores autônomos” (MARX, 1984 – III, p. 286). Ele pode, não obstante, aparecer sob a forma geral de comando de muitos indivíduos ou sob modos de produção baseados na separação entre o produtor e os meios de produção. Na primeira situação, refere-se à atividade global da oficina, “como é o caso do regente de uma orquestra”, compara Marx. Na segunda, trata-se de modos específicos de organização da produção nos quais os produtores estão efetivamente separados dos meios de produção e a união entre eles se realiza externamente. Quanto maior a antítese entre o produtor direto e os proprietários dos meios de produção “mais importante o papel desempenhado por esse trabalho de superintendência” (MARX, 1984 – III, p. 286). A analogia com a religião mais uma vez esclarece os termos a partir dos quais o filósofo justifica a necessidade do trabalho de superintendência na produção capitalista:

Se o homem deu autonomia à sua relação com sua própria natureza exterior e com os outros homens, sob uma forma religiosa, de sorte que passa a ser dominado por tais representações, então necessita do *sacerdote* e de seu trabalho. Com o desaparecimento da forma religiosa de consciência e de suas relações, deixa também este trabalho do sacerdote de entrar no processo social de produção. Junto do *sacerdote* termina o trabalho do sacerdote, junto do capitalista o trabalho que executa *qua* capitalista ou encarrega outro de executar (MARX, 1974, p. 300).

O trabalho de superintendência, na forma de produção capitalista, tem a função de combinar a dimensão universal dessa atividade – a de comandar a “[...] cooperação de muitos para alcançar um resultado comum” – com a exploração do trabalho alheio. Se o senso comum só compreende esse trabalho como função do capitalista (ou de seu representante) é porque “não é capaz de imaginar as formas desenvolvidas no seio do modo de produção capitalista, separadas e libertas de seu caráter capitalista antitético”. O vulgo, como diz Marx, compreende o trabalho de explorar como um trabalho qualificado específico pelo qual o capitalista recebe salário que é “igual à quantidade de trabalho alheio de que se apropria e depende diretamente, à medida que ele se encarrega do esforço necessário à exploração, do grau de exploração desse trabalho” (MARX, 1984 – III, p. 289). Por esse motivo, o autor dá a

conhecer que, nos “[...] balanços públicos das fábricas cooperativas na Inglaterra”, o salário do superintendente é deduzido do capital variável, “exatamente como o salário dos demais trabalhadores” (MARX, 1984 – III, p. 290), portanto uma grandeza totalmente independente do ganho empresarial que também entra no cálculo do valor do produto, posto que:

O capital aparece no processo de produção como um diretor do trabalho, seu comandante [capitão da indústria], desempenhando assim um papel ativo no próprio processo de trabalho. Mas essas funções resultam da forma específica da própria produção capitalista, em consequência, do domínio do capital sobre o trabalho, como *seu* trabalho, e, portanto, sobre os trabalhadores como seus instrumentos; [resultam] da natureza do capital, que aparece como a unidade social, sujeito da forma social do trabalho que nele se personifica como poder sobre o trabalho – é nesta medida que este trabalho, vinculado à exploração [o qual pode ser delegado a um gerente] entra de fato no valor do produto do mesmo modo que o trabalho assalariado (MARX, 1974, p. 300).

Se no livro terceiro de *O capital* Marx afirma que o salário de superintendência tem “seu nível determinado e seu preço de mercado determinado, como qualquer outro salário”, tendendo a cair “com o desenvolvimento geral que rebaixa os custos de produção da força de trabalho com escolaridade específica” (MARX, 1984 – III, p. 290); em *Teorias da mais-valia* ele identifica como “propriedade dessa espécie de salário subir ou abaixar na proporção inversa ao salário efetivo (na medida em que a taxa de lucro é condicionada pela taxa de mais-valia) (MARX, 1974, p. 300). Não são afirmações que necessariamente se contradizem na medida em que o salário de superintendência, “com a formação de uma classe numerosa de dirigentes industriais e comerciais” (MARX, 1984 – III, p. 290) passa a ter, de fato, seu nível determinado pelo mercado, não somente a partir do mesmo parâmetro utilizado para o trabalho assalariado ordinário, mas considerando também o lucro médio das empresas. Ou melhor, de alguma forma Marx relativiza aqui a afirmação de *O capital* de que o salário de superintendência é totalmente independente do ganho empresarial, já que ele guarda também relação com o lucro. Com efeito, nos dias atuais, em que a generalização do trabalho de superintendência é infinitamente maior do que nos tempos de Marx (os dirigentes disputam agora o mercado mundial), observa-se essa dupla determinação: a tendência à queda como de qualquer outro salário e a desproporção em relação aos demais salários, por entrar também em seu cálculo o ganho empresarial (não só no salário regular, mas também na forma de bônus). Os salários dos servidores públicos sofrem, por analogia, a mesma desproporção. É tendência atual, em todo o mundo, manter os servidores que atuam diretamente servindo à população com níveis salariais correlatos (sempre abaixo) ao do operariado da indústria, enquanto os salários dos cargos de gerência acompanham (de novo, sempre abaixo) os de superintendência.

A generalização do trabalho de superintendência leva o desenvolvimento capitalista a uma situação muito peculiar: a suposta retirada do capitalista do processo produtivo. Nele, em aparência, existem apenas trabalhadores, os responsáveis pela produção diretamente e os que comandam o trabalho alheio (considerados trabalhadores qualificados que exercem uma função específica). O capital aparece, em relação ao trabalho, de forma exterior. Por isso Marx afirma que, em função das peculiaridades do capital portador de juros, “a relação-capital atinge sua forma mais alienada (äusserlichte) e mais fetichista” (MARX, 1984 – III, p. 293) na qual a fórmula $D - D'$ aparece sem nenhum processo mediador, como capital que se valoriza a si mesmo, forma sem conteúdo; enquanto o conteúdo do próprio trabalho recebe a forma da necessidade de valorização do capital (realizada pela presença cotidiana do superintendente no processo produtivo). No dia a dia, essa inversão geral se apresenta no poder efetivo exercido pelo capital que “[...] aparece como fonte misteriosa, autocriadora do juro, de seu próprio incremento [...] o capital aparece como simples coisa; o resultado do processo global de reprodução aparece como propriedade que cabe por si a uma coisa” (MARX, 1984 – III, p. 293). O que, na verdade, são relações sociais, formas de os homens se relacionarem na produção e reprodução de sua existência, aparece como um poder externo e alheio aos seres humanos, uma coisa. Como bom leitor de Marx, Lukács compreendeu essa inversão e a denunciou explicitamente em sua análise nos *Prolegômenos*, como vemos no quarto capítulo.

Como, aparentemente, o capital é o responsável direto por sua própria valorização, o possuidor do dinheiro decide se irá “despendê-lo como dinheiro [na compra de meios de produção e força de trabalho] ou alugá-lo como capital”. Como consequência, na forma do capital portador de juros

[...] esse fetiche automático está elaborado em sua pureza, valor que valoriza a si mesmo, dinheiro que gera dinheiro, e ele não traz nenhuma marca de seu nascimento. A relação social está consumada como relação de uma coisa, do dinheiro consigo mesmo. Em vez da transformação real do dinheiro em capital aqui se mostra apenas sua forma sem conteúdo (MARX, 1984 – III, p. 294).

A marca de nascimento escondida na forma capital consumada no capital portador de juro é a exploração do trabalho. Como o dinheiro aparece como o criador do valor, ele proporciona juros “como é propriedade da pereira produzir peras” (MARX, 1974, p. 273), diz Marx, como se fosse uma capacidade intrínseca a ele. A distorção é ainda maior porque o próprio lucro aparece como derivado do juro. Este aparece “[...] como fruto próprio do capital, como original e o lucro, agora na forma de ganho empresarial, como mero acessório aditivo que lhe advém no processo de reprodução” (MARX, 1984 – III, p. 294). Apesar do abuso,

aqui, do verbo “aparecer” (*erscheinen*), as distorções decorrentes da forma fetichizada do capital portador de juros não significam que elas sejam mera aparência; os donos do capital, aqueles que têm capital disponível para investir na produção de mercadorias nos mais variados ramos aparecem como donos do mundo porque, de fato, de suas mãos sai a *matéria-prima* capaz de incrementar o processo produtivo. E como o capital portador de juros não está comprometido diretamente com nenhum ramo específico de produção, ele pode fluir livremente de um ramo a outro tão logo termine o seu contrato e outro investimento tenha se tornado mais lucrativo, em outros termos, a migração ocorre quando a taxa de lucro em determinado ramo permanece abaixo da média por um período prolongado. Isso significa que toda riqueza do mundo aparece como propriedade do capital portador de juros, que detém a propriedade jurídica do capital que se “[...] separa de sua propriedade econômica, porque a apropriação de uma parte do lucro sob o nome ‘juro’ afluí para um capital em si ou proprietário do capital, inteiramente separados do processo produtivo” (MARX, 1974, p. 274).

O capitalista, o proprietário individual do capital, não investe seu dinheiro diretamente neste ou naquele negócio, assim como o mutuário particular não busca empréstimo diretamente deste ou daquele detentor de capital. Eles usam os bancos para essa intermediação. Por meio dos bancos, o capital monetário é concentrado e pode ser emprestado em massa. O ganho dos próprios bancos provém, em geral, de “tomar emprestado a juros mais baixos do que aqueles a que empresta”. O capital disponível nos bancos não provém apenas dos prestamistas, “concentra-se em suas mãos, por serem os cobradores dos capitalistas industriais, o capital monetário que todo produtor ou comerciante mantém como fundo de reserva ou que lhe afluí como pagamento” (MARX, 1984 – III, p. 303), ou seja, toda riqueza social é canalizada para esse destino comum, os bancos. Hoje, poderíamos acrescentar ainda os ganhos dos trabalhadores, pois os bancos assumem a função de pagar salários e investir o ‘excedente’ como capital monetário (na forma de poupança, fundos de investimentos etc.) e o que é mais importante, complementar, sob a forma de **crédito pessoal**⁴, a renda necessária para cobrir os gastos pessoais do trabalhador, cobrando juros muito mais altos do que os

⁴ Cf. FOLHA ON-LINE. No Brasil, em julho de 2009, a “taxa média da pessoa física, que engloba todas as modalidades de crédito, ficou estável em **45,6%** ao ano. Já a taxa para pessoa jurídica recuou de **27,5%** no fim de junho para **26,8%** ao ano na primeira quinzena do mês de julho”. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/folha/dinheiro/ult91u601468.shtml>>. Acesso em: 30 jul.2009.

praticados nos negócios. Nos bancos, o dinheiro dessas diversas fontes se torna emprestável, por conseguinte, capital portador de juros. Para que ele se valorize, é necessário que esteja sempre em movimento e a essa disponibilidade de capital desperta o apetite dos capitalistas que, com a facilidade de crédito, buscam obter adiantamentos por mercadorias não vendidas, “[...] tanto mais esses adiantamentos são tomados e tanto maior a tentação de fabricar mercadorias ou lançar as já fabricadas em mercados distantes, somente para obter sobre elas de início adiantamentos em dinheiro” (MARX, 1984, - III, p. 307). Por isso, quando Marx trata das partes constitutivas do capital bancário, ele atesta que este se compõe não só de dinheiro, ouro ou notas, mas de títulos de valor que “[...] podem ser divididos em duas partes: títulos comerciais, letras de câmbio [...] e títulos públicos de valor, como títulos do estado, títulos do tesouro e ações de todas as espécies” (MARX, 1985, p. 9). Em síntese, a maior parte do capital bancário é “[...] puramente fictícia e consiste em títulos de dívidas (letras de câmbio), títulos de dívida pública (que representam capital passado) e ações (direitos sobre rendimento futuro)” (MARX, 1985, p. 13). A riqueza já acumulada pela humanidade e aquela que ainda está por ser produzida concentra-se nas transações bancárias.

De um lado, portanto, o crédito “permite manter por mais tempo separados os atos de compra e de venda, servindo por isso de base para a especulação” (MARX, 1984, - III, p. 331), mas por outro ele efetivamente diminui os custos de circulação, permite a economia de dinheiro e acelera o processo de reprodução em geral. Com ele há uma enorme “expansão da escala de produção e das empresas” (MARX, 1984, - III, p. 332), favorecida pela formação de sociedades por ações. Nestas:

[...] a função é separada da propriedade do capital, portanto também o trabalho está separado por completo da propriedade dos meios de produção e do mais-trabalho. Esse resultado do máximo desenvolvimento da produção capitalista é um ponto de passagem necessário para a re-transformação do capital em propriedade dos produtores, porém não mais como propriedade privada de produtores individuais, mas como propriedade dos produtores associados, como propriedade diretamente social. É, por outro lado, ponto de passagem para a transformação de todas as funções do processo de reprodução até agora ainda vinculadas à propriedade do capital em meras funções dos produtores associados em funções sociais (MARX, 1984 – III, p. 332).

Marx compreende, assim, as sociedades por ações em sua dimensão transcendente, para além dela própria, como “abolição (*Aufhebung*) do capital como propriedade privada, dentro dos limites do próprio modo de produção capitalista” e isso porque o capital,

[...] que em si repousa sobre um modo social de produção e pressupõe uma concentração de meios de produção e forças de trabalho, recebe aqui diretamente a forma de capital social (capital de indivíduos diretamente associados) em antítese ao capital privado, e suas empresas se apresentam como empresas sociais em antítese às empresas privadas (MARX, 1984 – III, p. 332).

Saliente-se que, nessa forma social, a propriedade do capital “[...] separada por completo da função no processo real de reprodução, do mesmo modo que essa função, na pessoa do dirigente, é separada da propriedade do capital”, já que ele recebe salário “por certa espécie de trabalho qualificado”, como se essa função fosse de um trabalhador e não do capitalista. O lucro, assim, recebe puramente a forma do juro e por isso “tais empresas são ainda viáveis quando meramente proporcionam juros, **e esse é um dos motivos que freiam a queda da taxa geral de lucro**, pois essas empresas, onde o capital constante constitui proporção tão enorme em relação ao variável, não entram necessariamente na equalização da taxa geral de lucro” (MARX, 1984 – III, p. 332, grifo nosso). Nesses casos, a referência ao lucro médio, que não considera tais empresas, pode manter os juros altos enquanto de fato a taxa de lucro (de mais-valia) efetivamente cai. As grandes empresas monopólicas estão nesta situação.

O sistema de crédito, logo, rompe continuamente com os entraves e limites imanentes à produção, pois ele aparece como

[...] a alavanca principal da superprodução e da super-especulação no comércio [...] porque o processo de reprodução, que é elástico por sua natureza, é forçado aqui até seus limites extremos, e é forçado precisamente porque grande parte do capital social é aplicada por não-proprietários do mesmo, que procedem, por isso, de maneira bem diversa do proprietário, que avalia receosamente os limites de seu capital privado, à medida que ele mesmo funciona (MARX, 1984 – III, p.335).

A grande expansão e acumulação do capital nas sociedades por ações permitem, assim, um crescimento impessoal a partir de capitalistas que jogam e arriscam com capital alheio, produção alheia, trabalho alheio. Efetivamente o

[...] sistema de crédito acelera [...] o desenvolvimento material das forças produtivas e a formação do mercado mundial, os quais, enquanto bases materiais da nova forma de produção devem ser desenvolvidas até certo nível como tarefa histórica do modo de produção capitalista. Ao mesmo tempo, o crédito acelera as erupções violentas dessa contradição, as crises e, com isso, os elementos da dissolução do antigo modo de produção (MARX, 1984 – III, p. 335).

Esse é um dos momentos em que os críticos de Marx tendem a identificar certo determinismo na análise, mas o autor se atém aos aspectos objetivos da produção capitalista que geram as crises do próprio sistema. Como ele diz, trata-se dos “elementos da dissolução do antigo modo de produção” e não da própria dissolução. Esse processo gera também, claro, movimentos de resistência da própria forma capitalista nos quais, como vimos, ela reproduz sempre em nova escala seus próprios pressupostos, a saber, basicamente a separação entre produtor e meios de produção. Marx está atento às formas encontradas para manter o sistema e as contradições que ele gera. Eis como ele se expressa a respeito:

Esta é a abolição do modo de produção capitalista dentro do próprio modo de produção capitalista e, portanto, uma contradição que abole a si mesma e que *prima facie* se apresenta como simples ponto de passagem para uma nova forma de produção. Como tal contradição ela se apresenta também na aparência. Em certas esferas estabelece o monopólio e provoca, portanto, a intervenção do estado. Reproduz uma nova aristocracia financeira, uma nova espécie de parasitas na figura de fazedores de projetos, fundadores e diretores meramente nominais; todo um sistema de embuste e de fraude no tocante à incorporação de sociedades, lançamentos de ações e comércio de ações. É produção privada, sem o controle da propriedade privada (MARX, 1984 – III, p.333).

Isso ocorre porque o que o “[...] especulador arrisca é propriedade social, não é dele”, ele não tem compromisso com essa ou aquela empresa particular, pois a propriedade do capital é somente “base para a superestrutura do crédito”. Desse modo, diz Marx, todos “os padrões de medida, todas as bases explicativas ainda mais ou menos justificadas nos limites do modo de produção capitalista desaparecem aqui” (MARX, 1984 – III, p. 334). E desaparecem a ponto de conceber o próprio “salário como juro e, por conseguinte, a força de trabalho como o capital que proporciona esse juro” (MARX, 1985, p. 10). Assim, “em vez de explicar a valorização do capital pela exploração da força de trabalho, é, ao contrário, a produtividade da força de trabalho que é explicada pela circunstância de que a própria força de trabalho é esta coisa mística, capital portador de juros”. Esse é, para Marx, o ápice da “loucura da concepção capitalista” (MARX, 1985, p. 11).

É fácil constatar que o próprio analista, em um estágio do capitalismo muito menos desenvolvido do que o atual, visualizou a desmedida provocada pelas tentativas renovadas de manter a produção capitalista de pé. Isso não significa que a análise que ele desenvolveu tenha perdido o sentido. Pelo contrário, o tempo de trabalho continua sendo o “fundamento miserável” (MARX, 1985a – II, p. 114) da exploração do trabalho humano. Mas não só os trabalhadores diretos são expropriados. A crescente centralização dos capitais estende a expropriação aos pequenos e médios capitalistas. Marx compreende esse movimento como a expropriação de “[...] todos os indivíduos de seus meios de produção, os quais, com o desenvolvimento da produção social, deixam de ser meios da produção privada e produtos da produção privada e só podem ser meios de produção nas mãos dos produtores associados” (MARX, 1984 – III, p.334). O autor entende também como se desenvolve esse processo quando se mantém a base da produção capitalista: essa expropriação apresenta-se “como figura antitética, como **apropriação da propriedade social por poucos**; e o crédito dá a esses poucos cada vez mais o caráter de aventureiros puros”. É tão impressionante a atualidade dessa análise que torna supérfluo qualquer comentário ou esclarecimento. O movimento e transferência da propriedade que existem, sob a forma de ação, são “resultados

puro do jogo da bolsa, em que os pequenos peixes são devorados pelos tubarões e as ovelhas pelos lobos da bolsa”. No sistema de ações, que permanece preso às barreiras capitalistas, não se supera a “antítese entre o caráter social da riqueza e a riqueza privada, só a desenvolve numa nova configuração” (MARX, 1984 – III, p.334, grifo nosso). Ou seja, Marx não considerou a transição para outra forma social como inelutável, mas identificou as contradições da forma capitalista nos “elementos da dissolução do antigo modo de produção” (MARX, 1984 – III, p. 335),

A “nova configuração” não rompe com as velhas medidas ainda que, aparentemente, elas não consigam mais explicar os novos padrões de acumulação nos quais até “a acumulação de dívidas aparece como acumulação de capital (portador de papéis) (MARX, 1985, p. 19), porque “[...] essas duplicatas de papel de capital extinto [...] são mercadorias vendáveis” já que “podem ser re-transformadas em capital”. Os títulos de propriedade, por seu turno, não são apenas capital fictício, são títulos representativos de capital real o qual, no entanto, “não pode ser retirado. Apenas dão direitos a uma parte da mais-valia produzida pelo mesmo” (MARX, 1985, p. 20). Como se tornam também duplicatas em papel do capital real, estas podem ser negociadas como mercadorias por si mesmas e, por isso, “seu montante de valor pode cair ou subir de modo inteiramente independente do movimento de valor do capital real, sobre o qual são títulos” (MARX, 1985, p. 20). Assim, na vida cotidiana, ganhar “e perder pelas flutuações de preço desses títulos de propriedade [...] torna-se virtualmente mais e mais resultado do jogo, que toma lugar do trabalho, como modo original de adquirir propriedade do capital, e também o lugar da violência direta” (MARX, 1985, p. 20). O que não significa, obviamente, que a violência e o trabalho desapareçam, mas que eles existem e se mantêm em outra esfera. No mundo virtual do jogo da bolsa, não há trabalho direto para expansão do capital, nem violência na expropriação do mais trabalho. É o mundo dos sonhos no qual o capital gera capital.

Na realidade, porém, os pagamentos reais dependem “da fluidez da reprodução, isto é, dos processos de produção e de consumo” (MARX, 1985, p. 21) efetivos. Enquanto a fluidez é mantida, o refluxo do capital é assegurado e o crédito se expande, ampliação que “[...] se baseia sobre a expansão do processo de reprodução”. Mas, assim que um dos pontos da reprodução paralisa ou diminui seu ritmo, seja “em consequência de refluxos retardados, mercados saturados ou preços em queda, há excesso de capital [...] em uma forma que não pode desempenhar sua função” (MARX, 1985, p. 23). Parte do capital mercadoria torna-se invendável e parte do capital fixo, desocupada. O encolhimento do crédito ocorre, portanto, basicamente por três motivos:

1) porque esse capital está desocupado, isto é, paralisado numa das fases de sua reprodução, porque não pode completar sua metamorfose; 2) porque a confiança na fluidez do processo de reprodução está quebrada; 3) porque a procura por esse crédito comercial diminui (MARX, 1985, p. 23).

E diminui porque tanto o fabricante quanto o comerciante têm estoque de mercadoria sem expectativa de venda imediata. Desse modo, mesmo com toda complicação provocada pelos “[...] pseudo-negócios e as transações especulativas que o sistema de crédito estimula”, uma crise somente se explica pela “desproporção da produção nos diversos ramos e pela desproporção do consumo” das classes não produtivas e dos capitalistas; considerando que “a capacidade de consumo dos trabalhadores está limitada em parte pelas leis de salário, em parte pela circunstância de só serem empregados enquanto puderem ser empregados com lucro para a classe capitalista” (MARX, 1985, p. 24). Aqui, novamente, a questão do crédito pessoal aparece como uma *novidade* em relação aos tempos de Marx, porque ele (o crédito pessoal) compensa, em grande medida, a falta de demanda efetiva, além, claro, de manter os trabalhadores endividados e presos ao sistema de crédito por fios invisíveis que os tornam títeres de os membros da reprodução capitalista. Precisam, de um lado, trabalhar para sobreviver e de outro, para honrar seus compromissos e manter o crédito na praça. Daniel Bell (1977) vê na difusão da compra a prazo, a partir da década de 1920, nos Estados Unidos, o principal mecanismo social para a ampliação do consumo e consequente transformação da cultura norte-americana que deixa de se ocupar “de como trabalhar e realizar”, e passa a valorizar o

[...] como gastar e gozar, apesar de certa permanência do uso da linguagem da ética protestante, o fato era que, pela década de 1950, a cultura norte-americana se havia feito primariamente hedonista, interessada no jogo, na diversão, na ostentação e no prazer, e tudo isso – como é típico da América do Norte – de uma maneira compulsiva (BELL, 1989, p.77).

Segundo o autor norte-americano, a venda a crédito, nos Estados Unidos, teve de superar dois estigmas: de que era para pobres e de que significava, para a classe média, contrair dívidas. E conseguiu com a “artimanha [...] de evitar a palavra ‘dívida’ e destacar a palavra ‘crédito’” (BELL, 1977, p. 76). Ele considera outras duas invenções sociais – além da difusão da compra a prazo – que contribuíram para a ampliação do consumo: a linha de montagem, principalmente por propiciar o barateamento do automóvel e o desenvolvimento do marketing, “[...] que racionalizou a arte de identificar diferentes tipos de grupos de compradores e de estimular os apetites do consumidor” (BELL, 1977, p. 73), o que tende a minimizar a desproporção da produção mencionada na citação de Marx reproduzida acima.

Independente das novidades, Marx, mesmo não tendo assistido à ampliação do crédito pessoal ou ao crescimento do marketing, compreendeu a necessidade do capital de provocar

os apetites para o consumo de forma a manter ampliada a reprodução da forma capitalista de produção.

Por isso, ainda é válida a afirmação do autor alemão segundo a qual a “[...] razão última de todas as crises reais é sempre a pobreza e a restrição ao consumo das massas em face do impulso da produção capitalista a desenvolver as forças produtivas como se apenas a capacidade absoluta de consumo da sociedade constituísse seu limite” (MARX, 1985, p. 24). Limite que, como vimos, os capitalistas estão sempre prontos a superar, seja na abertura de mercados distantes, seja na forma do crédito pessoal, na atualidade. A carga decorrente da busca de superação desses limites recai, como é previsível, sobre a classe trabalhadora que, endividada, terá sempre mais dificuldade de se manter no mercado e de se reproduzir fisicamente ou só o fará sob extrema tensão e pressão permanente dos credores. Essa situação é agravada quando, na tentativa de minimizar os efeitos da crise, alguns governos buscam estimular o consumo das massas para que a produção seja reduzida em níveis menores, apesar da queda dos salários e da diminuição de postos de trabalho. Pode-se afirmar aqui, para as medidas governamentais, o que Marx (1985, p.28) disse em relação à legislação bancária, elas podem agravar uma crise, mas não podem eliminá-la. O agravamento no caso descrito acima tem consequências diretas para o cotidiano dos trabalhadores, embora não somente eles sejam sacrificados nesse momento. A história prova como as crises são acompanhadas de suicídios de capitalistas que perderam tudo de uma hora para outra e se mataram não só por causa da pobreza repentina, mas por verem descobertas as fraudes através das quais mantinham os altos rendimentos.

Por outro lado, há, claro, capitalistas que ganham com as crises ou aqueles que mantêm seu capital no processo reprodutivo e conseguem não perder (transformam em capital monetário o dinheiro que não conseguem empregar imediatamente na reprodução), outros ainda que fazem economias, durante o período de expansão sem aplicar nas bolsas ou na reprodução, também mantêm seu capital. Todo esse dinheiro disponível e não utilizável na reprodução, nos momentos de crise, transforma-se em capital monetário disponível para ser emprestado. Para Marx, “essa plethora de capital emprestável” que encontra dificuldades para ser aplicado pela saturação da produção, “mostra unicamente os limites da produção capitalista” (MARX, 1985, p. 42), pois como dissemos, anteriormente, para o desenvolvimento dos indivíduos a superprodução significa ganho de tempo para outras atividades, enquanto na produção capitalista ela significa paralisação dos negócios e ameaça à forma produtiva.

Entretanto, o autor esclarece que o acúmulo de “[...] capital monetário como tal não expressa necessariamente superprodução, nem tampouco falta de esferas de utilização para o

capital”, uma vez que a “acumulação de capital de empréstimo consiste simplesmente em que o dinheiro se precipita como dinheiro emprestável” (MARX, 1985, p. 42), sem necessariamente ser empregado na produção. Sob essa análise, o acúmulo de capital monetário tanto pode ser resultado da acumulação real quanto de sua paralisação. No primeiro caso, o “capital de empréstimo se acumula à custa dos capitalistas industriais e comerciais ao mesmo tempo” (MARX, 1985, p. 39), no segundo, à custa da falência de muitos deles. Como disse Marx:

O sistema de crédito, que tem seu núcleo nos pretensos bancos nacionais e nos grandes prestamistas e usurários a seu redor, constitui uma centralização enorme e dá a esta classe de parasitas um poder fabuloso não só de dizimar periodicamente os capitalistas industriais, mas de intervir da maneira mais perigosa na produção real – e este bando nada entende da produção e nada tem a ver com ela (MARX, 1985, p. 72).

Essa afirmação ajudaria muitos gerentes de produção (os superintendentes mencionados por Marx) a entender porque eles precisam seguir regras, cumprir protocolos que nada têm a ver com o ramo específico no qual atuam. Os parâmetros de controle de qualidade atuais existem em grande medida em função do capital de empréstimo, para mostrar aos credores que eles podem continuar investindo em tal ou tal empresa. Assim como o capital que eles investem, os critérios de qualidade desconsideram a especificidade da produção e passam a ser exigidos para todos os ramos de qualquer lugar do planeta. Esta é mais uma nova característica da forma social da produção que Marx não conheceu enquanto viveu, mas que só reafirma seus argumentos.

Voltando à desproporção entre acumulação real e aumento do capital de empréstimo, ela é, de todo modo, inevitável, pois como

[...] a acumulação de capital de empréstimo é inchada por tais momentos independentes da acumulação real, mas que a acompanham, tem de haver em certas fases do ciclo, constantemente plethora de capital monetário, e essa plethora tem de se desenvolver com o aperfeiçoamento do crédito. E simultaneamente com ela tem de desenvolver-se a necessidade de impelir o processo de produção além de seus limites capitalistas: super-comércio, superprodução e super-crédito. (MARX, 1985, p. 43).

Com capital monetário sempre maior do que aquele necessário para a reprodução, a especulação também se amplia, porquanto nos momentos em que a taxa de juro se mantém alta por um longo período, ela pode ser paga pela taxa de lucro elevada (e ganho empresarial decrescente) ou “a partir do próprio capital alheio emprestado, e isso pode perdurar, por um longo tempo” (MARX, 1985, p. 46), mas não eternamente.

Outra circunstância apontada por Marx para a elevação da taxa de juro é o aumento dos salários nos períodos de retomada da produção. Neste caso, a taxa de lucro cai por causa da

proporção maior de gasto com capital variável, mas a taxa de juro sobe porque o capitalista industrial precisa de crédito para pagar os trabalhadores e o aumento da procura por crédito faz aumentar os juros. A taxa de juros mais alta pode expressar também a “diminuição artificial da oferta de capital-mercadoria” (MARX, 1985, p. 47), quando se procura impedir que determinada mercadoria seja oferecida no mercado para evitar a queda de seu preço. Nessa situação, “a procura por capital de empréstimo poderia crescer e a taxa de juros mais elevada seria assim expressão de um investimento de capital no estocamento excedente de elementos do capital produtivo” (MARX, 1985, p. 48) que sem completar o processo de reprodução (venda da mercadoria) precisa de dinheiro para efetuar pagamentos.

Em tempos de aperto, diz Marx, “a procura por capital de empréstimo é procura de meios de pagamento e nada mais; de modo nenhum é procura por dinheiro como meio de compra” (MARX, 1985, p. 48). Busca-se, portanto, dinheiro vivo e não outras garantias em forma de mercadorias ou papéis. Por isso, o escritor retoma aqui a análise do dinheiro, que ele já havia realizado no livro I, para comprovar a importância de o dinheiro, na produção capitalista, se confrontar “[...] com a mercadoria como forma autônoma do valor” ou valor de troca que recebe “forma autônoma no dinheiro, e isso só é possível pelo fato de que determinada mercadoria se tornar o material, em cujo valor todas as outras mercadorias se medem, tornando-se precisamente por isso a mercadoria geral, a mercadoria *par excellence* em antítese a todas as demais mercadorias” (MARX, 1985, p. 48). Só a partir dessa abstração o dinheiro ganha vida própria tornando-se capital que realiza um movimento independente das mercadorias. Ocorre que, nos momentos de crise, “em que o crédito se contrai ou cessa por inteiro, o dinheiro surge repentinamente, como único meio de pagamento e a verdadeira existência do valor, em confronto absoluto com as mercadorias” (MARX, 1985, p. 48). Ou melhor, como se torna difícil vender as mercadorias, convertê-las em dinheiro— [...] sua forma puramente fantástica” —, elas são desvalorizadas. Esta desvalorização é necessária para “assegurar a existência fantástica e autônoma desse valor no dinheiro”, já que o valor monetário só é “assegurado enquanto estiver assegurado o dinheiro. Por alguns poucos milhões de dinheiro têm de ser, portanto, levados ao sacrifício muitos milhões de mercadorias. Isso é inevitável na produção capitalista e constitui uma de suas belezas” (MARX, 1985, p. 49). Este tipo de observação de Marx (a “beleza” da desvalorização da mercadoria em prol da manutenção do capital monetário) é esclarecedor no sentido de evidenciar que ele compreende a inevitabilidade das crises no capitalismo, justamente pelo caráter social — mas, separado dos homens — desse sistema produtivo. Em suas palavras: “[...] enquanto o caráter social do trabalho aparecer como existência monetária da mercadoria e por

isso, como uma coisa fora da produção real, as crises monetárias, independentemente de crises reais ou como seu agravante, são inevitáveis” (MARX, 1985, p. 49).

Nas fases de crescimento industrial, o crédito, como forma social da riqueza, “expulsa o dinheiro e usurpa seu lugar. É a **confiança** no caráter social da produção, que faz com que a forma-dinheiro dos produtos apareça como algo evanescente e ideal, como mera representação” (MARX, 1985, p. 93, grifo nosso). Como a reprodução flui sem obstáculos, o representante de cada fase do processo confia em que será capaz de cumprir seus compromissos e, o mais importante, confia em que os outros serão capazes de honrar suas dívidas. Não obstante, assim que essa confiança é abalada – o que ocorre necessariamente nos momentos de crise – “[...] pretende-se que toda a riqueza real seja efetiva e subitamente transformada em dinheiro, em ouro e prata, uma existência louca, mas que necessariamente emana do próprio sistema” (MARX, 1985, p. 93). Nunca há, diga-se, dinheiro, ouro e prata suficientes para tamanha exigência⁵. Nesse momento, fica evidente que a “produção como produção social não está submetida realmente ao controle social”, pois a própria “forma social da riqueza existe como uma **coisa exterior**” (MARX, 1985, p. 93, grifo nosso) à produção.

A encarnação autônoma da forma monetária expressa o caráter social da riqueza “[...] como algo do além, como coisa, objeto, mercadoria, ao lado e por fora dos elementos reais da riqueza social” (MARX, 1985, p. 93) e, na produção capitalista, a contradição do comércio de mercadoria que se baseia no intercâmbio privado “aparece na forma mais contundente”, pois

1) no sistema capitalista a produção que visa o valor direto de uso para o consumo dos próprios produtores é superada do modo mais completo, existindo a riqueza, portanto, apenas como processo social, que se expressa como entrelaçamento de produção e circulação; 2) porque com o desenvolvimento do sistema de crédito, a produção capitalista procura constantemente superar essa barreira metálica, esse limite ao mesmo tempo material e fantástico da riqueza e de seu movimento, mas acaba sempre quebrando a cabeça contra esse obstáculo” (MARX, 1985, p. 93).

Assim, o limite do sistema capitalista encontra-se nele próprio e não nos limites do consumo como pensam os economistas (e os próprios capitalistas). O sistema monetário aparece como uma barreira ao sistema de crédito, mas é, na verdade, sua sustentação. Para evidenciar a relação entre os sistemas monetário e de crédito Marx lança mão da seguinte analogia:

O sistema monetário é essencialmente católico; o sistema de crédito, essencialmente protestante. *The Scotch hate gold* (os escoceses odeiam ouro). Como papel, a existência monetária das mercadorias tem uma existência apenas social. É a fé que salva. A fé no valor monetário como espírito imanente das mercadorias, a fé no modo de produção e sua ordem

⁵ Mantivemos a análise da conversão em ouro e prata, para acompanhar o texto de Marx. De todo modo, mesmo não se utilizando mais o lastro em ouro ou dólar para regular o mercado internacional, nos momentos de crise, a discussão em torno da necessidade de uma referência volta à tona.

predestinada, a fé nos agentes individuais da produção como meras personificações do capital que se valoriza a si mesmo. Mas, assim como o protestantismo não se emancipa dos fundamentos do catolicismo, tão pouco o sistema de crédito o faz da base do sistema monetário (MARX, 1985, p.106).

Como as duas formas religiosas, nos momentos de crise, também os sistemas monetário e de crédito culpam um ao outro pelo desequilíbrio do mercado, mas como descreveu Marx, eles têm a mesma origem.

Resta ainda uma última forma de dedução da mais-valia a ser analisada, a **renda da terra**. Esta, assim como o capital comercial e o capital portador de juros, é anterior à própria forma capitalista, mas ela também é reconfigurada no interior do capital, pois nessa forma social a própria agricultura é dominada pelo novo modo de produção e os capitalistas que a exploram “[...] só se diferenciam dos demais [...] pelo setor em que seu capital está investido. Considera a renda da terra somente em sua forma capitalista, na qual “os produtos de origem vegetal, dos quais vive a população [...]” (MARX, 1985, p.123) são produzidos como mercadoria visando lucro. Para alcançar este fim, “a forma em que o incipiente modo de produção capitalista encontra a propriedade fundiária não lhe é adequada” (MARX, 1985, p.125). Ela será transformada pela subordinação ao capital e – “desde que isso seja possível sob as condições da propriedade privada” – com o “emprego científico consciente da agronomia” e com ele da inteira dissociação da “propriedade fundiária das relações de dominação e servilismo feudais” (MARX, 1985, p.125). O solo passa a representar para o senhor feudal apenas “um tributo em dinheiro que, por meio de seu monopólio, ele arrecada do capitalista industrial, o arrendatário” (MARX, 1985, p.125), o responsável pela exploração do trabalho de cultivar o solo. Desse modo,

[...] a propriedade fundiária recebe sua forma puramente econômica, eliminando todos os seus antigos ornamentos e amálgamas políticos e sociais, em suma, todos aqueles ingredientes tradicionais que os próprios capitalistas industriais, bem como seus porta-vozes teóricos, denunciam, no fragor de sua luta contra a propriedade fundiária, como sendo uma excrecência inútil e absurda (MARX, 1985, p.125).

Marx admite, como mérito do modo de produção capitalista, a “racionalização da agricultura, permitindo que esta possa, afinal, ser exercida socialmente, por um lado, e a redução da propriedade fundiária *ad absurdum*, por outro” (MARX, 1985, p.125). Na forma capitalista, a produção agrícola funciona sinteticamente do seguinte modo:

[...] os verdadeiros agricultores são assalariados, empregados por um capitalista, o arrendatário, que exerce a agricultura apenas como um campo específico de exploração do capital [...]. Esse capitalista arrendatário paga ao proprietário da terra, ao proprietário do solo explorado por ele [...] uma soma em dinheiro fixada contratualmente (assim como o prestatário paga juros determinados pelo capital monetário) pela permissão de aplicar seu capital nesse campo específico da produção. (MARX, 1985, p. 125-6).

A propriedade agrária realiza, pois, economicamente, uma atividade que gera a mais-valia da qual é retirada a renda fundiária. O proprietário da terra não tem nenhuma relação com o trabalhador da terra, assim como o trabalhador industrial não tem nenhuma relação com o prestamista (o proprietário do capital portador de juros).

O autor desenvolve, pormenorizadamente, nos onze capítulos da seção dedicada à renda fundiária, os vários modos de se calcular a renda considerando as diferenças de solo, distância, situações distintas de desenvolvimento de força produtiva para a exploração do solo. Não acompanharemos os detalhes desse desenvolvimento, apenas aqueles momentos mais diretamente relacionados à vida cotidiana, em especial, dos trabalhadores. Claro que todos os aspectos analisados pelo autor têm consequências para o cotidiano – atualmente, de toda humanidade – pois a queda do preço ou diminuição da demanda de um produto, por exemplo, na Europa, afeta a produção no interior dos estados do nordeste brasileiro o que pode implicar o êxodo para a região sudeste do Brasil, para o exterior e até mesmo na morte de parte dessa população por falta de condições de subsistência. Nosso exame, no entanto, restringe-se aos principais aspectos referentes a essa forma específica de expropriação de mais-trabalho, a renda da terra, que caracteriza a terceira classe que Marx busca identificar ao lado do capitalista industrial e do trabalhador assalariado: o proprietário fundiário, completando assim o quadro geral do contorno social da sociedade burguesa.

O pressuposto dessa forma de expropriação de mais-trabalho – a renda da terra – é que “certas pessoas têm o monopólio de dispor de determinadas porções do globo terrestre como esferas exclusivas de sua vontade privada, com exclusão de todas as outras” (MARX, 1985, p. 124). E para que não consideremos tal pressuposto como natural ou inquestionável, Marx nos leva a contemplá-lo em sua dimensão transitória. Diz o autor:

Do ponto de vista de uma formação econômica superior da sociedade, a propriedade privada de certos indivíduos sobre o globo terrestre parecerá tão absurda quanto a propriedade privada de um ser humano sobre outro ser humano. Mesmo uma sociedade inteira, uma nação, mesmo todas as sociedades coevas em conjunto não são proprietárias da terra. São apenas possuidoras [*Besitzer*], usufrutuárias dela, e como *boni patres familias* [bons pais de família] devem legá-las melhoradas para as gerações futuras (MARX, 1985, p. 239).

Alguns cientistas e militantes de movimentos pela preservação do ambiente chamam a atenção para essa última afirmação de Marx, a de lidar com a natureza em prol do futuro, quando nós mesmos não estaremos mais aqui, mas dificilmente chegam a colocar em questão a propriedade privada da terra⁶. Ela é, de fato, a base de todo fetiche da forma capitalista

⁶ Não discutimos, aqui, as várias formas de luta pela reforma agrária que, no Brasil contemporâneo, caracteriza-se pelo Movimento dos sem terra.

(completado, como vimos, pelo capital portador de juros) porque coloca a própria natureza, a fonte da vida, como propriedade privada. Por isso o escritor alemão concorda com os fisiocratas quando afirmam que

[...] toda a produção de mais-valia, portanto todo o desenvolvimento do capital, repousa, de acordo com sua base natural, na produtividade do trabalho agrícola. Se os homens não fossem capazes de produzir em um dia de trabalho mais meios de subsistência, portanto, em sentido estrito, mais produtos agrícolas, do que cada trabalhador precisa para sua própria reprodução, se o dispêndio diário de toda a sua força de trabalho apenas desse para produzir os meios de subsistência indispensáveis para suas necessidades individuais, então não se poderia falar de mais-produto ou de mais-valia. Uma produtividade do trabalho agrícola que transcenda as necessidades individuais do trabalhador é a base de toda a sociedade e, sobretudo, é a base da produção capitalista, que libera da produção dos meios de subsistência uma parte sempre crescente da sociedade e, como diz Steuart, transforma-a em *free hands*, tornando-a disponível para ser explorada em outras esferas (MARX, 1985, p. 247).

O excedente de trabalho agrícola, dessa maneira, é necessário para o desenvolvimento humano de **forma geral**, liberando a produção para outras áreas e, **em particular**, para o capitalismo que pressupõe a utilização da terra como propriedade privada, o que significa, como vimos, que ela deve render ganhos para seu possuidor e para o capitalista que a explora, ou seja, o trabalho agrícola “[...] precisa ser suficientemente rendoso para que todo o tempo de trabalho disponível não seja absorvido na produção de recursos alimentícios para os produtores diretos”. Considerando a sociedade em sua totalidade, “o trabalho agrícola global – trabalho necessário e mais trabalho – de parte da sociedade” deve ser suficiente “para gerar alimentos necessários para toda a sociedade, portanto também para os trabalhadores não agrícolas; que, portanto, deve ser possível essa grande divisão entre agricultores que produzem alimentos e os que produzem matérias-primas” (MARX, 1985, p.138). Desse modo, a

[...] base natural do mais-trabalho em geral, isto é, a condição natural sem a qual ele não é possível, é a de que a natureza – seja em produtos da terra, vegetais ou animais, seja em pesqueiros etc. – conceda os meios de subsistência necessários mediante o emprego de um tempo de trabalho que não consuma toda a jornada. Essa produtividade natural do trabalho agrícola (que aqui inclui o simples trabalho de coleta, caça, pesca, criação de gado) é a base de todo o mais-trabalho, assim como todo e qualquer trabalho é primeiro originalmente voltado para a apropriação e produção de alimentos (MARX, 1985, p. 136).

E isto pelo simples motivo, que Marx já havia esclarecido em *Ideologia alemã*, de que, se os homens morrerem de fome, eles não farão história. Nesse aspecto, a própria produção industrial depende do desenvolvimento do trabalho agrícola, o que não significa que só o trabalho agrícola (como pensam os fisiocratas) seja trabalho necessário para a sobrevivência da sociedade. Marx elucida que ao

[...] caráter puramente industrial do trabalho, de um lado, corresponde o puramente agrícola, de outro. [...] Assim como parte do trabalho agrícola se objetiva em produtos que servem

apenas para o luxo ou constituem matérias-primas para a indústria, mas de modo algum entram na alimentação, e muito menos entram na alimentação das massas, assim também, por um outro lado, parte do trabalho industrial é objetivada em produtos que constituem os meios de consumo necessários tanto aos trabalhadores agrícolas quanto aos não agrícolas (MARX, 1985, p.136).

Pela especificidade da apropriação capitalista da terra e dos produtos da terra, é da natureza desse modo de produção

[...] que ele continuamente **diminua a população agrícola** em relação à não agrícola, porque na indústria (em sentido estrito) o crescimento do capital constante em relação ao variável está ligado ao crescimento absoluto, apesar da diminuição relativa, do capital variável; enquanto na agricultura diminui em termos absolutos o capital variável exigido para a exploração de determinado pedaço de terra, só podendo, portanto, crescer à medida que novas terras são cultivadas, isso, porém, pressupõe por sua vez crescimento ainda maior da população não agrícola (MARX, 1985, p. 139, grifo nosso).

Mesmo com a diminuição da população rural, os ganhos dos trabalhadores agrícolas tendem a cair “abaixo do nível médio normal” (MARX, 1985, p. 129) por vários motivos. O primeiro deles é a manutenção da renda em níveis altos obrigando o arrendatário a se contentar com ganhos abaixo do lucro médio. Nesta situação, parte dos salários também é “subtraída ao trabalhador”, sendo incorporada ao “dinheiro do arrendamento, e assim, sob a máscara da renda fundiária, retorna para o proprietário da terra e não para o trabalhador” (MARX, 1985, p. 132). Marx afirma que aqui, a “renda fundiária elevada é diretamente identificada com salários baixos [...] a elevação do valor da terra é identificada com desvalorização do trabalho, alta do preço da terra com baixo do preço do trabalho” (MARX, 1985, p. 133). Isso quer dizer que, apesar de não se relacionarem frente a frente, o ganho do proprietário fundiário significa diretamente perda do trabalhador agrícola.

Outro motivo para o rebaixamento da remuneração do trabalhador rural, não aludido por Marx diretamente, mas facilmente identificado por suas colocações, é a pouca qualificação necessária para o exercício das atividades ligadas ao solo, geralmente o “simples trabalho de coleta, caça, pesca, criação de gado” (MARX, 1985, p. 136), isto é, atividades que não exigem tempo de qualificação fora do contato direto com a natureza. Se, em relação à atividade comercial, o autor havia observado que a força de trabalho tende a se desvalorizar porque se aprende a atividade na própria função e porque são exigidos somente os conhecimentos adquiridos na educação pública ordinária, o que dizer das atividades ligadas ao solo e à água (plantio, criação de gado, pesca) que não exigem nem mesmo a educação ordinária? Não é um

acaso que ainda hoje a maior parte da população sem escolaridade reside na zona rural⁷. A vida no campo é também mais barata, o que reduz o valor necessário para a reprodução e reposição da força de trabalho. Com a menor exigência de qualificação, as crianças são capazes de desenvolver a maioria das atividades na terra, diminuindo ainda mais o valor da força de trabalho no campo e aumentando, consideravelmente, a exploração do trabalho infantil em regiões de difícil fiscalização. Dados do Pnad (Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílio), divulgados pelo IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística), em 2008, apontam que, no Brasil, mais de 60% das crianças trabalhadoras com idade entre cinco e treze anos estão na agricultura. Além disso, em todas as regiões do país, a presença de crianças trabalhando sem nenhuma remuneração foi muito maior nas atividades agrícolas (83,6%) do que nas não agrícolas (18,7%). Em todo o mundo, “na faixa etária de 5 a 14 anos, 69% das crianças trabalhadoras estão no setor agrícola, 9% na indústria e os 22% restantes estão no setor de serviços” (OIT, 2006).

A presença do trabalho infantil é só mais um elemento que favorece a enorme exploração de mais-trabalho nas atividades rurais. Todas as razões identificadas acima para a desvalorização da força de trabalho do trabalhador do campo representam aumento de lucro para o capitalista, ainda mais “enquanto o preço de produção regulador permanecer o mesmo” (MARX, 1985, p. 176) e a economia com trabalho aumentar.

Mesmo o lucro surgindo “apenas do mais-trabalho, portanto apenas do emprego de capital variável, ao capitalista individual ainda pode [...] parecer que o trabalho vivo seja o elemento de seus custos de produção mais caro e que mais pode ser reduzido a um mínimo. De fato, diz Marx, “[...] o emprego proporcionalmente maior de trabalho pretérito, em comparação com trabalho vivo, significa maior produtividade do trabalho social e maior riqueza social”, mas na “forma capitalisticamente distorcida” (MARX, 1985, p. 177) esse aumento da riqueza só se realiza ao custo da desvalorização da força de trabalho, a saber, da fonte da própria riqueza. No caso da exploração capitalista do solo, há ainda mais um agravante para essa desvalorização, já que as taxas de lucro agrícola são reguladas pelos ramos não agrícolas. Isso significa que a relação entre capital constante e variável nos ramos reguladores e no agrícola é desfavorável (do ponto de vista do capital) ao segundo. A indústria não agrícola pode diminuir muito mais a proporção de capital variável em relação ao constante do que a agrícola. O desenvolvimento da indústria rural pode diminuir essa diferença, mas dificilmente

⁷ Cf. IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística), segundo o qual, no Brasil, atualmente, “o índice de analfabetismo urbano é de 7,6%, enquanto 23,3% das pessoas da zona rural não têm instrução. Em 1997, a taxa era de 10,7% na cidade e de 32% no campo”.

Disponível em: <http://aprendiz.uol.com.br/content/pecumemist.mmp> Acesso em: 4 ago. 2009.

esses dois ramos (agrícola e não agrícola) se equipararão. O desenvolvimento do modo de produção capitalista favorece a “concentração de capital na mesma superfície de terra” (MARX, 1985, p. 177), elevando, desse modo, a renda e aproximando o preço de produção (que inclui o lucro médio) na agricultura dos outros ramos da indústria. O resultado visível é que a exploração capitalista da terra é favorável ao dono da terra que recebe renda (pois esta tende a aumentar com o desenvolvimento capitalista), porém desfavorável para o trabalhador direto (cujo valor da força de trabalho é inferior em relação ao trabalho industrial e serviços) e para o próprio capitalista arrendatário. Em consequência, toda a sociedade paga tributo, “na forma de sobrelucros, aos grandes proprietários rurais” (MARX, 1985, p. 202). Por isso Engels⁸ afirma que essa “lei explica a maravilhosa vitalidade da classe dos grandes proprietários de terras” pois

Nenhuma classe social vive tão prodigamente, nenhuma pretende ter, como esta, direito a um tradicional luxo, “adequado à sua posição social”, não importa de onde venha o dinheiro para isso, nenhuma acumula tão despreocupadamente dívidas e mais dívidas. E, mesmo assim, ela sempre de novo fica de pé – graças ao capital de outras pessoas investido no solo e que lhe dá rendas totalmente desproporcionais aos lucros que o capitalista extrai dele (ENGELS, 1985, p.202).

Os subsídios governamentais presentes, tanto nos países ricos quanto nos demais, que vão desde a compra dos produtos agrícolas, passando pelos empréstimos a juros baixos (com perdão das dívidas em muitos casos) e taxas de importação favoráveis ao mercado interno (manutenção dos preços altos pela restrição da competição estrangeira), atestam a atualidade da compreensão de Marx e Engels acerca da posição social do proprietário de terras.

O arrendatário, por isso, paga renda desproporcionalmente maior que o lucro que recebe sobre a exploração do trabalho na terra, juros sobre o capital de empréstimo e vende sua mercadoria abaixo do valor, razão pela qual Marx afirma que a renda constitui “uma parte do valor, mais especificamente da mais-valia das mercadorias, só que, em vez de reverter para a classe capitalista, que a extraiu dos trabalhadores, reverte para os proprietários de terras, que a extraem dos capitalistas” (MARX, 1985, p. 234-5).

A venda do produto agrícola abaixo do seu valor ocorre porque a proporção de capital variável empregada no campo é maior do que na indústria não agrícola e esta última, como vimos, regula a taxa média de lucro. Desse modo, os produtos agrícolas podem ser vendidos acima de seu preço de produção ($c+v+lucro\ médio$ – que é regulado pela indústria não agrícola) e abaixo do seu valor, pois a proporção de capital variável é maior. Por outro lado, o autor verifica que, na indústria, “muitos produtos [...] apenas proporcionam o preço de

⁸ Cf. ENGELS, Friedrich (Org.) Prefácio e notas de Marx K. In: *O capital* –III, São Paulo: Abril Cultural, 1985

produção por serem vendidos acima de seu valor”⁹ (MARX, 1985, p. 226), por causa da composição orgânica do capital. O importante, na verdade, é sempre lembrar que o valor é uma categoria relativa ao trabalho humano, categoria que relaciona o trabalho presente com o pretérito, expressos na forma do capital constante e variável.

Apesar do grande avanço no desenvolvimento de força produtiva na indústria agrícola, ainda hoje, a composição orgânica do capital na indústria não agrícola é maior do que no campo e dificilmente poderá ser diferente pelas características do trabalho no solo que sempre exigirá certa extensão de terra, que de alguma forma deve ser cultivada (e para isso são necessários trabalhadores) para a produção.

Não é o caso de nos alongarmos na discussão acerca da diferença entre valor e preço de produção, interessa-nos, para compreensão da vida cotidiana, a relação entre um e outro na formação dos preços dos produtos agrícolas e não agrícolas e na desvalorização da força de trabalho no campo. Entretanto, para os que reclamam da indeterminação do preço pelo valor das mercadorias, na análise de Marx, eis o que o autor afirma a respeito:

Existência e conceito do preço de produção e da taxa geral de lucro que ele inclui baseiam-se no fato de as **mercadorias individuais não serem vendidas por seu valor**. Os preços de produção se originam de uma equiparação dos valores das mercadorias que, após o reembolso dos respectivos valores de capital consumidos nas diferentes esferas da produção, distribui toda a mais-valia não na proporção em que é gerada nas distintas esferas da produção e, portanto, está contida em seus produtos, mas na proporção da grandeza dos capitais adiantados (MARX, 1985, p. 277, grifo nosso).

Como observou Francisco Teixeira (1995), trata-se de uma compreensão fundada na contradição, mas considerada enquanto momento da própria realidade e não alicerçada nos parâmetros do entendimento, porquanto “o capital é uma forma de produção que separa, espacial e temporalmente, a produção do valor de sua realização. Essa separação [...] nasce do fato de que os elementos do processo de trabalho, meios de produção e força de trabalho, são

⁹ Marx esclarece do seguinte modo a relação entre o preço de produção e o valor de uma mercadoria: “A relação entre o preço de produção de uma mercadoria e seu valor é determinada exclusivamente pela proporção entre a parte variável do capital com que é produzida e sua parte constante, ou pela composição orgânica do capital que a produz. Se a composição do capital numa esfera da produção é inferior à do capital social médio, ou seja, se sua componente variável, gasta em salários, é maior em proporção a sua componente constante, desembolsada nas condições materiais de trabalho, do que é habitual no caso do capital social médio, o valor de seu produto deve encontrar-se acima de seu preço de produção. Ou seja: por empregar mais trabalho vivo, havendo igual exploração de trabalho, tal capital produz mais mais-valia, portanto, mais lucro, do que uma parte alíquota de igual grandeza do capital social médio. Por isso, o valor de seu produto está acima de seu preço de produção, já que esse preço de produção é igual à reposição de capital mais o lucro médio, e este é inferior ao lucro produzido nessa mercadoria. A mais-valia produzida pelo capital social médio é menor do que a mais-valia produzida por um capital com essa composição inferior. Ocorre o inverso se o capital investido em determinada esfera de produção tem composição superior à do capital social médio. O valor das mercadorias produzidas por meio dele está abaixo de seu preço de produção, o que em geral ocorre com os produtos das indústrias bem mais desenvolvidas” (MARX, 1985, p. 226).

propriedades privadas” (TEIXEIRA, 1995, p. 292), o que significa que os sujeitos econômicos só se relacionam no mercado e, por isso, valor e preço de produção não podem ser idênticos, pois o valor é produzido em um espaço, em determinadas condições específicas e o preço se realiza em outro espaço (o mercado), nas trocas efetivas. Entre as taxas particulares de lucro e a taxa geral existe, segundo Teixeira (1995, p.320), “uma relação de tensão”, na medida em que as taxas particulares são muito diversas e, apesar disso, se relacionam continuamente com a taxa geral. Também João Antônio de Paula (2000), ao analisar a relação entre valores e preços, chama a atenção para a necessidade de se encarar a realidade em sua dinâmica complexa e contraditória, mas sem deixar de considerar que:

A teoria do valor de Marx é, com certeza, a base de uma teoria dos preços, contudo, isso só faz sentido em Marx como parte de uma teoria do capital. Isso significa dizer que é no contexto de uma teoria do capital que se deve entender a teoria do valor e dos preços em Marx. E uma teoria do capital em Marx, é, sobretudo, uma teoria da desigualdade, do conflito, do desequilíbrio, da alteridade (PAULA, 2000, p. 135).

Dito de outra forma, não adianta procurar coerência e equilíbrio em uma forma produtiva que é essencialmente incoerente e desequilibrada, do que se depreende que o problema não está em Marx, mas na realidade que ele buscou retratar. Paula ainda menciona a necessidade de outros estudos para materializar “uma solução adequada para a relação entre valores e preços”. Em sua compreensão, seria necessário, para alcançar esse fim, o “desenvolvimento de uma teoria da concorrência [que fazia parte do projeto de Marx], isto é, de uma teoria que incorpore as estruturas oligopólicas e seus mecanismos de formação de preços e diferenciação de taxas de lucro, o sistema financeiro e sua plétórica presença contemporânea”. (PAULA, 2000, p. 135). Estes estudos, sem dúvida, propiciariam maior concretude à análise, mas, nem seria preciso dizer, só poderiam se desenvolver a partir do legado de Marx.

Retomando a renda da terra, esta se estende também para os terrenos destinados à mineração, construção e aluguel de imóveis. Nos dois últimos casos, como diz Marx, trata-se da situação na qual parte “da sociedade exige da outra um tributo pelo direito de habitar a terra, assim como, de modo geral, está implícito na propriedade fundiária o direito dos proprietários de explorar o corpo terrestre, as entranhas da terra, a atmosfera e, com isso, a manutenção e o desenvolvimento da vida” (MARX, 1985, p. 237-8). O aumento da população eleva, naturalmente, a demanda por moradias e com ela a renda fundiária. Deste modo, os trabalhadores, além da expropriação do mais-trabalho, pagam aos proprietários para morar. Aqui não importa se esse pagamento é na forma de aluguel, economias ou prestações para adquirir um imóvel. Nos países em que a aquisição do imóvel próprio é possível (o Brasil é um deles), grande parte da vida das famílias trabalhadoras é dedicada a esse *sonho* que

consome as energias para o desenvolvimento de outras facetas da individualidade, para descoberta de outras possibilidades de vida. Esse é mais um fio a ligar o trabalhador como um títere às exigências da reprodução capitalista. Ele deve, então, trabalhar para sobreviver, para pagar as dívidas, para comprar a casa própria.

Como a renda dos terrenos é regulada pela renda agrícola, e esta, como vimos, se modifica na forma capitalista, é válida aqui, também, a premissa de que a apropriação da renda na mineração ou de terrenos na construção não é simplesmente um desenvolvimento da forma anterior. Ao contrário, assim como o capital comercial e o capital portador de juros, a renda do solo, seja ela em que forma for, é regulada de acordo com a nova ordem produtiva.

Na análise histórica da renda da terra, Marx diferencia três formas de renda que nos permitem visualizar a crescente separação do trabalhador da terra das condições de produção que é, ao mesmo tempo, a liberação pessoal destes trabalhadores do jugo servil. A primeira delas é a **renda paga em trabalho** que “consiste na apropriação direta pelo proprietário da terra desse dispêndio excedente da força de trabalho, pois o produtor direto não paga a este nenhuma outra renda” (MARX, 1985, p.252). Afirma que, nesse caso, a análise não é necessária, pois, como forma mais simples e primitiva da renda compreende-se nitidamente que renda e mais-valia coincidem na apropriação direta do trabalho “já que o trabalho do produtor direto para si mesmo ainda está separado espacial e temporalmente de seu trabalho para o senhor fundiário e esse trabalho aparece diretamente na forma brutal de trabalho forçado para um terceiro” (MARX, 1985, p.252). Nesta situação, a força de trabalho humana está presa à terra como uma força da natureza que também “obriga o dono a empregar essa força de trabalho e explorá-la além da medida exigida para satisfazer suas próprias necessidades imprescindíveis” (MARX, 1985, p.252). Para que essa forma de exploração ocorra é preciso haver força de trabalho e fertilidade do solo suficientes para possibilitar o trabalho excedente. Todavia, essa possibilidade, diz Marx, “[...] não cria a renda: isto só ocorre pela coerção, que faz da possibilidade uma realidade [...] a própria possibilidade está presa a condições naturais subjetivas e objetivas”. Pois sendo pequena a força de trabalho e precárias as condições de produção “o mais-trabalho será pequeno, mas, por sua vez, também o serão as necessidades dos produtores e, por outro lado, o número relativo de exploradores de mais-trabalho, e, por fim, o mais produto em que se materializa esse mais-trabalho pouco rentável para esse número menor de proprietários exploradores” (MARX, 1985, p.252). Forma-se, assim, uma sociedade pobre (no sentido de elaboração material/espiritual e não moral) em necessidades e nas formas de satisfazê-las.

Na **forma de renda por produtos**, Marx identifica “[...] um estágio mais elevado de cultura do produtor direto, portanto um estágio mais desenvolvido de seu trabalho e da sociedade em geral” (MARX, 1985, p. 253). A diferença, segundo o autor, em relação à forma anterior é que

[...] o mais trabalho já não deve ser executado em sua configuração natural, portanto também não mais sob a vigilância direta e a coerção do senhor da terra ou de seu representante; pelo contrário, o produtor direto, impulsionado pelo poder das condições imperantes em vez de sê-lo pela coerção direta, e pela determinação legal em vez de sê-lo pelo chicote, deve efetuá-lo sob sua própria responsabilidade (MARX, 1985, p.253).

Essa mudança fundamental irá acompanhar o desenvolvimento social até e inclusive o capitalismo quando o pagamento da renda ao proprietário se realiza de forma ainda mais exteriorizada que é o pagamento em dinheiro. Ainda sob o domínio feudal, com **a renda em dinheiro**, parte do produto já é produzida como mercadoria, mas

O produtor direto continua a ser o possuidor tradicional, por herança ou por outra via, da terra, e tem de canalizar para o senhor fundiário, enquanto proprietário de sua mais essencial condição de produção, trabalho forçado excedente, isto é, trabalho não pago, realizado sem equivalente na forma de mais produto transformado em dinheiro (MARX, 1985, p. 255).

Entende-se não se tratar ainda da forma capitalista de exploração do trabalho na terra, apesar de essa forma de renda pressupor o “[...] desenvolvimento já significativo do comércio, da indústria urbana, da produção de mercadorias em geral e, com isso, da circulação do dinheiro. Além disso, pressupõe um preço de mercado dos produtos e que estes sejam vendidos aproximadamente por seu valor” (MARX, 1985, p.255).

As modificações decorrentes da ampliação dessa forma de renda transformam necessariamente “[...] a relação tradicional do direito consuetudinário entre o campesinato sujeito a prestações, que possui e trabalha parte da terra, e o proprietário de terra em relação puramente monetária, contratual, determinada segundo regras fixas do direito positivo” (MARX, 1985, p. 256). Assim, aquele “[...] que possui [o possuir aqui não é no sentido de apropriação privada, mas de apropriação de fato] e cultiva a terra torna-se, na prática, simples arrendatário” e, pouco a pouco, os antigos posseiros agrícolas são expropriados para dar lugar ao arrendatário capitalista. Alguns camponeses se tornam independentes “com plena propriedade da terra que cultivam” (sem pagar renda) e outros se tornam diaristas “sem posses e que se alugam por dinheiro” (MARX, 1985, p.256). Os primeiros têm a possibilidade de se tornarem capitalistas, os segundos tendem a engrossar a fileira dos que buscarão trabalho nas fábricas.

O que interessa, particularmente, para a compreensão da vida cotidiana contemporânea é que a modificação na forma de pagamento da renda até a completa subordinação da produção

agrícola ao domínio capitalista introduz pouco a pouco a própria disposição subjetiva para o surgimento do trabalho ‘livre’ – como vimos, no livro I – que não estando mais preso à terra ou à produção específicas se realiza em troca de um elemento exterior à produção, ao proprietário, aos meios de trabalho. Uma situação na qual, como diz João Antônio de Paula (2005), as “mãos pesadas que empunharam, no mundo feudal, as espadas ‘temporal’ (o imperador) e ‘espiritual’ (o papa)” são substituídas

[...] pela sutileza da ‘mão invisível’ que não menos real que aquelas duas outras, exerce seu poder a partir do convencimento de que nesse mundo de ‘liberdade, igualdade, propriedade [...]’, a desigualdade, o sofrimento, a miséria, a opressão aparecem como resultados de escolhas equivocadas, desvios do caminho reto, da concorrência, da busca do interesse individual (PAULA, 2005, p. 51).

Nesse mundo da *liberdade, igualdade e propriedade*, o trabalhador é responsável não só por seu trabalho, mas por suas contas. Paga o aluguel, os serviços, os produtos que consome, garantindo, assim, a reprodução da riqueza na forma do capital¹⁰.

Com as observações acerca da renda fundiária, completamos o esboço mais geral da constituição das classes na sociedade capitalista nos termos de Marx nos três livros de *O capital*.

Faremos ainda apenas uma última observação. Ao completar o quadro mais geral do processo de produção capitalista, ou seja, depois de apresentar as várias formas assumidas pelo capital nesse processo e esclarecer qual a fonte da riqueza, Marx afirma que

Poderia parecer que na trindade renda-terra, capital-lucro (juros), trabalho-salário, fosse o último membro o mais racional. Enuncia-se ao menos a fonte donde flui o salário. Mas a última forma é antes a mais irracional e o fundamento das outras duas, como trabalho assalariado e o produto como capital. O trabalho é assalariado somente quando se defronta com suas condições sob esta forma. No entanto, como trabalho assalariado, se expressa na forma trabalho-salário. Aparecendo o salário aqui como o produto específico do trabalho, como o único produto do mesmo (isto é, com efeito, o único produto do trabalho para o trabalhador assalariado); as outras partes do valor – renda, lucro (juro) – aparecem, com a mesma necessidade, fluindo de outras fontes específicas. Da mesma forma como se compreende como o produto específico do trabalho aquela parte do valor do produto que se resolve em salário, as partes do valor que se resolvem em renda e lucro devem ser compreendidas como resultados específicos dos agentes para os quais existem, aos quais reverterem, ou seja, como rebentos da terra e do capital respectivamente. (MARX, 1974, p. 288).

São, na verdade, claro, rebentos do próprio trabalho, ou melhor, da forma trabalho-salário. Por isso é possível dizer que no trabalho alienado está a fonte de toda a irracionalidade e também da possibilidade de sua superação. Note-se, aqui, que todo o cuidado é pouco no sentido de não banalizar a complexidade do sistema construído a partir da separação entre trabalhador e meios de produção. Com efeito, é essa separação que promove o estupendo

¹⁰ No Brasil, o consumo doméstico é responsável por 60% do PIB – Jornal Folha de São Paulo de 10 mar. 2009.

avanço das forças produtivas, mas é, ao mesmo tempo, responsável pela naturalização das relações de produção baseadas no capital¹¹.

¹¹ Cf. POSTONE (1993); DUAYER (2008). A interpretação desses autores, apresentada na conclusão deste trabalho, corrobora nossa compreensão. Também aqui no Brasil, assim como Duayer, o Prof. João Machado Neto (2007, p. 16), na conclusão de seu texto *Por que o duplo caráter do trabalho é o “ponto crucial em torno do qual gira a compreensão da economia política”?* afirma: “Podemos considerar que a afirmação de Marx de que o duplo caráter do trabalho é a questão central para a compreensão da Economia Política e para sua crítica é plenamente justificada. Além de estar no centro do caráter histórico específico da economia capitalista, o duplo caráter do trabalho que produz mercadorias fundamenta a dualidade geral das categorias da economia capitalista, e é decisivo para o entendimento do dinheiro, do capital, das bases da produção de mais-valia, das razões da improdutividade do capital e do suposto “privilégio” atribuído por Marx ao trabalho na produção de valor, dos efeitos contraditórios do progresso técnico, da lógica do mercado e, *last but not least*, de toda a dinâmica contraditória da economia capitalista”.

PARTE II

Na segunda parte da presente tese, tratamos de analisar as principais características da esfera da vida cotidiana no capitalismo contemporâneo a partir de estudos realizados, no decorrer do século XX, tendo como base a perspectiva de Marx. No capítulo quatro, a abordagem se concentra nos estudos de Lukács acerca da reprodução e dos estranhamentos, presentes na *Ontologia*, e de sua compreensão a respeito da alienação como lado subjetivo da objetivação humana em toda forma social. O quinto capítulo está centrado nas análises de Kosik, Lefebvre e Heller sobre a vida cotidiana, seguindo os indicativos de Netto e Carvalho (2007) em *Cotidiano: conhecimento e crítica*. O sexto capítulo parte também do ensaio de Netto e Carvalho para desenvolver a discussão metodológica em Marx, Lukács e Chasin.

CAPÍTULO 4

Vida cotidiana e alienação

Na primeira parte deste trabalho, vimos que, na análise de Marx, no que se refere à especificidade da produção capitalista, estão presentes os elementos que ainda dominam a reprodução da vida neste início do século XXI, o que significa que tal reprodução continua a se realizar a partir da separação entre produtor e meios de produção, ou seja, de forma alienada. Em 1844, o autor alemão já havia afirmado que sob tais circunstâncias, “o homem (o trabalhador) só se sente como [ser] livre e ativo em suas funções animais, comer, beber e procriar, quando muito ainda habitação, adornos, etc., e em suas funções humanas só [se sente] como animal. O animal torna-se humano e o humano, animal” (MARX, 2004, p. 83). Exatamente em função da justeza dessas considerações, os marxistas que, no século XX, se propuseram a analisar a vida cotidiana denunciaram a proximidade entre a reprodução da vida particular e a alienação, como vemos no próximo capítulo. De fato, a vida de todos os dias continua a se reproduzir sob a determinação da separação entre meios de produção e produtor, ainda que, atualmente, mudanças efetivas na vida social tornem esse processo muito mais complexo do que na época da redação dos *Manuscritos*. Marx esclarece, em seu rascunho, o significado da alienação (*Entäusserung*) do trabalho, ao evidenciar que este, nas condições da economia política, representa um martírio para o trabalhador, uma situação na qual ele se sente infeliz, “longe de casa”, como afirma em algumas passagens adiante.

Nosso objetivo, no presente capítulo, no entanto, não é enfatizar a denúncia da alienação do trabalhador ao colocar o “comer, beber, procriar” como objetivo de sua existência. Esse aspecto foi suficientemente desenvolvido tanto nas análises da alienação do trabalho no capitalismo, quanto naquelas que se voltaram para compreensão da vida cotidiana. Heller (2002), por exemplo, em *Sociologia da vida cotidiana*, faz uso deste trecho justamente para mostrar que a execução do trabalho “perde toda forma de auto-realização e serve única e exclusivamente para a conservação da existência particular” (HELLER, 2002, p. 212). Lukács, no capítulo final de sua *Ontologia*, dedicado precisamente ao problema dos estranhamentos, logo após reproduzir o trecho de Marx citado acima, salienta a força da

“metáfora muito drástica – ‘bestial’¹ – que nem é usada em termos meramente retóricos, nem é tomada no sentido literal”, mas pretende mostrar o “[...] estado que provoca no homem determinado seus estranhamentos: o seu encontrar-se fora do complexo do ser humano (do ser social, do ser personalidade) que se tornou possível sob o plano do gênero humano” (LUKÁCS, 1981. v. II, p. 575). Certamente é esse o sentido da análise de Marx.

Buscaremos, aqui, outra abordagem possível do mesmo fragmento dos rascunhos de 1844, resgatando igualmente a passagem seguinte – também reproduzida por Lukács – na qual Marx afirma que “comer, beber, procriar, etc. são também, é verdade, funções genuína[mente] humanas. Porém, na abstração que as separa da esfera restante da atividade humana e faz delas finalidades últimas e exclusivas, elas são [funções] animais” (MARX, 2004, p. 83). Marx reforça os argumentos colocados na primeira parte do trecho ao chamar a atenção para o fato de que os atos da nutrição e sexualidade aparecem como esferas independentes da produção da vida, isoladas da atividade social, como bem mostrou Lukács no capítulo dos estranhamentos de *Ontologia*.

Desse modo, sexualidade e alimentação se apresentam como naturais, como se não se constituíssem socialmente como as demais esferas da vida, em especial o trabalho. São vistas, assim, como *naturalmente humanas*, enquanto a atividade eminentemente social, o trabalho, é vivenciada como sacrifício. Esta é uma *condição* socialmente deteriorada e, portanto, não naturalmente constituída. Eis porque não se trata de uma simples identificação do homem (trabalhador) com a natureza. Marx descreve, nos *Manuscritos de 1844*, situações nas quais o ar puro deixa de ser uma necessidade para o operário, que se vê rebaixado a uma condição inferior à da natureza, pois “[...] o homem retorna à caverna, envenenada agora pela pestilência mefítica da civilização, e ele a habita apenas *precariamente*, como um poder estranho, que pode escapar dele a cada dia, e da qual pode a cada dia ser expulso, se não pagar” (MARX, 2004, p. 140, grifo do autor). Como é fácil constatar, não há nenhum traço de naturalidade na situação descrita pelo autor.

Assim como Lukács, em *Para uma Ontologia do Ser Social*, nosso objetivo é valorizar o aspecto “genuinamente humano” – e, portanto, não natural – da nutrição e da sexualidade. Não é por acaso que Lukács se debruça justamente sobre essas duas esferas da vida humana nos capítulos da reprodução e dos estranhamentos - neste último, ainda mais detalhadamente. É preciso salientar que ele reforça, na análise empreendida em ambos os capítulos, um

¹ Na tradução anexa à dissertação de mestrado (COSTA, 1999), realizada a partir da edição francesa da Editions Sociales (1972), mantivemos o termo ‘bestial’, mas com a publicação dos *Manuscritos*, no Brasil, pela editora Boitempo (2004), optamos por seguir a tradução brasileira. A edição portuguesa da editora Avante (1994) também utiliza o termo ‘animal’. A palavra ‘Tier’, utilizada por Marx, pode ser traduzida por ambos os termos.

problema anterior, que já aparece na apresentação dos *Princípios ontológicos fundamentais em Marx*, no capítulo dedicado à Marx da *Ontologia*, e reaparecerá com grande insistência ainda nos *Prolegômenos* (1990). Trata-se da questão da dupla base: social e natural da vida humana². Tal problema tornou-se evidente para nós³, na conclusão da dissertação de mestrado (COSTA, 1999), ocasião em que foi pesquisada a questão da alienação em Marx, apoiada nas formulações de Lukács. O autor húngaro, conforme mencionado na introdução, desenvolve, no capítulo da *Ontologia*, Momento ideal e ideologia, uma interpretação peculiar para a alienação, compreendendo-a como momento subjetivo de toda ação humana e, portanto, inerente à atividade dos homens, independente da forma social em que ela se realiza. Como essa compreensão não foi reafirmada nos escritos de Marx, questionamo-nos acerca dos motivos que teriam levado Lukács a desenvolver aquela interpretação. A principal hipótese formulada para justificar a sua compreensão – da unidade entre alienação e objetivação como momentos da atividade humana distintos dos estranhamentos – foi justamente a questão da dupla base. Se há uma dupla constituição – natural e social – em todo ato humano, o homem precisa continuamente se distanciar (se alienar) da base natural para se desenvolver socialmente. A alienação apareceria, assim, como o necessário afastamento da reprodução circular da natureza que coloca a possibilidade de a produção humana se afastar progressivamente das barreiras naturais.

Como vemos neste quarto capítulo, ao reafirmar o caráter *genuinamente humano* da nutrição e da sexualidade, Lukács ao mesmo tempo reforça, em seus argumentos, a preocupação em não se distanciar da ‘base’ natural. A primeira parte deste capítulo, portanto, está voltada para a apresentação desses momentos. Em seguida, são retomados os textos anteriores à *Ontologia*, em que a aproximação entre alienação e objetivação aparece e, finalmente, são apresentados os questionamentos levantados por Chasin para o problema da dupla base e as consequências tanto da interpretação lukacsiana quanto dos indicativos de Chasin para a análise da produção humana. Os indicativos de Chasin, ainda que não tenham sido inteiramente formulados, podem se constituir em direção para futuros empreendimentos nesse campo.

² O problema da dupla base aparece em outros capítulos da *Ontologia*. Como nosso objetivo é tratar especificamente dos aspectos relacionados à vida cotidiana, concentramo-nos na análise empreendida nos capítulos da reprodução e dos estranhamentos. Ronaldo Fortes (2001), analisando o capítulo do trabalho em sua dissertação de mestrado, dedica um item específico para o que ele chamou de “teoria da dupla base”, destacando essa discussão presente também no capítulo analisado por ele.

³ O plural aqui não é mera figura de linguagem, pois o problema da dupla base tornou-se uma questão para o grupo coordenado pelo professor Chasin e, por isso, este autor se dedicou ao tema em reflexões desenvolvidas em sala de aula que são reproduzidas no final deste capítulo.

O problema da dupla base

Ainda na primeira parte da *Ontologia*, Lukács afirma que no “momento em que Marx faz da produção e da reprodução da vida humana o problema central, surge – tanto no próprio homem como em todos os seus objetos, relações, vínculos, etc. – a **dupla determinação** de uma insuperável base natural e de uma ininterrupta transformação social dessa base” (LUKÁCS, 1979, p. 15-6, grifo nosso). Certamente, o objetivo do autor é se distanciar de sua própria posição na juventude, desenvolvida em *História e consciência de classe*, e não cair na armadilha idealista de separar absolutamente natureza e sociedade, desconsiderando os problemas relativos ao metabolismo entre essas duas esferas do ser na constituição da sociabilidade. Ao colocar a questão nesses termos, Lukács aponta para uma formação dúplice da sociabilidade humana que tende, ironicamente, a recolocar a discussão idealista (retomamos esta *ironia* mais adiante).

No capítulo sobre Marx da *Ontologia*, Lukács afirma que “a orientação de fundo no aperfeiçoamento do ser social consiste precisamente em substituir determinações naturais puras por formas ontológicas **mistas**, pertencentes à naturalidade e à sociabilidade [...], explicitando ulteriormente - a partir dessa base – as determinações puramente sociais” (LUKÁCS, 1979, p.19, grifo nosso). A indagação que pode ser colocada nesse preciso momento diz respeito à validade em utilizar a expressão *determinações naturais puras* – que justificaria a identificação de *formas ontológicas mistas* ou *orientação exclusiva da natureza* – quando, de fato, o que está em questão é o metabolismo entre sociedade e natureza. Mas avancemos um pouco mais na apresentação do problema em Lukács antes de desenvolver qualquer tipo de consideração crítica a esse respeito.

No capítulo da reprodução, a abordagem da dupla base reaparece com grande ênfase, mas, ao mesmo tempo, é perceptível também certa tensão nas tentativas exaustivas de explicar o problema sob nova perspectiva. Lukács afirma logo no início do capítulo que:

A divisão de trabalho é baseada originalmente nas diferenças biológicas entre as pessoas que formam o grupo humano. O recuo da barreira natural como consequência do ser social se fazer cada vez mais nítida e puramente social se revela, antes de tudo, no fato de que este princípio de diferenciação, originalmente biológico, assume em si momentos de sociabilidade cada vez mais numerosos, que terminam por adquirir um papel de primeiro plano na divisão do trabalho, rebaixando a fatos secundários os momentos biológicos (LUKÁCS, 1981. v. II, p. 138).

A *dubiedade* é superada na afirmação que coloca em *primeiro plano* os momentos de sociabilidade e em segundo, os momentos biológicos. A constatação do predomínio do momento social é reforçada no tratamento da sexualidade sobre a qual Lukács afirma que

mesmo as formas dessa “relação biológica tão elementar são, em última análise, determinadas pela estrutura social que se tem no respectivo estágio da reprodução” (LUKÁCS, 1981. v. II, p. 138). Lukács utiliza a abordagem presente no livro *Origem da família, do estado e da propriedade privada* (1980) para exemplificar sua afirmação. Engels, neste trabalho, empreende uma pesquisa histórica que permite uma aproximação aos dados empíricos demonstrando que “o lugar da mulher na vida social depende do fato de que o aumento da riqueza atribua às funções econômicas do homem um peso maior em relação àquelas da mulher” (LUKÁCS, 1981. v. II, p. 138). Nesse sentido, mesmo tratando a questão sob a forma da *dupla base*, Lukács demonstra, a todo momento, a efetiva preponderância da esfera social.

O problema da relação entre os sexos pode ser visualizado também recorrendo à Marx, nos *Manuscritos de 1844*, quando trata da relação homem-mulher como medida da humanidade do homem. Segundo Marx, nessa relação “[...] se mostra até que ponto o comportamento *natural* do ser humano se tornou *humano*, ou até que ponto a essência *humana* tornou-se para ele essência *natural*, em que medida a sua *natureza humana* tornou-se para o homem *natureza*” (MARX, 2004, p. 105). O filósofo afirma ainda que “a partir desta relação pode-se julgar [...] o nível de formação (*die ganze Bildungsstufe*) do homem em sua totalidade” (MARX, 2004, p. 104-5). Vale dizer, como relação mais natural do homem consigo mesmo, a relação homem-mulher aponta em que medida “o *outro* ser humano como ser humano se tornou uma carência para ele, até que ponto ele, em sua existência mais individual, é ao mesmo tempo coletividade (*Gemeinwesen*)” (MARX, 2004, p. 105), pois, somente para o ser social, a vida individual é ao mesmo tempo vida genérica. Por isso, para Marx, segue-se do caráter desta relação “até que ponto o ser *humano* veio a ser e se apreendeu como ser *genérico*, como ser *humano*” (MARX, 2004, p. 105).

Nas citações acima, os grifos do autor salientam a pretensão de caracterizar a *natureza humana* como uma relação que não é natural. A relação mais humana entre homem e mulher é aquela na qual a personalidade de cada um pode se afirmar porque não significa a negação de um indivíduo pelo outro. É possível fazer essa constatação porque Marx está, nesse momento do texto, em debate com o comunismo grosseiro que contrapõe ao casamento burguês, a comunidade das mulheres, na qual “a mulher vem a ser uma propriedade comunitária e comum” (MARX, 2004, p. 104). Para o autor “esta ideia da comunidade das mulheres é o segredo expresso deste comunismo ainda totalmente rude e irrefletido [...] que por toda a parte nega a personalidade do homem” (MARX, 2004, p. 104). A crítica de Marx ao comunismo grosseiro não se refere à maior ou menor proximidade com a natureza, mas volta-se para compreensão da relação entre indivíduo e comunidade do ser humano que “veio a ser e se

apreendeu como ser genérico” (MARX, 2004, p. 105). Logo, o que está em questão é a relação do indivíduo com o gênero, de cada um consigo mesmo e com os outros homens. A natureza se encontra já reconfigurada na situação criticada por Marx, mas ali em um baixo nível de socialização. Este baixo nível não significa maior proximidade com a natureza, porque esta não conhece crueldade, nem busca o prazer por meio da opressão e negação do outro. O homem é, portanto, o metro do homem e não a proximidade ou distanciamento em relação à natureza coloca-se para ele como medida.

Lukács entende a citação de Marx, nos *Manuscritos de 1844*, acerca da relação homem-mulher, sob a perspectiva da sociabilidade. Diz ele após reproduzi-la:

Não é preciso explicar que, neste trecho de Marx, com o termo natureza não se entende o mero ser biológico. O termo natureza é aqui um conceito de valor que se desenvolve do ser social. Ele designa a intenção espontâneo-voluntária do homem realizar em si mesmo os caracteres do gênero humano. Ao mesmo tempo este gênero contém, obviamente, o reenvio à insuprimível base biológica da existência humana. (LUKÁCS, 1981. v. II, p. 152).

A presença da dimensão biológica, na existência humana, pode, sem dúvida, ser reconhecida como evidente, mas compreendê-la como base dessa existência, ao lado da própria esfera social, é um problema que ainda continuaremos a analisar. Não poderíamos encontrar melhor parceiro e guia nessa tarefa do que o próprio Lukács, quando volta a tratar da relação homem/mulher, segundo os termos expressos por Marx nos *Manuscritos de 1844*, reproduzidos no capítulo sobre os estranhamentos da *Ontologia*. Neste momento, Lukács refere-se imediatamente à transformação “[...] da relação natural – insuprimível – entre os sexos na relação entre personalidades humanas e, portanto, simultaneamente, em uma conduta de vida humano-genérica, nas realizações do gênero não mais ‘mudo’ mediante o real tornar-se homem do homem.” (LUKÁCS, 1981. v. II, p. 576). Ele vê, assim, uma transformação a partir da permanência da insuprimível relação natural. Mas, o que há de ‘natural’, perguntamos, em uma relação na qual os seres objetivamente envolvidos já não são natureza?

Lukács continua a análise priorizando o tornar-se homem enquanto pessoa que pode ocorrer somente “quando as suas relações com o próximo assumem e realizam praticamente de forma sempre mais humana, enquanto de seres humanos com seres humanos” (LUKÁCS, 1981.v. II, p. 576). Contrapõe-se, assim, ao idealismo subjetivista que compreende esse processo “somente a partir de si, do seu interior” (LUKÁCS, 1981. v. II, p. 576). Para o filósofo, diferentemente, a formação da personalidade é fruto, em primeiro lugar, do fato de o homem fazer-se homem pelo trabalho “[...] e no desenvolvimento subjetivo da capacidade disso provocada”, uma vez que no trabalho o ser humano “reage ao mundo circundante não mais animallescamente, isto é, somente adaptando-se aos dados do mundo externo, mas ao

contrário participa de maneira ativa e prática a formá-lo como ambiente sempre mais social criado por ele” (LUKÁCS, 1981. v. II, p. 576).

Tanto no capítulo da reprodução quanto no do estranhamento de sua *Ontologia*, Lukács desenvolve a pesquisa sobre as transformações históricas ligadas à sexualidade chegando a afirmar que “estas mudanças, transformando radicalmente o comportamento típico na vida social, incidiram da mesma forma radical sobre a relação sexual” (LUKÁCS, 1981. v. II, p. 149), pois

Quem esteja em posição de domínio, ou de subalternidade, etc., não é questão social “externa” a esta relação, que modifica só “externamente”, na superfície, a relação sexual. Ao contrário, mudanças similares de posição fizeram nascer nas pessoas comportamentos espontâneos, tipicamente aprovados ou repelidos, que incidem a fundo sobre aquilo que para um sexo é sexualmente atraente ou repulsivo no outro. Bastará recordar como hoje, – considerando a enorme superioridade dos homens – a atração sexual, por exemplo, entre irmãos e irmãs pode ser considerada extinta (LUKÁCS, 1981. v. II, p. 149).

Com essa caracterização, Lukács chama a atenção para os aspectos sociais e históricos determinantes da própria atração sexual. No entanto, imediatamente, retoma a questão relativa ao conteúdo biológico ao dizer que “[...] a recíproca atração sexual não perde jamais seu caráter essencialmente físico, biológico”. Há nessa afirmação uma identidade entre *físico* e *biológico* que talvez seja um aspecto a ser retomado para buscar possíveis hipóteses para compreender o tratamento do que Lukács chamou de *dupla base* da existência social. A identificação entre físico e biológico – em contraposição ao social – é reafirmada na sequência da mesma frase, ao acrescentar que com a intensificação das categorias sociais, “a relação sexual acolhe em si um número crescente de conteúdos que, mesmo se sintetizando mais ou menos organicamente com a atração física, têm todavia um caráter – direta ou indiretamente – humano social que é heterogêneo em relação a ela”. (LUKÁCS, 1981. v. II, p. 150). Veja bem: atração física não pode ser considerada biológica simplesmente porque é física. Os conteúdos físicos são socialmente transformados e remodelados na existência social⁴.

Entretanto, a reafirmação da base natural é, de certa forma, negada por Lukács ao considerar que a própria atração física (que, parece, está sendo identificada com biológica)

⁴ Em outra passagem, Lukács reafirma a identificação entre físico e biológico. Diz ele: “para entender em termos ontológicos corretos a reprodução do ser social, de um lado é preciso ter em conta que seu fundamento ineliminável é o homem com a sua constituição física, com a sua reprodução biológica; e, de outro, não perder jamais de vista que a reprodução se desenvolve num ambiente cuja base é certamente a natureza, a qual, não obstante, é sempre e cada vez mais modificado pelo trabalho, pela atividade dos homens, da mesma forma como a sociedade, onde se verifica realmente o processo reprodutivo do homem, encontra cada vez menos já ‘prontas’ na natureza as condições da própria reprodução, as quais, ao invés, ela cria mediante a práxis social dos homens” (LUKÁCS, 1981. v. II, p. 146).

recebe conteúdos novos distintos dela própria. Nota-se uma busca para comprovar seus argumentos nas figuras históricas concretas assumidas em relação à sexualidade, como o lugar da homossexualidade entre os cidadãos da pólis, “[...] o erotismo na espiritualidade ascética do medievo” que levou à “moderna interioridade erótica burguesa”. Os exemplos concretos mais uma vez só fazem confirmar o caráter social do movimento que modifica sentimentos, atrações, prazeres, repulsas, chegando hoje à “desmedida e espiritualmente vazia ideologia e prática do sexo” (LUKÁCS, 1981. v. II, p. 150). A avaliação de Lukács sobre a banalização do sexo, atualmente, não se constrói a partir de uma perspectiva moralista. Ao contrário, como apresentamos adiante, ele a compreende como resposta social às condutas hipócritas que caracterizam a sociedade burguesa.

No capítulo dos estranhamentos, tratando da relação homem/mulher, o escritor evidencia a necessidade de “[...] tomar em exame também o momento subjetivo, a consciência do estranhante e do estranhado”, visto que para ele “agir por estranhar um outro ser humano comporta necessariamente mesmo o próprio estranhamento”. Lukács entende que as tentativas de superar os estranhamentos “mudam fortemente sua fisionomia” se “o estado de estranhamento é conexo à consciência de seu não-ser-digno-do-homem (LUKÁCS, 1981. v. II, p. 578). Isso significa que a disposição subjetiva para essa superação só pode nascer no próprio indivíduo na sua relação com os demais.

Inicialmente, expõe o desenvolvimento do chamado *momento subjetivo* a partir das mudanças na forma de se considerar a escravidão feminina na tragédia grega: na *Iliada*, ela aparece sem nenhuma dimensão crítica, nas *Troianas* de Eurípedes é já vista com indignação – ainda que objetivamente impotente –, em *Andrômaca*, diz Lukács, “[...] esta resistência assume enfim a figura de uma práxis individual”. Para o autor, a “atmosfera dramática é interessante para a história do problema, porque nela vem à luz qual era na antiguidade a máxima oposição possível contra este estranhamento”, quer dizer, uma contraposição *interior-psicológica* “sem a mínima possibilidade de fazer de sua superação objetiva um tema, mesmo somente em termos de prospectiva, de luta real” (LUKÁCS, 1981. v. II, p. 579). A luta individual, naquele momento, não encontra nas determinações sociais efetivas possibilidade de êxito, mas a própria aspiração individual de superar a situação nasce do contexto social efetivo. É o que o filósofo chama “indissolúvel ligação e contraditoriedade prático-humana entre as determinações sociais e individuais no campo do estranhamento” (LUKÁCS, 1981. v. II, p. 590).

Na Grécia antiga, as mulheres só podiam se elevar acima de seus estranhamentos normais prostituindo-se, o que prova quão “[...] estritos eram neste campo os limites objetivos da

dignidade humana, interior e exterior”. Nos últimos séculos, diz Lukács, “o desenvolvimento econômico trouxe um enorme progresso sob o plano da generidade em-si: para mulher vão sempre mais aumentando, na escala social, as possibilidades de conduzir uma existência economicamente autônoma” (LUKÁCS, 1981. v. II, p. 591), mas esse progresso por si só não leva à liberação da mulher, mesmo porque, como o autor pontua, trata-se de uma subalternidade produzida no curso de milênios e por isso envolve “[...] cisões bastante profundas na própria psicologia feminina”. Para ele, então, a “luta de liberação da mulher contra este seu estranhamento não é somente direta contra o estímulo estranhante que provêm do homem, mas deve apontar a uma autoliberação interior” (LUKÁCS, 1981. v. II, p. 592). Nosso autor afirma que a “[...] igualdade deve ser conquistada antes de tudo com a luta sob o terreno específico no qual estava confiscada, sob o terreno da própria sexualidade” (LUKÁCS, 1981. v. II, p. 591). Como consequência, reconhece o caráter positivo, progressista do movimento sexista dos anos 1960, pois nele “[...] está contida uma declaração de guerra contra aquela ideologia do ‘ter’ que é uma das bases fundamentais de todo estranhamento humano” (LUKÁCS, 1981. v. II, p. 592). No entanto, Lukács adverte para o risco de se colocar o acento sob o momento sexual somente, porque se pode, assim, substituir os estranhamentos antigos por aqueles da nova moda. Ou seja, reproduzir a conduta da sexualidade masculina “com a qual os homens têm por milênios estranhado a mulher, por estranhar a si próprios” (LUKÁCS, 1981. v. II, p. 593). A capacidade analítica de nosso autor não pode ser contestada, quando se verifica como, infelizmente, a realidade confirmou o que ele previa a partir da luta pela liberação restrita ao terreno da sexualidade: a conversão “[...] deste movimento em coisas vulgares, que sobre o manto de uma excentricidade pornográfica possam conduzir a uma apoteose de autêntico machismo, ao assujeitamento absoluto da mulher”, o que ele coloca como “um exemplo que evidencia este perigo, este limite no processo de liberação” (LUKÁCS, 1981. v. II, p. 593).

De todo modo, o campo da sexualidade é, para Lukács, instrutivo no sentido de evidenciar que

[...] a atividade real do fator subjetivo pode explicitar-se somente sob a forma de uma práxis inelutavelmente individual. A relação autêntica entre homem e mulher, o dar plena vida à união entre sexualidade e ser homem, ser personalidade, pode assumir realidade somente nas relações individuais de um homem concreto com uma mulher concreta (LUKÁCS, 1981. v. II, p. 593).

Ele refuta, a partir dessa análise, aquela compreensão do “[...] desenvolvimento social ‘puramente objetivo’ – que é de todo estranha à Marx – [e] chegou à completa exclusão dos indivíduos reais”. (LUKÁCS, 1981. v. II, p. 593).

Por tudo isso, para Lukács, apesar do progresso real no campo da sexualidade, “[...] a interioridade erótica burguesa jamais conseguirá superar verdadeiramente a opressão da mulher; dela deriva uma falsa consciência cujo arco muito extenso vai da sincera exasperação à hipocrisia”. No entanto, para o autor, “o desenvolvimento da indústria leva tendencialmente à sua superação de fato[...]” (LUKÁCS, 1981. v. II, p. 150), mas não é suficiente para concretizá-la, como a realidade tem demonstrado. As atividades mais desvalorizadas na reprodução cotidiana da vida social: lavar e passar roupas, cozinhar, cuidar da casa e dos filhos continuam sendo consideradas tarefas femininas. O desenvolvimento da indústria pode, por exemplo, sofisticar e facilitar a execução dessas tarefas, mas não leva, por si só, à superação da opressão da mulher.

Dentre as tarefas consideradas de responsabilidade feminina, está a **nutrição**, esfera na qual, segundo Lukács, é mais visível o nível mais alto, mais social da reprodução. Ele observa que entre as classes dominantes “[...] pode haver uma grande elevação neste campo com escassas ligações com o modo geral de satisfazer aquela necessidade”. Salienta, contudo, que em todas as classes verifica-se, no desenvolvimento, uma tendência ao avanço que eleva “a fome somente fisiológica ao apetite agora social”. Para o autor “um regresso neste campo pode produzir um retorno ao fisiológico na sua elementariedade e brutalidade, isto é, um tipo de estranhamento da sensibilidade humana dos estágios sociais que essa alcançou realmente até agora” (LUKÁCS, 1981. v. II, p. 576). Reafirma, destarte, sua proximidade em relação aos escritos de Marx de 1844 nos quais, de fato, a compreensão do estranhamento é identificada na relação “com todos os sentidos” humanos.

O autor húngaro, no entanto, não recorre somente à tematização juvenil de Marx para caracterizar a crescente socialização dos sentidos. Em consonância com os textos da maturidade, ele dispõe que o “gênero humano ascende à ordem do dia, como problema universal que envolve a todos os homens, apenas quando surge e se intensifica o mercado mundial” (LUKÁCS, 1981. v. II, p. 149). Segundo ele:

[...] este processo aparece com muita evidência na evolução do modo de preparar o alimento: seu caráter é regional e se integra na unidade lentamente, e em termos muito relativos, até no plano nacional. Não se diga que tais diferenciações são determinadas exclusivamente por motivos naturais (o clima, etc.). Certamente estes, em especial nos primórdios, tiveram notável importância. Porém, seria muito artificial querer reduzir as diferenças entre as “cozinhas” da Áustria, da Baviera e de Württemberg sobretudo a causas naturais. Não é difícil observar como, no momento em que se começou a viajar ao exterior, muitos consideravam absolutamente repugnante a maneira estrangeira de comer. Hoje, pelo contrário, com o maior desenvolvimento do mercado mundial e das relações entre os países, é fácil se perceber que as “cozinhas” vão gradualmente se internacionalizando. (LUKÁCS, 1981. v. II, p. 149).

Não é difícil encontrar hoje inúmeras publicações que, além das receitas, resgatam a história original dos alimentos e a forma como se expandiu o acesso a eles; sem falar dos programas de culinária, transmitidos pela televisão de pontos diferentes do planeta, que, além de preparar ao vivo receitas da cozinha internacional – que como bem mostrou Lukács surgem, cada uma delas, como *regional* –, utilizam-se de técnicas e instrumentos das cozinhas de vários países. A crescente troca, nesse campo, é fruto da indústria e promove seu desenvolvimento, já que essas técnicas e instrumentos que, originalmente, eram *segredos da cozinha* de uma ou outra região passam a ser conhecidas, aprimoradas e produzidas em larga escala. Esses novos produtos, por sua vez, possibilitam não só o aumento do intercâmbio entre os sabores e modos de preparo dos alimentos, mas também a liberação das tarefas pura e simplesmente repetitivas da reprodução doméstica, o que nos leva novamente à questão da superação da opressão feminina. Tal superação aparece, aí, como uma possibilidade tanto pela liberação das tarefas domésticas, quanto pela crescente valorização social da culinária que, não obstante, quando passa a ocupar o espaço público e, conseqüentemente ser mais valorizada, é assumida crescentemente por mãos masculinas, como aponta Montanari ⁵.

O autor de *Comida e cultura* (2008) realiza uma extensa e *deliciosa* pesquisa acerca do papel da nutrição na civilização humana. Segundo ele, Hipócrates já definia a comida como um dos fatores da vida que pertencem à ordem *artificial* das coisas e não *natural*. Montanari cita o mito de Prometeu para mostrar o papel que o preparo do alimento cozido, através do uso do fogo⁶, adquire na civilização. Ele afirma que as primeiras sociedades agrícolas enraizadas nos ritmos naturais e

[...] nos ciclos das estações elaboram a idéia de um homem “civil”, que constrói artificialmente a própria comida: uma comida não existente na natureza que, justamente serve para assinalar a diferença entre natureza e cultura, serve para distinguir a identidade das bestas daquela dos homens. Na região mediterrânea – a área do trigo – é o pão que desenvolve essa função simbólica, além de nutricional: o pão não existe na natureza, e somente os homens sabem fazê-lo, tendo elaborado uma sofisticada tecnologia que prevê (desde o cultivo do grão até o preparo do produto final) uma série de operações complexas, fruto de longas experiências e reflexões (MONTANARI, 2008, p. 25-6).

⁵Cf. MONTANARI (2008, p. 60) Ao afirmar que “nos países industrializados a atividade culinária tende a sair do âmbito doméstico para se tornar uma profissão exercida em locais públicos do setor de restaurantes. Nessa nova dimensão profissional a cozinha tende a mudar de sexo: de prática feminina, passa a ofício exercido prevalentemente por homens”.

⁶ Em artigo publicado no Jornal Folha de São Paulo de 17dez.2009, a neurocientista Suzana Herculano-Houzel (UFRJ) afirma que a aquisição da habilidade de usar o fogo é a responsável por nossa humanidade. Para ela, somente o *Homo erectus* foi capaz de associar o fogo ao cozimento da carne e aumentar, assim, enormemente a capacidade de consumo das “calorias necessárias para alimentar o número cada vez maior de neurônios, até chegar em nossos atuais 86 bilhões”.

Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/fsp/equilibrio/eq1712200906.htm>>. Acesso em: 17 dez.2009.

O autor cita a *Iliada* e a *Odisseia* para comprovar que, nos poemas de Homero, a expressão *comedores de pão* é sinônimo de *homens*. Esclarece, ainda, que o gosto é um produto cultural, pois a “[...] comida não é ‘boa’ ou ‘ruim’ por si só: alguém nos ensinou a reconhecê-la como tal” (MONTANARI, 2008, p. 95), ou, como assevera Marx, nos *Manuscritos de 1844*, os órgãos dos sentidos se formam no contato social, são historicamente determinados e não naturalmente constituídos. É também o que Lukács desvenda quanto trata dos sentidos para caracterizar o “afastamento das barreiras naturais”:

[...] as oscilações do ar, enquanto tais, que na origem operam apenas em sentido físico, se tornam sons; deste modo, os efeitos químicos se tornam odor e gosto: assim nascem as cores nos órgãos da vista, etc. O devenir-homem do homem pressupõe um alto desenvolvimento biológico destas tendências, **mas não se limita a isto**; partindo desta base produz, desde já, formas sociais puras: no plano auditivo a fala e a música, no plano visual as artes figurativas e a escrita. Isto se integra ao que dissemos, antes, acerca da alimentação e da sexualidade. (LUKÁCS, 1981. v. II, p. 178-9, grifo nosso).

Mas, outra pergunta surge espontaneamente aqui: como compreender essas tendências como resultado do desenvolvimento biológico? Não foi o próprio Lukács quem caracterizou tão bem o salto que separa a naturalidade da sociabilidade? Por que, então, no tratamento da relação entre natureza e sociedade ele insiste, com tanta frequência, em se distanciar do salto e afirmar a ligação entre as duas esferas? Parece claro que sem o desenvolvimento biológico não é possível a formação social, mas esta não se realiza como simples prolongamento daquela, como o próprio Lukács assevera repetidas vezes.

O autor da *Ontologia* busca apoio em Marx para reafirmar sua compreensão da reprodução biológica como base da existência social:

Precedentemente já dissemos que o modo de reprodução se torna cada vez mais social, mas também vimos como tal constante sociabilização não faz nunca desaparecer a base biológica; a cultura da preparação e posse do alimento é, com certeza, profundamente condicionada pela sociedade, mas a nutrição permanece um processo biológico que se desenvolve segundo as necessidades do homem como ente biológico. Por isto Marx, como vimos, salienta continuamente que este processo reprodutivo é a base ineliminável do ser social (LUKÁCS, 1981. v. II, p. 233-4).

Marx trata, sim, da reprodução física dos indivíduos como necessidade primária ineliminável da existência social em qualquer forma de organização. Mas seria possível afirmar que ele trata essa reprodução como processo biológico?

Lukács expõe sua compreensão a respeito nos seguintes termos:

Seria talvez supérfluo repeti-lo, mas o fazemos por causa dos obstinados e difundidos preconceitos sobre este ponto: afirmar a prioridade ontológica de um modo de ser em relação a outro não significa, absolutamente, tomar posição, nem em sentido positivo nem em sentido negativo, no interior de qualquer hierarquia de valor. É simplesmente a verificação de um fato: a reprodução biológica da vida forma a base de ser de todas as manifestações vitais; a primeira sem a segunda é possível, o contrário, não. (LUKÁCS, 1981. v. II, p. 234)

O fato de a natureza orgânica e inorgânica terem existido antes do surgimento da humanidade significa que ela tem prioridade ontológica em relação à sociabilidade na constituição dos seres humanos?

O autor já havia esclarecido que para “enfrentar a análise ontológica da estrutura interna do ser social”

[...] necessita-se indagar que categoria ou complexo categorial teria prioridade ontológica em relação a outro, qual pode existir sem aquele cujo ser, ao invés, pressupõe ontologicamente o ser de outro. Se considerarmos o ser social desta ótica puramente ontológica, percebemos rapidamente que sem a reprodução biológica dos homens não é possível nenhum ser social. Este ponto do nexos entre natureza orgânica e ser social é, ao mesmo tempo, a base ontológica de todas as categorias mais complexas e mediadas deste grau de ser. Os homens, por muitíssimo tempo, se **reproduziram predominantemente sobre um plano meramente biológico, sem introduzir neste processo as formas de objetividade propriamente sociais.** Pelo contrário, é inimaginável que tais formas existam sem a reprodução biológica dos homens como sua base de ser. É preciso, portanto, conferir prioridade ontológica a este momento do ser, da mesma maneira pela qual num grau superior de desenvolvimento é o valor de uso (o objeto natural elaborado com o trabalho, em termos econômicos) que tem prioridade ontológica em relação ao valor de troca; mais uma vez, temos que a existência, o funcionamento do valor de uso é possível sem troca, mais exatamente, sem valor de troca, e isto foi por longos períodos uma realidade, enquanto um valor de troca não é capaz de existir sem um valor de uso (LUKÁCS, 1981. v. II, p. 169-70, grifo nosso)

Algumas considerações, a partir desta citação, podem contribuir para compreender a interpretação de Lukács e aprofundar nosso diálogo com ele:

1) Quando o próprio autor húngaro coloca a relação entre natureza e sociedade a partir de um salto, ele não afirma, ao mesmo tempo, que nos estágios mais primitivos de sociabilidade a reprodução deixa de ser *meramente biológica*? Ou seja, mesmo que aparentemente a natureza domine o espaço existencial humano, a reprodução do homem já é outra em relação à natureza, pois não a reproduz ao produzir a si enquanto homem. Ele próprio afirma adiante:

Nos primeiríssimos estágios da sociedade cessa, certamente, o mutismo do gênero humano, este, porém, articula sua própria voz muito gradualmente, com muitas desigualdades e contradições, já que precisamente, como vimos antes, só pode explicitar objetiva e subjetivamente as suas determinações verdadeiras na medida em que a sociedade vai se integrando em formas de unidade cada vez mais amplas e desenvolvidas (mais sociais) (LUKÁCS, 1981 – II, p. 277).

2) Podem os homens, desde que se tornaram homens, produzirem-se a si sem *introduzir neste processo formas de objetividade propriamente sociais*? Como na figura de Kubrick (1968), no filme *2001 uma odisséia no espaço*, o *homo* que transformou o osso em arma introduziu uma *objetividade propriamente social* sem mudar um átomo material do osso. O giro que transforma o osso em nave espacial é uma expressão plástica que podemos associar ao *salto* lukacsiano. Ele torna patente que as formas sociais não se determinam pela

materialidade. Elas se afirmam na mudança de função e de direção, como o próprio Lukács menciona, em outro momento, ainda no capítulo da reprodução:

O progresso, o se fazer dominante do ser social em relação ao seu fundamento biológico (e, com tal mediação, em relação ao seu fundamento físico-químico) não se exprime, portanto, como na natureza orgânica, através de uma mutação de forma, mas se concentra, ao invés, numa mudança de funções da mesma forma. A reprodução física do homem enquanto ser biológico é, e permanece, o fundamento ontológico de todo ser social. Todavia, é um fundamento cujo modo de existência é se transformar em alguma coisa de social num grau cada vez mais elevado, isto é, por um lado, são criados sistemas de mediações (complexos) para realizar e fixar, no real, estas transformações como fatos que funcionam dinamicamente; por outro, este ambiente autocriado – criado pela espécie humana – retroage sobre o próprio criador, desta vez, porém, se trata de uma retroação que transforma – em termos ontológicos imediatos – cada indivíduo singular, o qual a partir da própria atividade é mudado, é socializado no seu ser biológico, pelos objetos desta. (LUKÁCS, 1981. v. II, p. 230-1).

Este ponto é fundamental para nossa análise. O fato de a reprodução “física do homem permanecer central enquanto ser biológico” não significa que as formas da reprodução sejam naturais. A compreensão da socialização ‘por etapas’ (“transformar em alguma coisa de social num grau cada vez mais elevado”) evoca a imagem de um ser dúplice, que é, ao mesmo tempo, biológico e social e vai, pouco a pouco, distanciando-se de sua primeira base para se constituir na segunda.

Além disso, em qualquer livro de história de qualidade razoável, mesmo a partir de resultados de pesquisas ainda insuficientes, o aparecimento do gênero *Homo* é identificado com determinadas habilidades, como o uso de ferramentas (*Homo habilis*) ou do fogo (*Homo erectus*), o que denota a introdução *de formas de objetividade propriamente sociais* no processo de reprodução humana, e que, por isso mesmo, já não é meramente biológica.

3) A última consideração diz respeito à analogia que Lukács estabelece entre o que ele chamou de prioridade ontológica da natureza em relação à sociabilidade e aquela do valor de uso em relação ao valor de troca. É preciso assinalar, em primeiro lugar, que a produção de objetos que são valores de uso é um ato social, humano. Mas por si só não leva necessariamente à produção do valor de troca. O valor de uso antecede o valor de troca, assim como a natureza a sociedade, mas será que se pode afirmar que o valor de uso determina o valor de troca ou que a natureza determina a sociabilidade? Sendo o valor de uso pressuposto do valor de troca e a natureza pressuposto da sociabilidade, são eles também necessariamente base do processo posterior?

Vejamos como Lukács, a partir da compreensão da prioridade ontológica da natureza, evidencia o progressivo afastamento das barreiras naturais:

Justamente por causa desta prioridade ontológica, a reprodução biológica da vida humana tem uma prioridade – igualmente ontológica – em relação a toda outra atividade humana, a toda

outra práxis. O trabalho, no qual, como mostramos, a especificidade do ser social pela primeira vez se expressa, obviamente, esteve, no início e por longos períodos, a serviço de tal reprodução. A qual, porém, é ao mesmo tempo gênese ontológica do ser social, dando vida a determinações que – justamente no plano do ser – não têm mais **nenhuma analogia com a reprodução biológica da vida (alimento cozido, vestimentas, etc.); e**, de outra parte, pela dialética do trabalho, da divisão do trabalho, etc. necessárias a tal escopo, introduzem no processo reprodutivo também aquelas atividades que são articuladas à reprodução biológica de forma tão mediada que já possuem uma constituição social cada vez mais pura (linguagem, troca, etc.). (LUKÁCS, 1981. v. II, p. 170, grifo nosso).

Certamente, a reprodução humana realizada pelo trabalho já não é simplesmente reprodução biológica, mas, de fato, como afirma Lukács, a reprodução da subsistência física do homem é prioritária em relação “a toda outra práxis”, pois sem ela os seres humanos simplesmente não podem continuar existindo. O problema é que compreendido dessa forma, sem considerar o salto que o próprio autor identificou entre as esferas natural e social, a sociabilidade aparece como sucedâneo espontâneo da natureza. Desde que o trabalho fez surgir um novo ser, ele nunca esteve meramente a serviço da reprodução biológica, mesmo que possamos compreender que Lukács fale do longo período de lentíssimo desenvolvimento de forças produtivas que dominou a maior parte da história dos homens. Mas é ele próprio quem admite que:

[...] mesmo com todas estas analogias e conexões, nós podemos sustentar que as duas esferas não se assemelham muito quanto à sua essência, e já tratamos longamente da causa determinante desta diferença qualitativa: o trabalho, a posição teleológica que o produz, a decisão alternativa que necessariamente precede esta última, são as forças motrizes que lhe determinam a estrutura categorial, e elas absolutamente não se assemelham às forças motrizes da realidade natural. (LUKÁCS, 1981. v. II, p. 147).

Assim entendido, “o homem enquanto ser vivo já não meramente biológico, mas membro trabalhador de um grupo social, não mais está em relação imediata com a natureza orgânica e inorgânica que o circunda, aliás nem consigo próprio enquanto ser vivo biológico” (LUKÁCS, 1981. v. II, p. 180). Assim como Marx afirmou, nos *Manuscritos de 1844*, a atividade humana não é uma determinação com a qual o homem se confunde diretamente, porque “sua própria vida lhe é objeto” (MARX, 2004, p. 84), justamente por ser um ser consciente, genérico. Nessa mesma linha de raciocínio, Lukács argumenta:

Na análise do trabalho já falamos do momento de generidade que nele está presente. A generalização – incidível da criação de algo radicalmente novo, o que não tem nenhuma analogia no processo reprodutivo da natureza, pois, **não é produzido espontaneamente por forças “cegas”, mas, ao contrário, é literalmente criado mediante um pôr teleológico consciente** – transforma o processo e o produto do trabalho em um fato genérico, ainda que no imediato se trate de um ato singular (LUKÁCS, 1981. v. II, p. 231, grifo nosso).

Podemos concluir que na mesma medida em que encontramos passagens em que Lukács reafirma o caráter dual da entificação humana, identificamos também, nas tentativas de

explicação dessa dualidade, afirmações que negam ou relativizam a compreensão da dupla base e buscam evidenciar a unidade do humano. É o que ocorre na citação retirada das páginas finais do capítulo da reprodução:

A causalidade ontológica destes componentes [biológico e social] absolutamente não rompe [...] a unidade do homem, apenas o coloca frente ao problema peculiar de como possa se tornar individualidade. Em termos gerais, as tendências sociais parecem ter aqui a função de produzir a forma, enquanto àquelas biológicas parece caber o papel da matéria (LUKÁCS, 1981. v. II, p. 327).

Recorrer à distinção aristotélica entre matéria e forma, para tratar da diferença entre as esferas biológica e social, pode conduzir a uma interpretação em que o biológico apareça reduzido a um pressuposto não determinante: sempre presente, nunca decisivo.

Ao concluir o capítulo da reprodução, a tensão entre a afirmação da dualidade e da unidade do homem reaparece de forma ainda mais explícita, pois Lukács identifica agora uma nova dualidade, produzida na própria vida social:

Ora, se é verdade, como vimos, que a dualidade entre ser biológico e social forma a base do homem enquanto homem e se é verdade, por outro lado, que o desenvolvimento social transforma em um fator decisivo a luta no interior de uma nova dualidade do homem, aquela entre particularidade e generidade, é todavia necessário se precaver da aproximação excessiva entre si, no plano formal e conteudístico, destas duas dualidades, ainda que intimamente conexas do ponto de vista ontológico, ou até as colocar em uma relação teleológica. (LUKÁCS, 1981. v. II, p. 328-9).

Nesta passagem, parece, inicialmente, que Lukács chegou a uma solução para a questão da dupla base, colocando-a como superada (ou tendendo a sê-lo) pela dualidade entre particularidade e generidade, mas ele retorna ao mesmo ponto quando afirma:

Ambos [particularidade e ser biológico], justamente à medida que são continuamente reproduzidos em conexão com o seu processo de superação, formam a unidade complexa de todo o homem. Não nos esqueçamos, porém, que tanto na particularidade quanto na generidade o homem sempre figura como unidade de ser biológico e social, mesmo se, em termos formais e de conteúdo, é impelido por valores extremamente diversos que determinam a escolha entre conservação, reprodução e superação (LUKÁCS, 1981. v. II, p. 329).

Em outros termos, somente enquanto matéria modificada, em sua forma e conteúdo, o biológico continua presente na unidade do homem. Mas, outra questão surge aqui: Lukács associa particularidade e esfera biológica como dimensões que se manifestam em processo de superação; a primeira pela generidade, a segunda pela sociabilidade. Ocorre que a particularidade – em sua dimensão negativa explicitada pelo autor como aquela que se distancia da individuação social e se volta para si como fim último – é produto social e por isso não é análoga à reprodução biológica, por mais que Marx identifique a reprodução do singular como característica da natureza. Essa associação, no entanto, pode ser esclarecedora

para o final do capítulo quando nos voltamos para as possíveis consequências da reflexão da dupla base.

A alienação como momento da objetivação

Como se sabe, a identificação da alienação como momento da objetivação é característica da abordagem hegeliana⁷. Por isso, na conclusão da dissertação de Mestrado (COSTA, 1999), levantamos a hipótese de que a análise de Lukács tinha o amparo de Hegel. O autor húngaro reconhece esse apoio de forma direta na conferência pronunciada em Paris em 1949 que foi publicada sob o título *O jovem Hegel. Os novos problemas da pesquisa hegeliana*⁸. Ele admite, logo no início da conferência, que seu ponto de partida é a compreensão de que “Hegel é o precursor da dialética materialista de Marx”⁹ (LUKÁCS, 2007, p. 89). Um dos pontos centrais valorizados por Lukács que justifica sua interpretação é o desenvolvimento da categoria *Entäusserung*.

O autor húngaro encontra três acepções para a palavra *Entäusserung*, que foi traduzida por exteriorização, em Hegel: A primeira refere-se ao trabalho, pois há diz ele

[...] no trabalho uma estrutura das relações sujeito-objeto na atividade humana, relações que determinam o que poderíamos chamar de dinamismo do processo histórico: o trabalho torna possível o desenvolvimento de toda a história como história da atividade humana. E pode-se facilmente ver o progresso contido nessa concepção hegeliana se a compararmos, por um lado, com a filosofia do século XVIII, na qual as explicações sociais eram dadas somente por categorias tomadas da natureza (clima etc.), e, por outro, com a filosofia alemã, com Kant e Fichte, que tentavam explicar a história da atividade humana, mas concebiam esta atividade de modo abstrato e como ato puro. Aqui, neste conceito, Hegel é claramente um precursor da filosofia marxista (LUKÁCS, 2007, p. 105).

A segunda acepção, identificada por Lukács, do conceito de *Entäusserung* “é uma espécie de antecipação do que Marx irá chamar de ‘fetichismo da mercadoria’” (LUKÁCS, 2007, p. 105). No livro *O jovem Hegel*, afirma que, por não reconhecer os problemas da base econômica, Hegel não pode obter consequências teóricas decisivas, mas ele “presente o problema da fetichização dos objetos sociais no seio do capitalismo” (LUKÁCS, 1981a. v. II, p. 348). É também o que sugere Santos (1993), em *Trabalho e riqueza na Fenomenologia do*

⁷ Cf. HEGEL, 1992.

⁸ Trata-se de um resumo do livro *O Jovem Hegel*, concluído por Lukács em 1938 e publicado em 1948. No Brasil, a conferência foi publicada, com outros textos, em 2007, pela editora da UFRJ.

⁹Cf. LUKÁCS, 1981a, v. 1, p.77. No capítulo III do livro *O Jovem Hegel*, ele já havia feito a mesma afirmação sob a inspiração de Lênin. Lukács chega a reproduzir um paralelo entre Hegel e a dialética materialista, elaborado pelo revolucionário russo.

Espírito de Hegel, quando reproduz o comentário de Marcuse em *Razão e revolução* segundo o qual “Hegel interrompe sua descrição dos efeitos da mecanização e da especialização do trabalho na sociedade moderna como que aterrado com o que acabara de descobrir”. Acrescenta, contudo, que “o estado fragmentário do texto aconselha a ser mais cauteloso na exegese” (SANTOS, 1993, p. 54-5 – nota explicativa). De todo modo, sua observação se aproxima do julgamento de Lukács de que Hegel pressente as consequências do trabalho alienado.

A terceira acepção é aquela que identifica exteriorização com objetividade. Mas, objetividade, esclarece Lukács, como *Gegenständlichkeit*,

[...] que é decisiva para o pensamento de Hegel nesta época e até mesmo para toda sua filosofia. É em *Gegenständlichkeit* que estou pensando quando falo em ‘objetividade’. Se a exteriorização é idêntica à objetividade, isso significa que todo o mundo dos objetos, das coisas etc., nada mais é do que o espírito objetivado; ou seja, se conhecemos a verdade sobre as coisas e suas relações, conheceremos a nós mesmos na medida em que participamos do sujeito universal da evolução do gênero humano, do Weltgeist [espírito do mundo]. (LUKÁCS, 2007, p. 106).

O debate que se seguiu à exposição de Lukács também foi publicado e é esclarecedor no sentido de evidenciar a percepção de leitores qualificados da análise de Hegel realizada pelo autor húngaro. Jean Hyppolite observa que Lukács tratou Hegel pensando na sua superação e “em sua possível interpretação por Marx”¹⁰ (2007, p. 109). No sexto capítulo, fazemos referência à posição de Infranca (2004) que se assemelha a essa ao afirmar que Lukács “opera uma espécie de reconhecimento da herança hegeliana em Marx” (INFRANCA, 2005, p. 29). O que importa, para o momento, é que o próprio Lukács não rejeita, pelo menos até *Ontologia*, sua proximidade ao autor da *Fenomenologia do espírito* e, como mencionado acima, resgata a categoria *Entäusserung* do texto hegeliano buscando identificar sua relação com as categorias marxianas.

Em *O Jovem Hegel*, encontramos, no capítulo dedicado à categoria da alienação, como conceito central da *Fenomenologia do Espírito*, o reconhecimento de que “a alienação (*Entäusserung*¹¹) possui em Hegel, ao contrário de Schelling, um significado positivo, criador da objetividade, e é desta última que parte a crítica de Marx” (LUKÁCS, 1981a - II, p. 368). Mas, neste texto, Lukács não contrapõe, como em *Ontologia*, *Entäusserung* e *Entfremdung*, apesar de fazer uso dos dois termos de forma distinta. Enquanto em relação à *Entäusserung* é

¹⁰ Como no final do debate, Lukács se opõe à tentativa de Hyppolite de aproximar Hegel de Marx, poderíamos dizer que o autor húngaro busca o que há de Hegel em Marx, mas não o contrário, quer dizer, o que há de Marx em Hegel. Em resposta a Hyppolite, Lukács chega a afirmar que, apesar de elaborar análises admiráveis, as consequências práticas que Hegel “retira de tais premissas são sempre mesquinhas” (LUKÁCS, 2007, p.113).

¹¹Cf. LUKÁCS, 1973, p. 854. Utilizei a edição francesa (1981a) no corpo do texto e alguns trechos foram cotejados com a edição alemã (1973).

atribuído um significado positivo, a *Entfremdung* está diretamente associada aos aspectos negativos do processo de produção. Essa diferença aparece claramente nos trechos dos *Manuscritos de 1844* escolhidos por Lukács para esclarecer que Marx leva em consideração os termos hegelianos. Importa, para o autor húngaro, evidenciar a “crítica socialista da ‘alienação’ (*Entäusserung*) descoberta na forma capitalista do trabalho” em que “o modo de existência real [...] deve ser realmente ultrapassado, do estranhamento (*Entfremdung*)¹²” (LUKÁCS, 1981a. v. II, p. 371). A alienação, entre aspas, sugere tratar-se do conceito hegeliano, sendo admitido como legítimo. Já o estranhamento aparece como o fenômeno a ser ultrapassado. Isso significa que os dois termos não se apresentam como sinônimos, o que passou despercebido na tradução francesa que não faz alusão à diferença entre *Entäusserung* e *Entfremdung*, pois traduz, nesse e em outros trechos, os dois termos, indistintamente, por *aliénation*¹³.

Como podemos ver, a mais frágil dentre as três acepções de *Entäusserung* em Hegel, explicitadas por Lukács, é a segunda. Aquela que, de acordo com o autor húngaro, estaria ligada a um pressentimento da “fetichização dos objetos sociais no seio do capitalismo” e sobre a qual Hegel não poderia ter “intuições claras”, pois ele não conseguiria “reconhecer a base econômica das oposições de classe” (LUKÁCS, 1981a. v. II, p. 348). Portanto, nas duas outras, conforme entende Lukács, seria possível encontrar uma análise desenvolvida do caráter positivo da *Entäusserung*: na primeira acepção, ela aparece na “[...] relação complexa do sujeito e do objeto, ligada a todo trabalho, a toda atividade econômica e social do homem. Nasce aqui o problema da objetividade da sociedade, de sua evolução, das leis dessa evolução”. Assim a história humana é compreendida em seu desenvolvimento dialético e

¹² Cf. LUKÁCS, 1973, p. 857. Cotejado com a edição alemã.

¹³ Cf. LUKÁCS, *Le jeune Hegel*. Paris: Éditions Gallimard, 1981a, p. 361-2. A indistinção da tradução francesa se repete no comentário de Lukács da citação de Marx, nos *Manuscritos de 1844*, no qual diferencia o caráter universal da objetivação de sua face particular na forma do estranhamento, alienação (para usar os termos de Marx: *Entfremdung*, *Entäusserung*). A negligência da tradução francesa compromete o texto de Lukács, ainda mais na passagem seguinte, pois o autor chama a atenção para o fato de que no referido trecho de Marx “o estranhamento [*l’aliénation* na edição francesa e *Entfremdung* na edição alemã, p. 845] está separado nitidamente da própria objetividade, da objetivação do trabalho. Este último é um traço característico do trabalho em geral, da relação da práxis humana com os objetos do mundo exterior” (LUKÁCS, 1981a. v. II, p. 361). A tradução fica ainda mais comprometida no comentário de Lukács acerca da citação dos *Manuscritos de 1844* na qual Marx afirma a inversão entre o bestial e o humano [reproduzida no início do presente capítulo]. O autor afirma que “[...] por esse fato, o estranhamento [*l’aliénation* na edição francesa e *Entfremdung* na edição alemã, p. 846] produz seus efeitos tanto subjetiva quanto objetivamente no conjunto da esfera da vida humana. Objetivamente, o produto do trabalho aparece como um objeto estranho e que domina o homem; subjetivamente, o processo de trabalho constitui um auto-estranhamento [*auto-aliénation* na edição francesa e *Selbstentfremdung* na edição alemã, p. 846] que corresponde do ponto de vista subjetivo ao estranhamento [*l’aliénation* na edição francesa e *Entfremdung* na edição alemã, p. 846] da coisa que descrevemos acima” (LUKÁCS, 1981a. v. II, p. 362).

contraditório, “desenvolvimento do gênero humano através da práxis dos indivíduos humanos socializados” (LUKÁCS, 1981a. v. II, p. 348).; na terceira, o primeiro significado é reafirmado em sua universalização filosófica, pois a

[...] “*Entäusserung*” significa então a mesma coisa que a “coisidade” ou a “objetividade”; ela constitui a forma sob a qual a história da gênese da objetividade – a objetividade enquanto momento dialético sobre o caminho e pelo qual a identidade do sujeito e do objeto tornam-se ela-mesma para além da “*Entäusserung*” (LUKÁCS, 1981a. v. II, p. 350).

Lukács adverte para os riscos de se ignorar as tendências mistificadoras presentes na identificação hegeliana entre a “*Entäusserung*” e a “coisidade” e desenvolve largamente a análise dos limites de Hegel, fazendo uso, em grande medida, dos *Manuscritos de 1844*. Ele apresenta estes rascunhos de Marx como a reunião “[...] pela primeira vez na Alemanha desde Hegel, dos pontos de vista econômico e filosófico no que concerne ao tratamento de todos os problemas da sociedade e da filosofia” (LUKÁCS, 1981a. v. II, p. 358-9), salientando, no entanto, que “essa reunião tem lugar em Marx em um nível incomparavelmente mais elevado que em Hegel, tanto do ponto de vista econômico quanto filosófico” (LUKÁCS, 1981a. v. II, p. 359).

O ilustre admirador dos *Manuscritos de 1844* se dedicou, alguns anos depois de escrever *O jovem Hegel*, ao exame dos rascunhos juvenis de Marx (e de outros escritos do período compreendido entre 1840 e 1844) em um ensaio que tinha por objetivo colocar em “[...] evidência alguns pontos fundamentais que devem ser levados em conta num estudo sobre a gênese do marxismo no terreno da filosofia.” (LUKÁCS, 2007, p. 122). Trata-se do artigo *O jovem Marx: sua evolução filosófica de 1840 a 1844* (2007), publicado, no Brasil, pela UFRJ.

Neste ensaio, Lukács enuncia que a categoria do estranhamento (*Entfremdung*), da alienação (*Entäusserung*) encontra um sentido social qualitativamente novo nas anotações de Marx de 1844, pois o autor alemão rompe “radicalmente com o idealismo hegeliano e com os limites metafísicos de Feuerbach” (LUKÁCS, 2007, p. 187). Note-se que Lukács cita os dois termos sem distingui-los, reproduzindo, portanto, a unidade que Marx de fato busca salientar nos *Manuscritos* entre as duas expressões que ele encontra em Hegel sem, no entanto, identificá-las absolutamente.

Segundo Lukács, Feuerbach retomou o conceito de alienação em sentido materialista para combater a religião, mas “[...] deixou de lado a dimensão social e histórica que, malgrado todas as distorções idealistas, tal conceito possuía em Hegel”. Este último, denuncia Lukács, só vê o lado positivo do trabalho, “ele não tinha nenhuma idéia dos aspectos negativos do trabalho na sociedade burguesa” (LUKÁCS, 2007, p. 187). Para o escritor húngaro, a partir da

crítica da economia política clássica, Marx descobriu a verdadeira dialética do trabalho no capitalismo e, com esse pressuposto, acompanhou criticamente a abordagem desenvolvida na *Fenomenologia*, na qual evidenciou a “mistificação hegeliana que vê na objetividade uma alienação da autoconsciência” e, assim, Hegel é “obrigado a introduzir um ‘portador’ sobre-humano da história universal e, simultaneamente, reduzir de modo absurdo esta história a mera aparência” (LUKÁCS, 2007, p. 189).

Lukács entende que, nos *Manuscritos de 1844*, ao se contrapor à mistificação hegeliana, Marx já esboça os contornos da “concepção histórica do materialismo histórico e dialético” e desse modo “supera também os limites de Feuerbach” (LUKÁCS, 2007, p. 190). De fato, embora os *Manuscritos* sejam vistos com frequência como uma afirmação da influência de Feuerbach sobre Marx, há já nesses escritos o “despontamento da sociabilidade como questão de fundo” e, portanto, em “sentido inverso ao homem *isolado* feuerbachiano” (ALCKMIN, 2003, p. 126).

Para Lukács,

Marx foi capaz de prestar homenagem à grandeza de Hegel e de fazer frutificarem suas aquisições precisamente porque operou uma ruptura absolutamente radical com o idealismo hegeliano, uma ruptura que ia muito além de Feuerbach e do que nele se conservava de idealismo. Foi precisamente a crítica mais impiedosa das distorções idealistas da dialética que tornou possível avaliar a grandeza de Hegel, mostrando como ele soube reconhecer e tornar evidente o significado do trabalho como auto-produção do homem no seio da alienação (LUKÁCS, 2007, p. 193).

Em relação ao interesse da presente pesquisa, importa salientar que, no exame dos textos de Marx, na seção em que mais nitidamente a categoria da alienação é abordada, Lukács não menciona a distinção entre *Entäusserung* e *Entfremdung*, como fará poucos anos depois em *Ontologia do ser social*. Ele admite que a homenagem que Marx presta a Hegel se deve exatamente ao fato de ter denunciado os limites hegelianos e valoriza, sobretudo, assim como Marx, a grandeza de Hegel ao reconhecer a existência humana como processo criado pelos próprios homens, por meio do trabalho. Lukács, desse modo, resgata as categorias hegelianas – *Entfremdung* e *Entäusserung* – no sentido de evidenciar que, em Marx, elas sempre aparecem unidas e, por isso, identificadas com a objetivação no seio do capitalismo e não em sua expressão universal, para além da forma social na qual se realiza.

Antes de iniciar a elaboração de sua *Ontologia*, Lukács concluiu *Estética*, publicada em 1963. Nessa grande obra, (que, não obstante suas 1600 páginas, era apenas a primeira parte de um projeto maior) também tratou da alienação apoiando-se em Hegel. Vejamos, de início,

como compreende os reflexos científico e estético para, posteriormente, tratar de forma específica da *Entäusserung*, como momento do espelhamento estético.

No último capítulo da presente tese, está exposta a abordagem inicial de Lukács em *Estética* na qual apresenta os elementos do pensamento cotidiano a partir dos quais brotam as diferenciações tanto do pôr científico quanto do artístico. Seu escopo é o de capturar a especificidade do estético delimitando sua distinção em relação à ciência. Para o objetivo desta pesquisa, a distinção é importante tanto para compreender a apropriação da *Entäusserung* hegeliana na análise da relação sujeito/objeto na arte quanto para refletir a futura introdução (Lukács só o fará explicitamente em *Ontologia*) dessa categoria na análise de toda objetivação humana como uma característica do trabalho em geral.

Nos passos subsequentes àquela primeira abordagem do pensamento cotidiano, Lukács detalha os momentos distintivos que dão origem à ciência e à arte. Ele já havia exposto que, tanto uma quanto a outra forma de reflexo, nascem do metabolismo entre homem e natureza, pois a “gênese real das objetivações deve encontrar-se na própria hominização, no paulatino nascer da linguagem e do trabalho” (LUKÁCS, 1970, p. 51). Nesse processo, os sentidos são constituídos na ordenação e armazenamento de experiências visuais, auditivas etc. graças à intervenção do pensamento que torna possível a substituição de um sentido pelo outro, assim, o “[...] olho assume as mais variadas funções perceptivas do tato, das mãos, com o que estas se tornam disponíveis para o trabalho propriamente dito e podem desenvolver-se de forma superior e diferenciar-se cada vez mais” (LUKÁCS, 1970, p. 51).

Os experimentos rudimentares baseiam-se, antes de mais nada, na imitação dos objetos imediatamente encontrados, mas as ferramentas assim produzidas são modificadas em função do que Lukács chamou de “imitação do aspecto subjetivo”, ou seja, “de uma imitação dos movimentos que dão bom resultado na prática do trabalho, da continuidade de sua experiência. Assim pois, quanto mais relativa ao homem é a imitação, tanto mais fecundamente pode continuar a operar inclusive em estágios superiores” (LUKÁCS, 1970, p. 72).

Conforme ainda observa:

Em sua forma humana, a imitação pressupõe já uma relação sujeito-objeto relativamente elaborada, porque essa imitação se orienta claramente até um objeto determinado como parte ou momento do entorno do homem; isso supõe uma certa consciência de que esse objeto se encontra frente ao sujeito, existe com independência dele, mas, em certas circunstâncias, pode modificar-se pela atividade do sujeito (LUKÁCS, 1970, p.72).

E por isso pode dizer, com segurança, que o “homem primitivo se encontra em um nível qualitativamente superior aos animais mais evoluídos já pelo fato de que o conteúdo do

reflexo e da imitação tem como meio a linguagem e o trabalho” (LUKÁCS, 1970, p.72), o que, mesmo em estágios rudimentares de desenvolvimento, pressupõe a relação entre sujeito e objeto. Relação essa que se constrói objetivamente, na atividade e a partir de todos os sentidos. Mesmo assim, diz “todo o mérito do rápido progresso da civilização se atribui à cabeça, ao desenvolvimento e à atividade do cérebro” (LUKÁCS, 1970, p. 76).

Lukács dedica parte do capítulo referente às diferenciações produzidas a partir do cotidiano para o exame do reflexo religioso, do qual só trataremos na medida em que envolver uma forma específica de espelhamento que deve ser diferenciada do espelhamento estético, aquele chamado pelo filósofo de subjetivista-antropomórfico, no qual “[...] a imagem cósmica [...] se centra teleologicamente no homem (seu destino, sua salvação), se refere diretamente a seu comportamento em relação a si mesmo, em relação a seus próximos, em relação ao mundo” (LUKÁCS, 1970, p. 99). Essa forma de comportamento em relação a si mesmo do homem entra, com frequência, em divergência, na vida cotidiana, com o trato científico da realidade, visto que:

O conhecimento científico serve, simplesmente, para superar todas as conseqüências subjetivas imediatas e a priori, para mover aos homens a operar sobre a base de uma consideração objetiva e sem preconceitos dos fatos e da conexão entre eles. Esta tendência opera também, como é natural, na vida cotidiana: o choque entre as duas atitudes ocorre muito freqüentemente na consciência humana não como tal choque entre atitude científica e atitude religiosa, mas seu sentido segue sendo, inclusive em níveis elevados de desenvolvimento, uma divergência real do pensamento cotidiano (LUKÁCS, 1970, p. 99-100)

A **questão** que se coloca é, pois, “[...] se o domínio humano da realidade pode ter lugar sobre uma base antropomorfizadora, teleologicamente centrada no homem, ou se exige necessariamente um distanciamento mental em relação aos ditos momentos” (LUKÁCS, 1970, p. 100). A essa exigência de distanciamento mental do homem em relação a si mesmo Lukács chama desantropomorfização, traço típico do reflexo científico que pressupõe a dedicação exclusiva a um campo homogêneo sobre o qual o homem está inteiramente voltado.

Para que esse reflexo se realize é necessário, é certo, um salto em relação ao campo heterogêneo da cotidianidade, melhor dizendo, um deslocamento do aspecto específico da realidade a ser analisado, sob a ótica científica, para um espaço no qual este elemento destacado é o centro. Na vida cotidiana, esse tipo de isolamento não é possível, por ser a esfera do homem inteiro, ocupado com as mais diversas atividades necessárias para sua reprodução física e social. Como constatamos em páginas vindouras, também o espelhamento artístico pressupõe a separação em relação à vida cotidiana, separação que se expressa efetivamente no fato de, tanto o exercício da arte quanto da ciência, exigirem “[...] certo ócio, uma certa liberdade – por mais que relativa – em relação às preocupações cotidianas, em

relação às reações imediatas da cotidianidade às necessidades elementares¹⁴” (LUKÁCS, 1970, p. 170).

Mas, no caso do reflexo científico, o salto em relação ao cotidiano significa certa *des-subjetivação* que, no entanto, “[...] não suprime as propriedades, qualidades decisivas do homem inteiro que dá esse salto, senão na medida em que obstaculizam a reprodução do meio homogêneo pelo sujeito” (LUKÁCS, 1970, p.147); pelo contrário, exige agudeza, dom de observação, capacidade de combinar dados, constância, capacidade de resistência adquiridos a partir da lida no cotidiano.

Lukács esclarece que a desantropomorfização não tem nenhuma relação com tendências anti-humanas, estas “nascem sempre do solo da vida histórico-social, das estruturas sociais, de situações de classe no seio de uma formação” (LUKÁCS, 1970, p. 148). Nas relações capitalistas de produção, o princípio desantropomorfizador, de fato, aparece, “[...] em função do desejo de lucro como força impulsora, como princípio da inumanidade extrema e até de anti-humanidade, mas ele é “essencialmente um princípio de progresso e de humanização” salienta marcando sua contraposição em relação à “crítica romântica, retrógrada”. (LUKÁCS, 1970, p.160).

Em um rápido apanhado histórico, resgatando o percurso filosófico de defesa das tendências desantropomorfizadoras, Lukács valoriza, sobretudo, o trabalho de Bacon, autor que “levou a cabo a separação entre pensamento cotidiano e reflexo científico-objetivo da realidade em si de um modo muito mais amplo e sistemático que qualquer outro [...] nesse período fundamental” (LUKÁCS,1970, p. 152). Resume o “[...] sentido central e mais geral da epistemologia baconiana” comparando-a aos esforços metodológicos de Galileu: “trata-se de transformar de tal modo o sujeito humano, de superar de tal modo suas limitações imediatamente dadas, que seja capaz de ler o livro da realidade em si” (LUKÁCS, 1970, p. 156).

Também em Spinoza, o referido escritor encontra, sem desconsiderar as distinções em relação a Bacon, a preocupação de reeducar o “sujeito no sentido da recepção das leis da realidade em si, sem deformações humano-subjetivas, a reflexão sobre a realidade segundo sua própria natureza, e não segundo os efeitos humanos, e a sistematização do todo”, transformação que só se torna possível pelo “distanciamento em relação ao pensamento cotidiano, de sua imediatez e seu antropomorfismo” (LUKÁCS, 1970, p. 156)

¹⁴ Cf. MARX .Nos *Manuscritos de 1844*, o autor diz que o homem (diferentemente do animal) só produz verdadeiramente quando livre da necessidade física imediata.

Mesmo explicitando a crescente diferenciação da ciência em relação ao cotidiano, Lukács nunca deixa de destacar a constante interação entre as duas esferas, seja por meio das perguntas postas pelas necessidades do dia a dia, seja pela “influência inversa das conquistas da ciência na prática cotidiana” (LUKÁCS, 1970, p. 163). Por isso mesmo, de certa forma, Lukács responde aqui àqueles críticos que veem, em sua análise, a presença de tendências ‘totalizantes’ em relação à possibilidade do conhecimento, pois justamente em função desse constante intercâmbio, ele esclarece que o conteúdo da realidade “[...] não pode ser nunca esgotado nem pela ciência e a arte mais perfeitas”. Em parte porque sempre há aspectos da realidade ainda não explorados ou explorados de uma forma e não de outra, “e em parte porque essa infinitude extensiva e intensiva da realidade objetiva produz também a correspondente inesgotabilidade dos problemas vitais de cada indivíduo humano, a um nível cada vez mais alto” (LUKÁCS, 1970, p.166), a saber, surgem novos problemas inexistentes nas formas anteriores, problemas cada vez mais específicos e, ao mesmo tempo, mais amplos; o que significa dizer que objetividade e subjetividade desenvolvem-se em interação, ainda que, muitas vezes, tal interação tenha a marca da contraditoriedade.

Se, na esfera da ciência, as contradições entre subjetividade e objetividade tendem a se reproduzir de acordo com a especificidade de sua diferenciação em relação ao cotidiano (o que inclui e implica decididamente relações sociais de produção), na arte esse desenvolvimento assume características peculiares. Segundo Lukács (1970), a esfera da arte não está tão arraigada à necessidade social de proteção e de reprodução da mera existência, como a necessidade da ciência. Para o autor, essa aproximação maior da ciência em relação à vida cotidiana é facilmente perceptível, pois a “[...] consecução de conhecimentos acerca do mundo externo circundante, o incipiente descobrimento de suas conexões, é uma parte tão integrante da prática cotidiana que inclusive os homens mais primitivos têm que percorrer esse caminho, sob pena de perecer” (LUKÁCS, 1970, p. 170). A necessidade da ciência aparece, por esse motivo, como necessidade de sobrevivência do próprio homem, necessidade de conhecer a realidade à sua volta, ter o mínimo de controle sobre ela.

A distinção entre o campo da arte e o da ciência aparece nitidamente na forma do espelhamento: no caso da ciência, o reflexo busca conhecer a realidade objetiva, “levando à consciência seus conteúdos, suas categorias etc”, na arte opera-se o movimento contrário, “tem lugar uma projeção de dentro para fora” (LUKÁCS, 1970, p. 178). Trata-se, portanto, da diferença entre os princípios antropomorfizador e desantropomorfizador. No entender do autor, a “objetividade estética – ainda que também ela antropomorfizadora, se distingue

qualitativa e essencialmente das formas de objetividade da cotidianidade, a religião e a magia” (LUKÁCS, 1970, p. 178).

A exigência de diferenciação, para fins analíticos, não significa, claro, que na realidade essas esferas se desenvolvam autonomamente. De modo adverso, para o analista em questão, as “[...] primeiras formas de expressão do reflexo científico e filosófico da realidade aparecem mesclados com elementos estéticos” (LUKÁCS, 1970, p.179). Mais do que isso: o desenvolvimento da ciência e da filosofia permitem e promovem efetivamente o surgimento de novas expressões artísticas, porquanto “por trás da transformação qualitativa dos fatos da vida, das relações entre os homens, das condições de sua ação, de sua psicologia, de sua moral, atuam forças sociais objetivas, que a pesquisa científica pode descobrir e explicar” (LUKÁCS, 1970, p.182) e todas essas transformações são matérias-primas da expressão do artista. Assim, no mesmo processo através do qual os objetos da natureza são “conhecidos, convertidos no reflexo científico, de objetos em-si em objetos para-nós” nascem objetivamente outros produtos – como a música, a arquitetura – com “traços diversos dos meramente destinados à conversão do em-si em para-nós (LUKÁCS, 1970, p.189) da ciência. Para Lukács, a diferença entre os objetos produzidos pela arte e pela ciência é que o último “[...] **uma vez produzido é tão em-si como os objetos naturais.** Por diversas que sejam sua estrutura objetiva e as leis de sua eficácia em relação às leis da natureza, seu reflexo científico procede igualmente pelo direto caminho que vai do em-si ao para-nós” (LUKÁCS, 1970, p.189-90, grifo nosso). O autor compreende que, no campo da ciência, é “mais difícil conseguir a forma pura da objetividade”(LUKÁCS, 1970, p.189-90), visto que o espelhamento científico se volta para as leis e estrutura da objetividade exterior, da matéria natural pronta e acabada e o espelhamento estético debruça-se sobre a compreensão interior, para a conformação subjetiva; porém, a própria interioridade se constitui socialmente, e não de forma isolada e interna, como ainda apresenta este trabalho posteriormente.

A formulação de Lukács, reproduzida sinteticamente acima, inspira-se, segundo reconhece o autor, nos *Manuscritos de 1844*. Ele assume abertamente essa filiação ao pensador alemão ao citar um longo trecho desses rascunhos no qual aparece a conhecida afirmação de que a “formação dos cinco sentidos é fruto de toda a história do mundo até aqui” (MARX, 2004, p. 110). Marx não se refere especificamente à arte, ainda que tenha utilizado exemplos relacionados à música (ao ouvido musical) e à beleza da forma (ao olho capaz de percebê-la). Ele também fala do homem faminto que não percebe a forma humana do alimento, ou seja, uma forma na qual a subjetividade, o saber, os sentidos formados humanamente estão

presentes. Nossa alimentação, como vimos acima com Montanari, é subjetividade humana objetivada em produtos sociais, constituídos historicamente no contato entre os homens.

A amplitude da análise de Marx não passou despercebida pelo filósofo húngaro. Lukács salienta que o desenvolvimento dos cinco sentidos aludido por Marx “[...] compreende naturalmente muito mais que o desenvolvimento de uma receptividade estética” e o “exemplo dos alimentos mostra que em sua concepção trata-se antes de tudo de manifestações elementares da vida, cuja elevação objetiva e subjetiva é produto do desenvolvimento do trabalho” (LUKÁCS, 1970, p. 191). Mesmo assim, ele observa que as “interações entre objetividade e subjetividade pertencem à essência objetiva das obras de arte” (LUKÁCS, 1970, p.190) (e não pertenceriam também, perguntamos, à essência objetiva de todo produto social?) o que significa, segundo ele, que no caso da obra de arte é válida a máxima – “que em qualquer outro campo da vida humana seria idealismo filosófico” – segundo a qual “não pode existir objeto algum sem sujeito” (LUKÁCS, 1970, p. 190).

Outra aquisição, reconhecida por Lukács, a partir das ideias de Marx, além do reconhecimento “da historicidade radical da arte e da receptividade artística”, é a consideração do autor dos *Manuscritos de 1844* de que “os sentidos, qualitativamente distintos, tem que possuir relações (e, portanto interações) também qualitativamente distintas com o mundo dos objetos” (LUKÁCS, 1970, p.191). Ainda assim “[...] sempre são sentidos de um homem inteiro” que “vive em sociedade com seus semelhantes, desenvolve nessa sociedade suas mais elementares manifestações vitais e conseqüentemente tem em seus sentidos elementos e tendências profundamente comuns com as desses outros homens”. A heterogeneidade e separação entre os sentidos, portanto, não significa que possam se separar “hermeticamente uns dos outros” (LUKÁCS, 1970, p. 195), porque

A divisão do trabalho entre os sentidos, a facilitação e o aperfeiçoamento do trabalho por meio deles, a recíproca relação de cada sentido com os demais através dessa colaboração cada vez mais diferenciada, a crescente conquista do mundo externo e interno do homem [...] tudo isso põe [...] a tendência a desenvolver mais peculiarmente as próprias qualidades imanentes e a conquistar para estas uma tal universalidade, uma tal capacidade de compreensão que – sem prejuízo da independência da cada arte em particular – penetre progressivamente no que é comum a todas, o meio do estético (LUKÁCS, 1970, p. 195-6).

Comum a todos os sentidos e a todos os homens é, antes de tudo, o metabolismo da sociedade com a natureza que se efetiva em relações de produção determinadas. Por isso Lukács considera que

Quanto mais forte é, intensiva e extensivamente, esse intercâmbio ou metabolismo, tanto mais acusadamente aparece na arte o reflexo da própria natureza. Esse reflexo não é o ponto de partida, pelo contrário, é o produto de um nível já sumamente desenvolvido do dito intercâmbio. Mas, de outra parte, o reflexo do intercâmbio da sociedade com a natureza é o

objeto último e verdadeiramente conclusivo do reflexo estético. Em-si, objetivamente, esse intercâmbio contém a relação de todo indivíduo com o gênero humano e com seu desenvolvimento. Este conteúdo implícito se explicita na arte, e o em-si, com frequência oculto, aparece como um plástico ser-para-si (LUKÁCS, 1970, p. 197).

O autor admite que esse processo também ocorre na vida cotidiana, no intercâmbio presente no próprio trabalho, mas para ele no trabalho “as componentes objetiva e subjetiva conseguem uma eficácia relativamente independente, desenvolvem-se com relativa autonomia, ainda que, sem dúvida, em ininterrupta interação” (LUKÁCS, 1970, p. 197). A arte aparece, em sua análise, como o desenvolvimento da componente subjetiva, que só pode ser tardio, pois, ela nasce do desenvolvimento da objetividade através do metabolismo da sociedade com a natureza que “[...] manifesta constantemente aspectos novos, novas leis etc. da natureza em sua relação com o homem, e inclui assim a própria natureza, intensiva e extensivamente, cada vez com mais energia naquele intercâmbio com a sociedade” (LUKÁCS, 1970, p.198). A unidade entre subjetividade e objetividade

[...] significa, pois, que se abandona a unidade de um determinado estágio do desenvolvimento para substituí-la por outra mais complicada, mais mediada, mais altamente organizada. Este processo está em íntima interação com o desenvolvimento da componente subjetiva, cujo desenvolvimento, imediata e aparentemente, é interno (LUKÁCS, 1970, p. 198).

Esse desenvolvimento, que só é interno aparentemente, se realiza, de fato, no intercâmbio com os objetos e relações efetivamente constituídos na vida social. Sob esse aspecto, diferentemente do reflexo científico que nem sempre espelha o intercâmbio com a natureza, já que desenvolve “[...] caminhos próprios que não desembocam de novo naquele processo senão através de amplas mediações” (a matemática, por exemplo), o reflexo artístico só “pode captar e conformar a natureza com seus próprios meios” (LUKÁCS, 1970, p. 198), tendo por base o metabolismo entre o natural e o social.

Outra distinção em relação ao reflexo científico é que este deve sempre buscar “as determinações gerais do objeto estudado em cada caso”, enquanto na arte o reflexo “se orienta imediata e exclusivamente a um objeto particular” (LUKÁCS, 1970, p. 199). A particularidade refere-se, em primeiro lugar, à linguagem própria de cada objeto artístico (palavra, som, imagem), mas também ao modo próprio do objeto estético se expressar. Segundo Lukács, “a generalização estética é a elevação da individualidade ao típico e não como na científica, o descobrimento da conexão entre o caso individual e a legalidade geral”. Por isso, “a base real que subjaz a todo reflexo, a sociedade em seu intercâmbio com a natureza, não pode manifestar-se senão” através de “mediações, postas em movimento pela imediatez estética evocadora” o que vale para o objeto que conforma a imediatez de “um

fragmento da natureza (como na pintura paisagística)” e para aquele que traduz um “acontecimento humano puramente interno (como no drama)” (LUKÁCS, 1970, p. 199).

O típico expresso nos objetos da arte sempre se volta para reflexão da própria subjetividade, orienta-se ao próprio homem abarcando “os conteúdos do mundo concreto do modo mais completo possível” (LUKÁCS, 1970, p. 202). Trata-se da velha e, segundo Goethe¹⁵, inútil exigência de conhecer-se a si mesmo. O filósofo húngaro, amparado no literato alemão, recusa a orientação à interioridade na referência ao sujeito e se norteia em um comportamento direcionado ao mundo. Desse modo, ele prepara o leitor para a compreensão da especificidade da antropomorfização na arte, posto que, agora, ele pode dizer que o despreendimento “da autoconsciência em relação à prática cotidiana [...] não é nenhuma supressão do reflexo antropomorfizador, mas só a constituição de uma peculiar espécie do mesmo, independente e qualitativamente nova”. (LUKÁCS, 1970, p. 203) Significa referir-se a uma forma de antropomorfização que não se volta para a reprodução do particular, como no caso da vida cotidiana, mas que busca responder à seguinte **questão**: “até que ponto é realmente este mundo um mundo do homem, um mundo que ele possa afirmar como mundo próprio, adequado à sua humanidade?” (LUKÁCS, 1970, p.204).

Ao evidenciar a peculiaridade do reflexo antropomorfizador da arte, Lukács não está isolando a expressão estética do comportamento cotidiano. Ao contrário, segundo ele

Na vida cotidiana os desejos e as satisfações se centram [...] no indivíduo: por um lado, nascem de sua existência individual, real e particular e, por outro, se orientam a uma satisfação real, prática, de desejos pessoais concretos. Não há dúvida de que a conformação artística nasce originariamente desse solo (LUKÁCS, 1970, p. 204).

No entanto, na arte

Surge um tipo particular de generalização [...] estritamente contraposta à desantropomorfização da ciência, [ela] consiste em que o artisticamente conformado se libera da individualidade meramente particular e, com isso, da satisfação prático-fática da necessidade, cismundana ou ultramundana, mas sem perder o caráter de vivencialidade individual e imediata. Ainda mais: este tipo de generalização tem precisamente a tendência a robustecer e aprofundar esse traço. Pois, preservando a individualidade no objeto e em sua recepção, sublinha o genérico e supera desse modo a mera particularidade (LUKÁCS, 1970, p. 205).

¹⁵ Sobre a exigência de conhecer a si mesmo, Lukács cita Goethe no livro publicado por Eckermann, *Conversações com Goethe*: “Sempre é dito e repetido que há que intentar conhecer-se a si mesmo. Curiosa exigência, que nada tem satisfeito até agora e que propriamente não cumprirá nada. O homem está orientado, com todos os seus sentidos e aspirações, ao externo, ao mundo em torno de si, e está bastante ocupado no trabalho de conhecer esse mundo e pô-lo a seu serviço na medida em que o necessita para seus fins. Ele conhece a si mesmo só quando goza ou quando sofre, e só a dor e a alegria lhe informam sobre si mesmo, dizem-lhe o que deve buscar ou evitar” (GOETHE apud LUKÁCS, 1970, p. 202).

Assim, consoante a visão do analista, a expressão artística eleva a um “um nível superior a determinação da autoconsciência, da estreita e particular esfera do meramente cotidiano e adquire uma generalidade” própria, que tem por traço distintivo “uma generalização sensível e manifesta do homem inteiro, conscientemente baseada no princípio antropomorfizador” (LUKÁCS, 1970, p. 205). Uma criação do, para e pelo homem que assume seu caráter fictício (diferentemente da religião que pretende ser “uma realidade transcendente mais verdadeira que a da vida cotidiana”) e assim recusa a transcendência, a busca da verdade além da própria vida. Por isso, Lukács afirma que a obra de arte cria “formas específicas de reflexo da realidade, formas que nascem desta e regressam ativamente a ela” (LUKÁCS, 1970, p. 207), pois tais formas não se pretendem uma verdade independente da existência.

A percepção sensível do mundo é, portanto, a referência permanente do reflexo antropomorfizador da arte que, dessa maneira, não deve nunca perder o contato com a existência cotidiana, suas dores, seus prazeres, suas diferentes configurações etc., já que as “generalizações [da arte] se realizam no marco da sensibilidade humana, e [...] por força acarretam de certo modo uma intensificação da imediatez sensível para poder executar com êxito estético o processo de generalização” (LUKÁCS, 1970, p. 207). A generalização estética realiza-se, portanto, na intensificação do traço individual, que assim caracterizado expressa **no objeto** da arte sua entificação especial, particular, única e, por isso mesmo, universal.

Do lado **do sujeito**, o caráter potencializador do aspecto individual em cada campo particular da arte se vincula “à possibilidade de desenvolvimento e refinamento dos sentidos humanos, entendida, desde logo, no mais amplo sentido” (LUKÁCS, 1970, p. 208), o que não significa que “a cada sentido deva corresponder uma só arte” (LUKÁCS, 1970, p. 208), porque, no curso do desenvolvimento, surgem “interações que se fazem cada vez mais íntimas e penetrantes” (LUKÁCS, 1970, p. 208).

Para Lukács, também no produto do reflexo estético tem-se “uma realidade de existência tão independente da consciência do indivíduo e da sociedade como no caso do em-si da natureza; mas se trata de uma realidade na qual o homem está necessariamente e sempre presente. Como objeto e como sujeito” (LUKÁCS, 1970, p. 209). Essa afirmação associada àquela na qual o autor estabelece que o objeto da ciência uma vez produzido é “tão em-si como qualquer objeto natural” pode se constituir em um indicativo para compreendermos a insistência de Lukács, em *Ontologia* e em *Prolegômenos*, em lembrar, a todo momento, o caráter dúplice (natural e social) da entificação humana, motivo pelo qual, em relação a essa citação, assim como a assertiva anterior, podemos perguntar se nos produtos do trabalho não

está o homem também necessariamente presente como objeto e como sujeito? Será que, para Lukács, nos reflexos científico e do trabalho o homem é só sujeito? E o objeto exterior é só matéria?

Vejamos, agora, tratando do reflexo estético, como o autor esclarece seu entendimento da especificidade da generalização nessa forma de espelhamento:

A profunda verdade vital do reflexo estético repousa, não em último lugar, em que, ainda que sempre aponte ao destino do gênero humano, não separa nunca este dos indivíduos que o constituem, não pretende fazer nunca dele uma entidade existente com independência dos próprios indivíduos. O reflexo estético mostra sempre a humanidade na forma de indivíduos e destinos individuais (LUKÁCS, 1970, p. 209).

Enquanto – poder-se-ia dizer na tentativa de compreender o encaminhamento analítico do autor – os objetos do trabalho e do reflexo científico podem se constituir independentemente dos destinos individuais e são objetos que não se referem direta e imediatamente aos indivíduos, os objetos da arte não podem adquirir caminho próprio.

Como resultado de uma forma de reflexo que sempre se debruça sobre os caminhos individuais, a obra de arte não se limita a “fixar simplesmente um fato em si, como a ciência, mas eterniza um momento do desenvolvimento histórico do gênero humano” (LUKÁCS, 1970, p. 209), que se expressa, como vimos, na intensificação da especificidade daquele momento. Por isso, Lukács afirma que a verdade artística é, “pois, como verdade, histórica; sua verdadeira gênese converge com sua verdadeira vigência, porque esta não é mais que a descoberta e manifestação, o ascender da vivência de um momento do desenvolvimento humano que formal e materialmente merece ser assim fixado” (LUKÁCS, 1970, p. 209). Diz respeito a uma fixação material e formal em que “a íntima interação entre subjetividade e objetividade [...], do objeto e do sujeito do reflexo estético, não destrói a objetividade das obras de arte, mas, pelo contrário, põe precisamente o fundamento específico de sua específica peculiaridade” (LUKÁCS, 1970, p.210).

Em **síntese**, para Lukács:

[...] enquanto a diferenciação do reflexo científico da realidade nas diversas ciências está essencialmente determinada pelo objeto, na origem das diversas artes e dos distintos gêneros desempenha um papel decisivo também o momento subjetivo. Não, naturalmente, o arbítrio meramente particular de cada sujeito. A arte é em todas as suas fases um fenômeno social. Seu objeto é o fundamento da existência social dos homens: a sociedade em seu intercâmbio com a natureza, mediado naturalmente, pelas relações de produção, as relações dos homens entre si, mediadas por elas. Um tal objeto social geral não pode ser adequadamente refletido por uma subjetividade aferrada à mera particularidade; para conseguir um nível de aproximada adequação o sujeito estético tem que desenvolver em si os momentos de uma generalização à escala da humanidade: os momentos do especificamente humano. Mas no terreno do estético, não pode tratar-se do conceito abstrato de gênero, mas de homens individuais concretos, objetivos sensíveis, nos quais o caráter e em cujos destinos estejam contidos concreta e

sensivelmente, individual e imanentemente, as qualidades e o nível de desenvolvimento alcançado pelo gênero (LUKÁCS, 1970, p. 211).

Assim compreendida, a especificidade do pôr estético, a tarefa de analisar a própria subjetividade estética aparece como uma exigência incontornável, pois Lukács precisará justificar e desenvolver o que diferencia o reflexo e a construção da obra de arte dos outros campos da vida humana. Já sabemos que um ponto central dessa diferença é que “a subjetividade estética não é em absoluto simplesmente idêntica à subjetividade da vida cotidiana”, ainda que o estético coloque sempre “no centro o momento subjetivo que o alimenta” (LUKÁCS, 1970, p. 492).

A **questão** que o autor considera é: “como, em resposta a que necessidade, dirigida por quais forças se produz uma tal intensificação da subjetividade que esta pode valer já como um qualitativo-ser-outro em relação à subjetividade da cotidianidade? E que papel desempenha a esfera estética nesse desenvolvimento?” (LUKÁCS, 1970, p. 492). Na própria colocação do problema, Lukács sinaliza para a presença da questão da gênese, isto é, já se compreende o estético “como um modo de pôr humano, que é produto de determinadas necessidades constantemente presentes a partir de uma certa fase de desenvolvimento” (LUKÁCS, 1970, p. 492-3). Como vimos, esse aparecimento tardio da arte relaciona-se à necessidade de um “determinado nível de bem-estar material, de ócio” (LUKÁCS, 1970, p. 494) para que o equilíbrio, a harmonia, a proporcionalidade apareçam como carência para os homens. Historicamente, tal situação só se torna possível a partir de um certo desenvolvimento da divisão do trabalho, o que não significa, segundo o escritor, que a **necessidade social da arte** esteja circunscrita a uma fase histórica particular, pois sua base “não é tal ou qual formação social concreta [...], mas a essência do homem em sociedade”. (LUKÁCS, 1970, p. 494-5)

Não obstante a universalidade da necessidade da arte, ela se apresenta sempre em uma forma concreta, situada histórico-socialmente, pois “contém as determinações básicas da relação entre homem e mundo, entre o sujeito humano e as forças que decidem segundo leis seu destino, seu bem e sua dor” (LUKÁCS, 1970, p. 505) e ainda porque “o estético se esforça sempre por despertar uma totalidade humana que inclui o mundo sensível aparential, que, portanto, o estético se orienta na mimese a uma ampla e ordenada riqueza da realidade” (LUKÁCS, 1970, p. 503), realidade que é sempre concreta.

Ao tratar do caminho do sujeito em direção ao espelhamento estético, Lukács dedica um item específico para a questão da alienação (*Entäusserung*) e sua reapropriação do sujeito. Ele considera a aplicação da categoria da alienação, nos termos de Hegel, “a mais acertada descrição da relação sujeito-objeto” na esfera do estético – “ainda que o próprio Hegel parece

não ter considerado sua aplicação” nesta esfera. Inicia suas considerações a esse respeito partindo da relação sujeito-objeto no campo do trabalho humano. Diz ele:

No trabalho a subjetividade e a objetividade têm que unir-se inseparavelmente: a introdução da teleologia posta pelo sujeito depende exclusivamente de que o ser em si do objeto do trabalho e da ferramenta tenham sido refletidos corretamente. Por outra parte, sua objetividade permanece praticamente morta, alheia ao homem, esterilizada, se não se alimenta da subjetividade que se estranha de si mesma e volta a si desse estranhamento. (LUKÁCS, 1970, p. 510).

Em sua perspectiva, a unidade de subjetividade e objetividade no trabalho raramente se refletem desse modo na consciência. Nela, domina

[...] em geral o ser-em-si do objeto – como entrega absoluta ao trabalho objetivo ou de um modo corrente em níveis mais desenvolvidos, como um estar perdido no mundo dos objetos ao qual o trabalhador se sente condenado –, ou impera uma imaginária onipotência da subjetividade que põe os fins (LUKÁCS, 1970, p. 510).

O autor afirma que não tratará nem de um nem de outro caso. Ele refere-se ao primeiro caso como “estranhamento socialmente condicionado” e ao segundo como “tendência mitologizadora” (LUKÁCS, 1970, p. 510).

Colocando a questão nesses termos, Lukács critica aquelas interpretações que consideram o “estar perdido no mundo dos objetos” uma condição inerente a qualquer forma de produção. Ele menciona que nas formas mais complexas, como mercadoria, dinheiro, o estranhamento é ainda maior, pois “as relações entre os homens criadas pela sua própria atividade aparecem na consciência cotidiana como coisas em relação às quais o homem se comporta imediatamente como com a natureza que ele não produziu” (LUKÁCS, 1970, p. 510). O estranhamento, portanto, estaria associado a essa imersão em um mundo não criado pelo próprio homem, seja ele a natureza ou o mundo dos objetos produzidos de forma alheia aos produtores. O mundo humano é o mundo objetivo criado pelos homens através de seu metabolismo com a natureza. Esta visão de Lukács está relacionada a outra na parte anterior do texto (referente à primeira parte da estética na qual ele afirma que uma vez fixado o objeto do trabalho é **tão em-si como os objetos naturais**).

É assim que a abordagem de Marx nos *Manuscritos de 1844*, acerca da relação entre subjetividade e objetividade no trabalho, é tão significativa para Lukács, porque com ela

[...] termina de uma vez por todas o sonho do demiurgo. A ação inovadora do trabalho não pode consistir na criação de uma objetividade a partir do nada, de um caos não menos místico: a ação do trabalho é “só” – mas esse “só” abarca toda a história humana –, a transformação, correspondente aos fins humanos, das formas de objetividade presentes em si, mediante o conhecimento finalístico e a aplicação das leis intrínsecas àquelas objetividades (LUKÁCS, 1970, p. 511).

Nesse mundo produzido pela atividade dos homens é que se fundamenta, para ele, a necessidade do estético, pois a vida se realiza em um mundo real e objetivo e ao mesmo tempo “adequado às mais profundas exigências do ser-homem (do gênero humano)” (LUKÁCS, 1970, p. 512-3). Em Lukács, o ato estético originário se efetua na “entrega incondicional à realidade e no apaixonado desejo de transcendê-la”, sem, no entanto, impor um *ideal*, e sim buscando “destacar traços da realidade que em si lhe são imanentes, mas nos quais se faz visível a adequação da natureza ao homem e se superam a estranheza e a indiferença em relação ao ser humano, sem afetar por isso a objetividade natural e ainda menos querer aniquilá-la”. Isso porque a necessidade em questão é justamente “a de uma objetividade adequada ao homem” (LUKÁCS, 1970, p. 513).

A unidade entre objetividade e subjetividade no ato estético constitui, na compreensão de Lukács, “um nível superior, mais espiritual e consciente do próprio trabalho no qual a teleologia que transforma o objeto do trabalho é inseparável da captação dos segredos da matéria dada” (LUKÁCS, 1970, p. 513).

No entanto, adverte Lukács:

[...] enquanto no trabalho se trata de uma relação puramente prática entre o sujeito e a realidade objetiva, razão pela qual a unidade do ato não é mais que o princípio coordenador do processo de trabalho e por isso perde sua significação ao consumir-se esse processo e não a consegue de novo senão mais tarde, ao contrário, essa unidade adquire na arte uma objetivação própria; tanto o próprio ato quanto a necessidade social que o suscita tendem a essa captação, fixação, eternização da relação do homem com a realidade, à criação de uma coisidade objetivada na qual se encarna a unidade sensível e significativa, evocadora de dita impressão (LUKÁCS, 1970, p. 513-4)

É compreensível que Lukács considere diferentemente a objetivação no trabalho prático e aquela na obra de arte. Mas será que é o caso de considerar a última como “um nível superior” em relação ao trabalho? A característica de comportar uma maior espiritualidade é própria da obra de arte, pois sua intensificação recai sobre a dimensão evocadora do humano resgatada no objeto. Assim, poder-se-ia dizer que, no trabalho, a subjetividade se adapta ao objeto e, na arte, o objeto acomoda-se, ajusta-se à subjetividade. Com isto, de fato, o ato estético torna-se “mais espiritual”, como afirma Lukács; todavia qual a referência de valor para que ele afirme que esse ato compreende um “nível superior” do trabalho? Isso significa que ele é ‘mais humano’ porque seu maior compromisso é com a adequação espiritual? Então, as características espirituais são mais humanas do que as corporais? É possível, nos termos de Marx, fazer essa separação? É pertinente hierarquizar valorativamente as formas de reflexo no trabalho e na arte? As perguntas obviamente já implicam uma posição frente a elas. Por ora, vejamos como Lukács desenvolve a questão. Ele declara que essa

[...] contraditoriedade [entre objetividade e subjetividade], como motor da posição estética (e da necessidade social que lhe dá vida) se apresenta já sob traço filosoficamente talvez mais essencial: a intensificação simultânea da subjetividade e da objetividade acima do nível da cotidianidade (LUKÁCS, 1970, p.514).

Será esse o motivo para que considere a arte “um nível superior”? Mas, não é ele próprio quem admite que, no trabalho, há já uma elevação em relação à mera cotidianidade? As objeções colocadas aqui não significam que não se compreende a diferença entre as objetivações próprias do trabalho e aquelas do ato estético. Na verdade, a hierarquização realizada por Lukács pode ser um indicativo para a compreensão do uso que ele fará na *Ontologia* da categoria da alienação (*Entäusserung*) entendida como momento subjetivo do ato laborativo, seja ele qual for (na lida direta com o objeto ou naquela específica do trato da arte).

De todo modo, o ponto central para o autor, tanto no reflexo do trabalho quanto no ato estético, é a crescente adequação da realidade ao homem. No primeiro caso, essa adequação é objetiva, material; no segundo, é subjetiva, espiritual, ainda que expressa também objetivamente, pois como sustenta o escritor:

[...] a adequação de que falamos não é mais que o manifestar-se do trabalho que a humanidade realizou ao largo de toda sua história com a natureza, com as inter-relações entre o homem e a natureza, com e no próprio homem: o que antes, como expressa Marx, chamamos de metabolismo da sociedade com a natureza. Esse metabolismo é antes de tudo um metabolismo material, uma transformação da superfície terrestre de acordo com as necessidades dos homens. (E é óbvio que nessa transformação as leis naturais – consciente ou inconscientemente – são utilizadas, não se superam ou aniquilam, como tampouco se destroem no trabalho individual). O alcance desse metabolismo é, entretanto, muito maior que o da penetração e a transformação materiais da natureza concreta pelo trabalho e o esforço da sociedade, pois, esse processo produziu o homem e, ademais, transforma-o constantemente, o enriquece, eleva e aprofunda. Também esta transformação é uma alteração da realidade, interna e externamente (LUKÁCS, 1970, p. 515).

Lukács refere-se, portanto, à transformação real da materialidade em torno do homem, das relações entre os homens, do metabolismo dos homens com a natureza e daquela de cada ser humano individual no seu contato com o mundo. Atesta ainda que essa

[...] adequação [resultado do intercâmbio entre sociedade e natureza] em que pensamos é cismundana, imanente e isso em dois sentidos: em **primeiro lugar**, o movimento que nasce com ela e que produz alterações radicais não pode desenvolver-se senão dentro do marco de cumprimento definido pelas leis naturais; em **segundo lugar**, todas as finalidades postas pelo homem com consciência verdadeira ou falsa estão também determinadas pelas leis objetivas do desenvolvimento social (LUKÁCS, 1970, p. 515, grifo nosso).

Volta a mencionar que, no caso da atividade estética, é válida a premissa: não há objeto sem sujeito, porquanto o objeto só existe enquanto objeto estético para um sujeito e não em si, já que sua essência é “evocar certas vivências no sujeito receptor por meio da mimese, que é

uma forma específica de reflexo da realidade objetiva” (LUKÁCS, 1970, p. 517). A recepção do objeto artístico significa uma forma de apropriação sensível que envolve inteiramente (para usar a expressão de Lukács) o sujeito receptor, diferentemente dos objetos que não têm a função de *evocar vivências*, como a obra de arte, mas tem outras atribuições na vida social. Isto significa que aquela atitude da ciência, e do reflexo desantropomorfizador, de des-subjetivação para o efetivo conhecimento do objeto que é exterior ao sujeito e tem características próprias, não é válida para a obra de arte, pois esta necessita, para ser conhecida, da aproximação subjetiva do sujeito e não de seu distanciamento. Então, o alienar-se e o retroagir da alienação no sujeito são válidos tanto para o artista como para o apreciador das obras de arte. Para o artista, os dois momentos são necessários para a re-configuração da realidade, para o receptor são eles que possibilitam a efetiva apropriação do objeto estético. Isso não significa que há uma identidade entre a subjetividade posta pelo artista, na elaboração da obra de arte, e a do receptor em sua apreensão. A intensificação subjetiva no objeto realizada pelo artista pode evocar aspectos da subjetividade do receptor que não era possível para ele prever e que não estavam presentes na elaboração da obra.

Na forma como Lukács compreende a alienação e a retroação, elas se constituem enquanto momentos entrelaçados, diferentemente de como aparecem na *Fenomenologia* de Hegel como “dois atos claramente separados que se completam precisamente em sua contraposição”, mas o autor húngaro mantém “a contraposição [entendida a partir do entrelaçamento de ambas] de suas respectivas orientações” na sua definição desse ato (duplo e unitário): “alienação significa **caminho do sujeito** ao mundo objetivo, às vezes até perder-se nele; a retroação ou reabsorção desta alienação significa ao contrário que toda objetividade **assim nascida é totalmente co-penetrada da particular qualidade do sujeito**” (LUKÁCS, 1970, p. 522, grifo nosso). Então, será que podemos dizer que na obra de arte a subjetividade do artista e a do receptor estão presentes? No artista, a alienação realiza o ‘mergulho’ no mundo objetivo para destacar o aspecto da realidade a ser re-configurado esteticamente, enquanto a retroação é a própria re-configuração ou a objetivação da obra de arte. No receptor, a alienação é o mergulho na própria obra e a retroação é a mudança efetivada na subjetividade (que pode ter implicações efetivas em sua vida) dele próprio por meio da recepção.

Assim constituído o espelhamento na arte, manifesta-se ao mesmo tempo sua forma imediata e, nela mesma, sua essência. A relação essência e aparência, portanto, aparece de forma distinta daquela dos demais objetos em-si, já que a aparência é ela própria seu desvelamento, ou nas palavras de Lukács:

A fecunda contraditoriedade do reflexo estético consiste em que, por um lado, se esforça por captar todo objeto e, antes de tudo, a totalidade dos objetos, sempre em conexão inseparável, ainda que não explícita e diretamente dita, com a subjetividade humana – de um sujeito [...] e, por outra parte, fixa e dá sentido ao mundo dos objetos não só em sua essência, senão também em sua forma de manifestação imediata: a dialética da aparência e da essência se impõe em sua legalidade geral e, ademais, em sua imediatez, tal como se apresenta ao homem na vida (LUKÁCS, 1970, p. 523).

A dialética entre essência e aparência, na forma estética, expressa a simultaneidade dos atos de alienação e sua retroação nessa esfera específica do espelhamento humano. É o que depende de:

Na esfera estética, a alienação e sua retroação estão estreitamente unidas: a subjetividade se supera na alienação e a objetividade na retroação, de tal modo que o momento da preservação e elevação a um nível superior adquire certa preponderância no ato complexo da superação. Do efeito coincidente dos dois movimentos resulta, pois, algo unitário: um mundo objetivo conformado, como reflexo da realidade, o qual sublinha em sua intenção a objetividade desta ainda mais energicamente do que ela se impõe nas impressões e vivências da cotidianidade; pois o que se apresenta sempre ao expectador ou ao leitor é um grupo de objetos relativamente pequeno, e essa secção, esse fragmento, tem que evocar nele a realidade como um ‘mundo’ objetivo e fechado ou completo, e isso em circunstâncias que parecem ser para ele efeito da objetividade mais desfavoráveis que as da cotidianidade porque lhes falta necessariamente a força de convicção do meramente fático, do *factum brutum*, posto que estão inevitavelmente postas como meros reflexos, como formações miméticas que não podem conquistar uma objetividade senão por seu conteúdo e por sua forma” (LUKÁCS, 1970, p. 523-4).

O objeto conformado esteticamente, logo, é o que é não por sua materialidade (ao contrário dos objetos em-si), mas pelo conteúdo que não está somente nele mesmo, mas na sua relação com a subjetividade do artista e a do receptor que lhe dão forma. Isso significa que:

A entrega do sujeito à realidade na alienação, sua imersão nela, produz desse modo uma objetividade internamente intensificada. Mas esta – e tal é o sentido da retroação no sujeito – está penetrada de subjetividade por todos seus poros, e precisamente de uma subjetividade concreta e determinada. Na obra mimética genuína esta subjetividade não é um acréscimo, um comentário, nenhuma espécie de ‘aura’ que circunda os objetos, mas é ao contrário um momento constitutivo, uma parte integrante da sua própria objetividade, é um elemento necessário, também a própria base de sua existência determinada. (LUKÁCS, 1970, p. 524).

Alienação e retroação realizam o trânsito, a troca efetiva entre dois complexos de realidade aparentemente exteriores um ao outro. O mundo objetivo das coisas e o subjetivo e exclusivamente humano de sensações, desejos, sentimentos, ideais. Por isso mesmo, na obra de arte, sempre se expressa a posição do artista frente ao mundo que ele conforma. E não poderia ser de outro modo, já que essa conformação é subjetiva, a obra expressa algo que o artista quer dizer sobre o complexo de realidade que ele elaborou artisticamente. A própria definição do objeto a ser configurado é já uma tomada de posição, mas esta, como mostra Lukács, não subjetiviza a obra:

É um preconceito moderno [diz ele] a suposição de que essa onipresença da tomada de posição, da particularidade, subjetiviza as obras de arte. O caminho, que passa pela alienação e

leva à retroação desta, é o oposto estrito do subjetivismo. Só se produz subjetivismo quando o sujeito é incapaz de, ou se nega a, empreender o rodeio até si mesmo que passa pela alienação, pelo perder-se no mundo dos objetos, pela entrega incondicional ao mesmo (LUKÁCS, 1970, p. 527-8).

O chegar a si mesmo pela alienação significa que a subjetividade do sujeito da arte é assumidamente constituída no contato com o mundo social e humano dos objetos e não a partir de si mesmo isoladamente. O autor húngaro identifica, no próprio Hegel, a denúncia do risco dessa deformação da subjetividade que pretende constituir o mundo a partir de si própria:

Hegel que, como sabemos, aplicou a perspectiva do problema da alienação e de sua retroação antes de tudo à vida social e ao conhecimento adquirido e desenvolvido no curso da evolução da humanidade, analisa várias vezes as deformações que produz a subjetividade que quer confiar integral e exclusivamente em si mesma, que crê poder renunciar à necessidade daquela entrega receptiva ao mundo externo, ao mundo dos objetos” (LUKÁCS, 1970, p. 528).

É essa entrega que marca, no entender de Lukács, a diferença entre a subjetividade na estética e na vida cotidiana, pois esta última referencia-se na imediatez do mundo sensível, enquanto a primeira se diferencia dela cada vez mais qualitativamente “ainda que sem suprimir a vinculação à personalidade, ao caráter subjetivo da subjetividade; mais ainda: a orientação do movimento diferenciador é contrária a essa eliminação, é um reforço, uma intensificação da subjetividade originariamente dada” (LUKÁCS, 1970, p. 530).

Indicativos para superação da teoria da dupla base e possíveis repercussões

Depois dessa breve incursão pela *Estética* lukacsiana, é impossível reler os trechos de *Ontologia* em que Lukács trata da distinção entre estranhamento e alienação (associando esta última categoria ao aspecto subjetivo de toda objetivação) sem levar em conta sua compreensão da *Entäusserung* na esfera da arte. Torna-se até mesmo compreensível aquela abordagem, porquanto ela seria a generalização, para os demais campos da produção humana, do reconhecimento da dimensão subjetiva presente em qualquer objeto social. De fato, durante a leitura de *Estética*, com frequência, interrogamos-nos se o que Lukács identifica como específico do campo estético não seria, na verdade, uma dimensão presente em toda objetivação humana, como é o caso da análise da interação entre objetividade e subjetividade como pertencente, segundo ele, “à essência objetiva das obras de arte” (LUKÁCS, 1970, p. 190).

Essa interação, como afirma Chasin, amparado em Marx assim como Lukács, está presente em qualquer produto social. O trânsito entre objetividade e subjetividade é aquele pelo qual

são produzidos os objetos humanos e isso vale tanto para a obra de arte mais sofisticada e os objetos de última geração, no campo da informática, quanto para a laranjeira que planto em meu pomar. Aparentemente, a laranjeira é natural, porém eu a escolhi por suas características mais adequadas às minhas necessidades (e não importa se do estômago ou da fantasia, como diz Marx no início de *O capital*) para ser colocada neste espaço onde ela não nasceria naturalmente. Então, ela não é simplesmente natureza, em sua existência real, neste espaço e neste momento específicos, transformou-se em objetividade social. Por isso, como dissemos em outra oportunidade (COSTA, 1999), na vida social, a natureza se re-configura em objetividade social, o que significa que a transitividade entre subjetividade e objetividade está presente em qualquer ato humano, em todas as relações e vínculos dos homens, de sorte que, como afirma Chasin, “a apropriação da natureza é igualmente sua desnaturalização, é forçá-la a deixar de ser o que é em sua peculiaridade, para se tornar um outro de si sob a regência do estatuto societário” (CHASIN, apud VAISMAN, 2001, p. XXVI).

Na *Estética*, compreendendo a interação entre objetividade e subjetividade como essência objetiva da obra de arte e não dos demais objetos humanos, Lukács esclarece sua afirmação segundo a qual o objeto da ciência, uma vez produzido, é “tão em-si como os objetos naturais” (LUKÁCS, 1970, p.190), pois para conhecê-lo é necessário que se evidenciem os nexos do próprio objeto e para isso a subjetividade deve ser provisoriamente suspensa. No entanto, para que o objeto se transforme em algo diferente do meramente natural, a subjetividade humana precisa colocar algo de si no objeto. E, parece, é justamente a partir dessa compreensão que o autor justifica, em *Ontologia*, a utilização da *Entausserung* também para os objetos sociais não artísticos. Como observamos na introdução, Lukács utiliza insistentemente em sua *Ontologia* a citação de Marx em *O capital* que considera o produto humano construído primeiro na mente antes de ser trabalhado materialmente. Para ‘construir’ o objeto mentalmente o homem precisa conhecer “sua estrutura e as leis de sua eficácia em relação às leis da natureza” (LUKÁCS, 1970, p.189-190). Para que esse conhecimento ocorra, é necessário o que Lukács chamou de *desantropomorfização*. O novo objeto só ganha vida através da inserção de algo que não existe nele naturalmente, que só os seres humanos, com todos os seus sentidos, formados socialmente, podem realizar. É preciso, por conseguinte, distinguir duas dimensões distintas dessa nova realidade: sua **existência** que, apesar de ser constituída de um em-si independente do sujeito, só se tornou efetiva a partir do trânsito entre objetividade e subjetividade; e o **conhecimento** do objeto que, no caso da obra de arte, exige uma intensificação da subjetividade e, no dos objetos materiais externos ao homem, exige, ao contrário, como disse Lukács, uma des-subjetivação.

Quando o autor húngaro afirma, em *Estética*, que as “interações entre objetividade e subjetividade pertencem à essência objetiva das obras de arte” (LUKÁCS, 1970, p. 190), tem por objetivo justificar sua compreensão de que, no caso da obra de arte, é válida a máxima: “não pode existir objeto algum sem sujeito” (LUKÁCS, 1970, p. 190). Dito desse modo, ele parece referir-se ao plano do conhecimento. Mas, pelo exposto acerca da *Entäusserung* e sua retroação no sujeito, ela estaria presente na própria elaboração do artista, no processo de ‘perder-se’ no mundo dos objetos e intensificar um determinado traço da realidade reconfigurando-o por meio do pôr estético. Assim, no sentido aludido por Lukács, ou seja, não meramente em relação ao conhecimento, mas à função do objeto na relação social de cada indivíduo com o mundo, isso não valeria também para uma toalha de mesa ou um lençol? O pedaço de pano em-si não faz dele lençol ou toalha de mesa, mas a função que ele efetivamente ocupa na vida social. Claro que a presença do sujeito no objeto da arte tem outro significado, entretanto não quer dizer que a subjetividade humana não esteja presente nos demais objetos humanos, tanto na fabricação quanto no uso. Como afirma Marx, nos *Manuscritos de 1844*, em polêmica com Hegel, “o pôr não é o sujeito é a subjetividade de forças essenciais *objetivas*, cuja ação por isso, deve ser também *objetiva*” (MARX, 2004, p. 126, grifo do autor).

Somente para os objetos da natureza a realidade em-si é de todo independente do sujeito e mesmo assim, como vimos, eles se re-configuram na relação com os homens. Não só no trabalho que faz de uma árvore uma mesa, mas na mais simples opção de plantar ou cortar uma árvore. A árvore ou a mesa são igualmente em-si independentes do sujeito, tornam-se efetivamente objetos autônomos (como expõe Marx, no livro I de *O capital*, tratando do processo de produção). Por outro lado, para que a mesa tenha efetivamente uma existência de mesa, os homens reais devem sentar à sua volta ou utilizá-la como tal em outras situações, além, claro, de produzi-la. Tanto os objetos naturais quanto aqueles produzidos pelo homem (artísticos ou não) são efetivamente independentes dos homens, mas, em sua configuração real, os produtos humanos são também “subjetividade objetivada ou, o que dá no mesmo, [...] objetividade subjetivada” para usar a expressão de Chasin (2009, p.98).

Em suma, ao identificar somente nos objetos da arte a interação entre objetividade e subjetividade como essência, Lukács justifica sua compreensão de que os produtos humanos não artísticos são “tão em-si como os objetos da natureza” (LUKÁCS, 1970, p. 190), uma vez que eles são fixados materialmente como algo independente dos homens e a ênfase desta *fixação* recai sobre a objetividade. Ao transpor, em *Ontologia*, a interpretação da alienação e sua retroação para qualquer objetivação humana, Lukács acaba por se aproximar dos autores

que ele criticou, pois considera que, em todo ato humano, a subjetividade se perde (aliena) no mundo dos objetos e somente a partir desse processo é possível o trânsito entre subjetividade e objetividade. O que parece aqui é que o filósofo em questão vê nos objetos físicos – nos quais a materialidade se sustenta na ênfase dos aspectos objetivos (diferentemente dos objetos da arte nos quais a ênfase recai sobre a subjetividade) – um *em-si* estranho ao homem, diferente dele de tal modo que ele precisa sair de si mesmo para relacionar-se com eles (os objetos físicos), entrar em outro mundo, em um complexo de realidade distinto de si.

A ironia que mencionamos no início do capítulo (página 182) é justamente o fato de Lukács recolocar uma distância tal entre objetividade e subjetividade que o trânsito entre uma esfera e outra sempre apareça sob a rubrica de uma dupla determinação – natural e social. O que significaria que o físico (a objetividade), para Lukács, corresponderia ao natural e o espiritual (a subjetividade), ao social, duas esferas separadas que se relacionam externamente. Só assim a constituição humana continuaria sempre a aparecer como social de um lado e natural de outro. Como se o físico fosse um fardo de naturalidade que o homem tivesse que carregar por toda a eternidade, sem nunca romper com ele. É evidente que Lukács não concluiu explicitamente que o homem é de um lado espírito e de outro, matéria. Pelo contrário. Explicitamente ele diz exatamente o oposto. Os argumentos construídos aqui dizem respeito às consequências da frequente identificação da base biológica como dado ineliminável concorrendo sempre com a esfera social.

Na verdade, ao tratar da relação entre as esferas biológica e social, em *Prolegômenos* (1990), o escritor adverte contra o risco de se pensar em uma constituição dualista do ser humano e afirma que

O homem nunca é de um lado natureza humana e social, de outro pertencente à natureza; sua humanização, sua sociabilização, não significa uma fissura de seu ser em espírito (alma) e corpo. De outro lado, vê-se que também aquelas funções do seu ser que permanecem sempre naturalmente fundadas, no curso do desenvolvimento da humanidade se sociabilizam cada vez mais. Basta pensar em alimentação e sexualidade, nas quais esse processo deve ser evidente para cada um (LUKÁCS, 1990, p. 10).

Para o autor “a contraposição rígida entre natureza e sociedade” é típica daquelas abordagens que têm “na consciência e seu papel no respectivo ser” o “centro do interesse” (LUKÁCS, 1990, p. 226). Lukács não desqualifica tal questão. Mas, segundo ele, ela só pode ser realmente enfrentada se nos voltarmos para outra “constatação de Marx, estreitamente ligada a essa”, a de que “o ser total, natureza e sociedade, devem ser concebidos como um processo histórico, que a historicidade assim instaurada representa a essência de todo ser”. Ele demonstra como Marx em “sua práxis científica concreta, sempre colocou em evidência como

muito daquilo que usualmente interpretamos como ‘coisas’, quando concebidos corretamente, se mostram processos” (LUKÁCS, 1990, p. 226). Entende, assim, o surgimento do ser social como resultado de processos históricos irreversíveis no curso do próprio movimento evolutivo da natureza. Reafirma, portanto, nos seus últimos escritos, sua compreensão de que “uma forma de ser mais complicada só pode se desenvolver de uma mais simples, só baseada nela como fundamento. Isso de maneira tal que as determinações das esferas de ser precedentes jamais perdem inteiramente sua importância co-determinante” (LUKÁCS, 1990, p. 228).

Chasin questiona a posição de Lukács exatamente neste ponto, porque, para ele, a “legalidade natural vai sucumbindo na ruptura e progressivamente à legalidade social” de tal modo que “em sua efetividade no ser social a legalidade natural não mais atua por si, é dependente do ser social, não é mais a legalidade de um ser, pois não há mais aí um ser natural, mas um atributo natural dependente da essência social” (CHASIN apud VAISMAN, 2001, p. XXV). Por isso, para Chasin, as esferas de ser precedentes (inorgânica e orgânica) não são *co-determinantes*, pelo contrário, são subordinadas à nova formação.

Em alguma medida, Lukács compreende a subordinação das formas precedentes ao novo processo, mas o caráter ineliminável do componente natural retorna sempre como um elemento reafirmado em seus argumentos. Vejamos como ele se expressa:

Os processos evolutivos mostram geralmente a tendência de uma subordinação das determinações de ser originadas da antiga maneira de ser a uma ordem cujo princípio diretor é a auto-reprodução da nova e complicada forma de ser. Marx fala com razão de uma tendência de recuo das barreiras naturais no ser social; sobre seu excesso e sobre a impossibilidade de impor-se inteiramente, já se falou várias vezes. Por exemplo, ninguém negará que a sociedade capitalista repousa em maneiras de ser social mais puras do que a feudal, que, portanto, o elemento biológico na sociedade pode ser reduzido pelo desenvolvimento, mas jamais é eliminável (LUKÁCS, 1990, p. 228).

As observações de Chasin, que caracterizam o natural como predicado, podem direcionar a discussão por um caminho aberto pelo próprio Lukács. Isso significa que a natureza obviamente participa da *autoenformação* do humano, pois esta “inclui a própria dação de forma e resolução ao predicado natural ou biológico: dação de forma que em suma é dação de forma social ao predicado biológico” (CHASIN apud VAISMAN, 2001, p. XXV). A expressão *dação de forma*¹⁶ foi utilizada por Lukács para tratar do produto da arte, mas nas considerações de Chasin ela ganha outra dimensão, visto caracterizar a transformação humano-social que não é meramente material já que “todo ente que muda de lugar muda de

¹⁶ Cf. LUKÁCS, 1970, p. 167 e 1982, p. 215. A edição italiana (1970) da *Estética* traduziu por “figuração”. Na edição espanhola (1982), a tradução é “dação de forma”.

natureza, sem alterar uma célula de sua composição material” (CHASIN apud VAISMAN, 2001, p. XXV).

Mesmo que, em alguns momentos, Lukács chegue a anunciar a superação da noção de dupla base, em *Prolegômenos* ele volta sempre a proclamá-la como insuperável, como ocorre na seguinte passagem da segunda parte deste seu último texto:

[...] na medida em que o ser humano, que em sua sociabilidade supera sua mera existência biológica, jamais pode deixar de ter uma base de ser biológica, e que se reproduz biologicamente, também jamais pode romper sua ligação com a esfera inorgânica. Nesse duplo sentido, o ser humano jamais cessa de ser *também* criatura natural. Mas de tal modo que o natural nele e em seu ambiente (socialmente) remodelado é cada vez mais fortemente dominado por determinações do ser social, enquanto o biológico pode ser apenas qualitativamente modificado, mas nunca inteiramente suprimido (LUKÁCS, 1990, p. 44, grifo do autor).

Ele chega a afirmar, portanto, que a existência biológica é superada, mas clama sempre pela impossibilidade de ruptura com a natureza, re-colocando com grande insistência a esfera biológica como base. Os questionamentos de Chasin incidem diretamente sobre esse ponto, porque para ele a base é sempre

[...] a sociabilidade, enquanto a naturalidade é apenas o insuprimível predicado biológico, que passa a vigor na forma e sob a regência da sociabilidade. Não perde, por isso, uma célula de sua composição orgânica, mas na sua efetividade muda de caráter. No interior da esfera societária, o predicado biológico é um outro de si. Se originariamente foi ponto de partida, agora é produzido e reproduzido pela legalidade de um ser que o ultrapassa e o domina, vive e só pode viver na subjugação de um novo estatuo. Ou seja, ao integrar como predicado o ser de nível mais elevado realiza a sua máxima potência e isso é, ao mesmo tempo, sua desnaturalização ou perecimento. Imperecível como predicado, não é base, pois determina só por seus limites, pelas carências, não pelas determinações resolutivas, nem mesmo em suas forças e sentidos, pois enquanto virtualidades estas só são humanas e superiores em resolução societária. Ademais não é nunca um criador de novas necessidades, o que caracteriza a legalidade social. (CHASIN apud VAISMAN, 2001, p. XXVI).

Como já tivemos a oportunidade de mostrar em outro momento (COSTA, 1999), as palavras de Chasin encontram ressonância na análise de Marx presente desde os *Manuscritos de 1844* até os chamados textos de maturidade. Trata-se, dessa maneira, de uma ruptura de outra ordem, não simplesmente física ou material, enquanto forma de ser a própria natureza se torna objetividade social. Em outro momento, ainda na segunda parte de *Prolegômenos*, Lukács afirma que

[...] a generidade humana supera desde o início essa imediatidade, por isso precisa sempre de atos mediadores conscientes, para simplesmente poder funcionar. Essa libertação do novo ser da objetualidade natural existe desde o começo. Mesmo o mais insignificante instrumento de trabalho, produto de trabalho etc., já tem um ser essencialmente social (LUKÁCS, 1990, p. 78).

Nessa última citação, há uma aproximação evidente entre a posição de Lukács e as questões levantadas por Chasin, mas o autor húngaro não chega a formular uma definição clara sobre o tema, apesar de voltar a ele em vários momentos. Já nas últimas páginas deste derradeiro trabalho, assevera:

Não há dúvida que o ser social se baseia nas transformações ocorridas no ser orgânico: esse tipo de adaptação passiva ao ambiente é absolutamente indispensável como base para a adaptação ativa. Para caracterizar em geral o ser social é, portanto, um momento ineliminável que os exemplares singulares da nova espécie desse tipo, aquela dos seres humanos, porquanto resguardam seu ser imediato não podem não ser seres vivos em sentido biológico. Esta importante ligação entre as duas esferas do ser é, entretanto, também o motivo ontológico da sua separação sempre mais nítida, a qual se verifica precisamente porque na adaptação ativa ao ambiente se formam categorias completamente novas que [...] através de seu aperfeiçoamento, desenvolvimento, através de seu tornar-se dominante nos modos de viver e de reproduzir-se especificamente sociais do ser social, dão forma a um modo ontológico próprio, em tudo e por tudo sujeito a determinações ontológicas próprias. (LUKÁCS, 1990, p. 345).

As afirmações acima apontam para o seguinte paradoxo: se há uma separação nítida entre as esferas biológica e social, como *o tornar-se dominante nos modos de viver e de reproduzir-se* pode ser especificamente social se os *seres humanos não podem não ser seres vivos em sentido biológico*? De fato, não pode haver duplicidade: ou o ser humano é vivo e se reproduz como ser biológico/natural ou como ser social. O objetivo de Lukács é enfatizar a reprodução social, mas ele não consegue se expressar coerentemente quando coloca o momento – de fato ineliminável – da reprodução física como pertencente à esfera biológica. A recorrência ao tema não deixa de evidenciar as dificuldades do autor em explicitar uma compreensão que elimine o caráter de dupla base do desenvolvimento social. No trecho citado acima, a tentativa de resolver um problema pendente, já nas páginas finais do texto escrito no ano da morte do autor, é ainda mais visível. Lukács mantém o reconhecimento de uma dupla determinação ao identificar na materialidade humana um *sentido biológico*, como ele declara.

Os indicativos de Chasin, além de formular o problema em novos termos, esclarece a tendência aberta por Lukács ao colocar a questão a partir da *dupla base*, que é, de acordo com sua argumentação, a de

[...] procurar deduzir, em graus diferentes em cada caso, o ser social do natural, esquecendo que se trata da emergência do novo, de uma configuração ontológica nova, e que o novo nunca é um simples desdobramento do estágio anterior, no caso, - do grau de ser antecedente, ou seja, que entre os dois níveis ocorre o que se chama salto, um intervalo em que a potência causal do antecedente não contém a capacidade, a potência, ou a potencialidade para gerar o novo. Um intervalo que fica assim, indeterminado (CHASIN apud VAISMAN, 2001, p. XXIII-IV).

Será que se pode dizer que Lukács não estava atento a essa *novidade*? Claro que não! Tanto é assim que a solução para a dificuldade está também em suas formulações¹⁷. Ou seja, a compreensão do surgimento do ser social a partir de um salto que inaugura uma nova forma de ser foi desenvolvida pelo próprio Lukács. No entanto, perguntamos: por que ele retorna com tanta insistência ao que ele chamou de *base biológica*? Talvez a resposta esteja em sua trajetória e nos diálogos que ele estabeleceu com a tradição filosófica. De todo modo, qualquer tentativa de resposta levaria a mera especulação, por isso registramos aqui apenas algumas possibilidades colocadas por Chasin para o aprofundamento de nossa interlocução com Lukács que apontam para as conquistas do próprio autor húngaro com relação ao marxismo do século XX.

No autor brasileiro, a questão do *sentido biológico* é reorientada para a consideração da resolução social do predicado biológico, o que efetivamente pode ser constatado nas pesquisas empíricas mais recentes da área *biomédica* (à qual já poderíamos acrescentar: *social*, pois é este o *sentido* assumido). O próprio Lukács não descarta essa possibilidade de resolução, quando salienta que esse “modo ontológico próprio, é em tudo e por tudo sujeito a determinações ontológicas próprias”, mas não consegue expressá-la de forma coerente, pois refere-se a todo momento à ligação com a natureza que, sem dúvida, não pode ser negada, mas também não pode ser colocada no mesmo patamar da esfera social. De todo modo, são os avanços desse mesmo autor, nesse terreno, que permitem a ampliação da análise para além dos indicativos que ele próprio desenvolveu.

Chasin, ao colocar o problema em termos de *dação de forma*, explica que, mesmo que o fator natural não seja jamais suprimido (como afirma Lukács diversas vezes), é suprimida

[...] sua capacidade de autodeterminação, resta, portanto, simplesmente, o que não é pouco, como um predicado do ser humano, um predicado insuprimível, mas apenas como predicado biológico de um ser de outra natureza e essência. A naturalidade é retida como predicado imprescindível, mas não como essência. Donde, não são mais duas legalidades ontológicas que coexistem, mas a legalidade superior, mais complexa, subsume a legalidade natural, que não mais se autodetermina, mas é resolvida pela e do interior da outra. Assim o predicado natural do homem recebe forma e resolução sociais, ou seja, o predicado natural é subsumido à legalidade social (CHASIN, apud VAISMAN, 2001, p. XXV).

A nova forma de colocar o problema percorre, na verdade, um caminho que foi aberto pelo próprio Lukács em vários momentos. É como se sua antiga filiação e posterior crítica às ciências do espírito o levassem a suspeitar do risco de se desprezar a presença da natureza na constituição do mundo humano (o que, na realidade, não é o caso, como vimos nas afirmações

¹⁷ Cf. LESSA, 1990, p. 79. No capítulo III, Problemas da prioridade ontológica, de sua dissertação de Mestrado, orientada por José Chasin, o autor valoriza as passagens do capítulo da reprodução da *Ontologia* em que Lukács afirma “o predomínio ontológico da sociabilidade na complexa relação homem/natureza”.

de Chasin). Provavelmente, o que permite a Chasin levantar tais questionamentos, quase trinta anos depois da redação de *Prolegômenos*, é sua distância em relação à polêmica que pesou sobre o solitário autor de *Ontologia do ser social* e o colocou na difícil e peculiar situação de lutar contra suas próprias posições do passado¹⁸. Aqui já entramos em especulações que nada ajudam a esclarecer os problemas teóricos que temos pela frente.

Nos últimos registros de Lukács, efetivamente existentes, *Prolegômenos* de 1971, o autor não volta a tratar da distinção entre a alienação e o estranhamento e menos ainda da aproximação entre alienação e objetivação. Ele analisa, agora, os **estranhamentos** enfatizando especialmente seu aspecto *transformador*, se é que se pode chamá-lo assim, da vida social. Há passagens que sugerem, nas últimas páginas escritas por Lukács acerca do problema, que o trânsito entre objetividade e subjetividade, entre natural e social permaneceu uma questão não resolvida para o autor até sua morte.

Antes de acompanhar o tratamento de Lukács sobre o estranhamento (que ele desenvolve na segunda metade da terceira e penúltima parte dos *Prolegômenos*), uma questão desenvolvida em passagens anteriores (nas páginas iniciais da segunda parte) do texto pode contribuir para introduzir o tema na linha de abordagem assumida pelo autor em 1971. Nelas, preceitua sobre o surgimento do ser social que a “forma de ser qualitativamente nova assumida pela generidade na sociedade mostra-se logo de início por ser pluralista” (LUKÁCS, 1990, p. 50), pois:

[...] enquanto os organismos singulares na natureza orgânica são diretamente exemplares de seus respectivos gêneros, o gênero humano tornado social se diferencia em unidades menores, aparentemente fechadas em si, de modo que o ser humano, atuando, em sua práxis, para além do gênero natural-mudo, abre caminho, como ser genérico, para determinada consciência dessa determinação do seu ser, mas é ao mesmo tempo forçado a aparecer como elo consciente de uma forma parcial menor do seu gênero. A generidade não-mais-muda do ser humano, ancora-se, pois, em sua consciência de si não diretamente no gênero real total da humanidade que passaria, como sociedade, para o ser, mas nessas suas primeiras manifestações parciais diretas (LUKÁCS, 1990, p. 50).

Lukács acredita, então, que a consciência inicial do indivíduo não é de pertencimento ao gênero humano, mas a um grupo particular, que se coloca em oposição a outros grupos. Assim, essa fragmentação está na base do processo de socialização: “[...] a generidade não

¹⁸ Cf. FREDERICO, 2000, p. 299. Celso Frederico cita o seguinte trecho de uma carta de Lukács de 10 out. 1959 endereçada a Luciën Goldman que insistia em “valorizar as obras juvenis de Lukács (inclusive as não marxistas), em detrimento de sua produção madura: ‘Se eu tivesse morrido por volta de 1924 e minha alma perene olhasse sua atividade literária do além, ela ficaria plena de um verdadeiro reconhecimento de você se ocupar tão intensamente de minhas obras de juventude. Mas como eu não estou morto e como durante trinta e quatro anos eu criei o que se pode chamar apropriadamente a obra de minha vida e como, para você, essa obra simplesmente não existe, é difícil para mim, enquanto ser vivo, cujos interesses estão claramente dirigidos para a própria atividade presente, tomar posição sobre suas considerações’”.

mais muda parece fragmentar-se, na práxis imediata, em partes independentes. E parece ontologicamente evidente que as formas de consciência imediatas da vida cotidiana são obrigadas a seguir amplamente essa desagregação” (LUKÁCS, 1990, p. 50).

Para o autor, a superação do mutismo se realiza pela necessidade do ser social “[...] impor seu próprio processo de reprodução” e isso ocorreu efetivamente “com os meios de uma violência social” (LUKÁCS, 1990, p. 205). A ruptura com a “[...] estreita ligação natural das fases primitivas”, a socialização do controle da natureza, em suma, o afastamento das barreiras naturais forçou, segundo o filósofo, o ser social a “revelar imediatamente sua profunda contradição interna, aquela do recente caráter genérico não mais mudo da nova formação” (LUKÁCS, 1990, p. 206).

Orientado por essa perspectiva, Lukács salienta que o desenvolvimento social é “extraordinariamente irregular” (LUKÁCS, 1990, p. 202) e se realiza a partir de motivos nada nobres. Nessa linha, já tratando do estranhamento, ele afirma que:

O desenvolvimento do caráter genérico não mais mudo divide o próprio processo evolutivo: seu lado objetivo só se pode realizar por uma violentação do subjetivo; a elevação do trabalho além de mera possibilidade de reprodução (sobre-trabalho no sentido mais amplo da palavra) desenvolve no nível social a necessidade de tirar dos verdadeiros produtores os frutos desse sobre-trabalho (e por isso também as condições sociais de sua produção) forçando-os assim a um modo de trabalho em que se tornam posse de uma minoria que não trabalha. Com isso, em toda a subsequente pré-história da espécie humana a relação do indivíduo com a espécie entrou num estado de contradição irrevogável, em que uma relação direta e geral do indivíduo com a espécie (por isso também com seu próprio caráter genérico) se tornou impossível (LUKÁCS, 1990, p. 206).

Essa passagem, tão importante quanto problemática, provoca várias perguntas: o que Lukács está chamando de “violentação do lado subjetivo”? Trata-se da ruptura em relação à natureza que ele identificou anteriormente como uma necessidade para que o ser social possa “impor seu próprio processo de reprodução”? Ou ele se refere à apropriação do mais-trabalho por um grupo que não trabalha? Considerando desta última forma, ele identifica a relação de estranhamento mesmo em formas sociais pré-capitalistas, o que se confirma na sequência do texto:

Com a situação social que assim surgiu, caso pertença aos que se apossam do sobretrabalho, o indivíduo humano é forçado a confirmar esse caráter genérico objetivamente tão contraditório como sendo natural; e, se pertencer aos desapossados, é forçado a rejeitá-lo como caráter genérico, devido a essa contradição. (Os dois comportamentos assumem, nos mais diversos degraus do desenvolvimento, formas de expressão ideológicas muito diversas, e só no capitalismo se torna possível uma formulação aproximadamente adequada do problema.) (LUKÁCS, 1990, p. 206).

Assim compreendido, o estranhamento estaria na própria origem da socialização humana que se fez, concretamente, a partir da oposição entre os que trabalham e os que se apossam do

mais-trabalho. Ele aparece, segundo Lukács, sob a forma de uma “contradição objetiva, insuperável e aparentemente insolúvel na relação fundamental do ser humano com seu caráter genérico não mais mudo” e assume numa contradição “falsamente articulada”, o caráter do “estranhamento do ser humano com relação a si mesmo”. Identifica, portanto, o estranhamento como um processo social que “surgiu objetivamente entre o caráter genérico da sociedade e do membro da sociedade” (LUKÁCS, 1990, p. 206). Associa o surgimento desse fenômeno ao sobretrabalho, ao excedente. Segundo ele:

[...] a escravidão, como primeira forma forçada de desigualdade social sócio-economicamente fundada entre os membros da sociedade tem sua base no fato de que o escravo já é mais capaz de produzir do que é necessário para sua própria reprodução, e que por isso seu dono é socialmente capacitado a dispor desse mais-trabalho para satisfazer suas próprias necessidades pessoais. Com isso, introduziu-se na vida o estranhamento. (LUKÁCS, 1990, p. 206).

Relacionada ao excedente, a característica social se sobrepõe ao distanciamento em relação à natureza. Na definição dos estranhamentos o *crescente afastamento das barreiras naturais* expresso objetivamente no desenvolvimento das forças produtivas comparece novamente em *Prolegômenos*:

[...] as forças principais que agem espontaneamente são de caráter causal, e assim possuem em sua universalidade uma orientação que em sua linha geral aumenta as forças produtivas, estimula a sociabilidade etc., mas é totalmente indiferente a todos os valores sociais, e humanos. Assim desenvolvem de um lado as forças humanas para uma ação cada vez mais objetiva em suas próprias condições de reprodução, de outro lado desenvolvem ao mesmo tempo opressão, crueldade, logro etc., muitas vezes de maneira mais intensa (LUKÁCS, 1990, p. 210).

O aumento das forças produtivas aparece relacionado ao estímulo da sociabilidade, mas não diretamente à personalidade dos agentes sociais. Pelo contrário, Lukács afirma a total indiferença em relação aos valores humanos. De todo modo, reafirma que o estranhamento é o fenômeno social que mais nitidamente recai sobre a formação da personalidade:

Pois por mais naturalmente que o estranhamento permaneça, no fundo, um fenômeno social, que por isso mesmo em última análise só pode ser superado por caminhos sociais, para a condução de vida de um indivíduo é sempre problema central de realização ou fracasso do desenvolvimento da personalidade, superação ou preservação do estranhamento no próprio ser-aí individual (LUKÁCS, 1990, p. 207).

E exemplifica com situações corriqueiras nas quais revolucionários combatentes que perceberam o estranhamento no trabalho e lutaram coerentemente contra ele, mantiveram, em casa, uma postura de dominação em relação à mulher. Por isso mesmo, proclama que a “definitiva superação social do estranhamento [...] só pode ocorrer em atos de vida dos indivíduos, em seu cotidiano”. O que não significa que essa superação possa ser individual, porquanto o fenômeno do estranhamento é primariamente social. Para Lukács, tal situação

[...] apenas mostra como são complexamente entrelaçados também aqui, exatamente aqui, os momentos de estranhamento que atuam no indivíduo e na sociedade. Exatamente na medida em que despertam na superfície imediata a aparência de movimentos – relativamente independentes, são, quanto ao ser, inseparavelmente ligados à respectiva fase do desenvolvimento social (LUKÁCS, 1990, p. 208).

Destaca o fato de que no curso do desenvolvimento das forças humanas, desenvolvem-se também formas de **violência social**, na medida em que, com a produção do excedente e sua apropriação pelos indivíduos não envolvidos na atividade laborativa, “os interesses vitais imediatos em todas as sociedades tornam-se antagonicamente contraditórios e por isso só reguláveis através da violência”. E mais, completa que se “reconhecemos a violência como momento indispensável em cada sociedade medianamente desenvolvida, é importante considerar também esse problema como momento de ser da sociabilidade, e não o distorcer por nenhuma posição idealista - em direção positiva ou negativa” (LUKÁCS, 1990, p. 211). O autor compreende aqui o estranhamento também em seu aspecto dinamizador, como apresentamos adiante.

Lukács adverte contra a posição de se negar a violência como atitude verdadeiramente humana ao explicitar que

[...] nenhum passo teria sido possível, desde que saímos da esfera biológica animal, nenhuma socialização, nenhuma integração do gênero humano etc. etc., sem violência. Mas de outro lado não devemos ver na violência, mesmo em suas formas mais brutais, uma simples herança do estado pré-humano, algo que poderia ser “humanamente” superado de maneira moral abstrata. É preciso termos sempre consciência de que – como anteriormente mencionamos em outros contextos – nenhuma forma prática do ser social, portanto nenhum momento de sua auto-reprodução (seja economia, superestrutura como estado de Direito etc.) poderia surgir sem violência, nem servir à reprodução humana (LUKÁCS, 1990, p. 211).

Para o autor, portanto

[...] a “linguagem” da espécie, que substitui historicamente a seu mutismo, não pode dispensar, em absoluto, as mais diversas formas de violência, de coerção etc. A história do gênero mostra que o mutismo pré-humano, a constituição de ser pré-humano insuperavelmente espontânea, de funcionamento puramente biológico, conseguiu articular-se somente desse modo antagonístico de mover-se da consciência, carregado de violência. A saída do estado de mudez, com o qual a consciência cessa de ser mero epifenômeno biológico, é igualmente um processo causal que pode possuir, em sua irreversibilidade, uma direção geral, mas nenhum fim, por isso nenhum planejamento, orientação para um fim. O modo como sua espontaneidade causal – num nível de ser totalmente novo – atua ontogenética ou filogeneticamente sobre as novas relações de exemplares com espécie, determina as forças atuantes no desenvolvimento da espécie humana (LUKÁCS, 1990, p. 211-2).

O estranhamento aparece, assim, como o fenômeno social cujo enraizamento se encontra no fato de a consciência do gênero, que se afirma de forma distinta à natureza, mover-se defendendo a si mesma por meio da violência. Para Lukács, então, o fazer-se humano do homem é, inicialmente, uma construção *insuperavelmente espontânea, de fundamento*

puramente biológico que desde as fases mais remotas só pode se realizar articulando-se *de modo antagonístico*, o que significa que para o autor o estranhamento esteve sempre presente no processo de constituição do humano. Por isso mesmo, conclui que o

[...] fenômeno do estranhamento se trata principalmente de algo ontológico. De maneira primária, ele pertence ao próprio ser social, tanto em sua constituição objetiva quanto em seus efeitos sobre os exemplares singulares. O fato de que ele muitas vezes se manifesta sob formas ideológicas nada muda esse seu traço fundamental, pois a ideologia no ser social é a forma geral para a conscientização e solução dos conflitos econômico-socialmente surgidos. Por isso não é em absoluto desviante ver na dupla forma das reações ideológicas aos estranhamentos, um sinal de que o conflito manifesto no estranhamento, no respectivo caráter genérico e seus efeitos, aponta para o ser de seus exemplares singulares, para uma duplicidade nas bases objetivas de todo o complexo de problemas (LUKÁCS, 1990, p. 216-7).

Vê-se que Lukács, nesse momento, amplia a articulação entre estranhamento e ideologia, já que entende, assim como Marx, esta última “como forma geral para a conscientização e solução dos conflitos”. Mas afirma que, de imediato, no “intercurso real das atividades sociais de toda sorte, pode-se dizer que nem os meios de ação da superestrutura nem as formas de consciência da ideologia conseguem irromper o círculo da transformação histórica dos estranhamentos” (LUKÁCS, 1990, p. 217); na realidade, continua o autor, sempre surgem

[...] posições com relação ao próprio caráter genérico do ser humano, que tentam romper - pelo menos ideologicamente - esse círculo mágico, e buscar uma concepção do caráter genérico em que este possa se manifestar socialmente como verdadeira realização concreta do indivíduo também, em que a superação da *mudez* consiga deixar para trás sua contraditoriedade espontaneamente própria, aparentemente irrevogável (LUKÁCS, 1990, p. 217-8, grifo do autor).

Está confirmada sua posição frente a um problema que o ocupa desde os primeiros escritos após sua adesão ao marxismo: o papel do indivíduo e do chamado *fator subjetivo* na história. Ele declara que as vozes contrárias aos estranhamentos se manifestam desde muito cedo e “jamais puderam ser eliminadas socialmente” (LUKÁCS, 1990, p. 218), por terem como questão central “exatamente a superação do próprio estranhamento, a concepção e estímulo de um caráter genérico no qual as tendências filogenéticas e ontogenéticas podem receber uma constituição convergente” (LUKÁCS, 1990, p. 218).

Tais dados servem para revelar ao escritor que, mesmo não sendo difícil reconhecer a violência como característica básica dos processos humanos,

A nostalgia da humanidade por uma vida já não dominada pelo estranhamento, portanto segundo um caráter genérico que não traz à vida nenhum estranhamento, que atribui ao indivíduo humano tarefas que podem conduzir a uma vida - também pessoal - capaz de trazer verdadeira e duradoura satisfação, permanece inarredável do pensamento e da emoção dos seres humanos (LUKÁCS, 1990, p. 222).

A constatação do caráter utópico dessa *nostalgia* não significa que Lukács abandone qualquer discussão em relação à possibilidade de superar os estranhamentos apenas tratará dessa possibilidade sob nova perspectiva. Para ele:

Uma apresentação não deformada das tendências que aqui se tornaram eficazes não mostra apenas seu surgimento [do estranhamento] do processo de reprodução cada vez mais perfeito de ser humano e humanidade, mas mostra isso ao mesmo tempo em sua contraditoriedade que está em processo; esse desenvolvimento não criou um modo de estranhamento homogêneo e único, mas aniquila muito mais, ininterruptamente, suas formas particulares, pelo respectivo desdobramento de sua contraditoriedade interna. Mas no curso da história **até aqui**, ela só pôde modificar, remover ou aniquilar as maneiras particulares de estranhamento de modo que em seu lugar aparecesse outra forma de estranhamento - mais elevado no sentido econômico-social, mais socializado - para mais tarde ser substituído por outro que produz novo estranhamento, mais alto e mais desenvolvido¹⁹. (LUKÁCS, 1990, p. 214, grifo nosso).

Assim, reconhece que, **até aqui**, as formas de estranhamento têm sido substituídas por outras – mais amplas, mais socializadas -, e que também no “lado oposto, a luta contra o estranhamento teve de sofrer mudanças essenciais” (LUKÁCS, 1990, p. 248). Logo, mantém-se fiel ao que a história tem demonstrado, sem abrir mão de projetar outras possibilidades para o futuro, buscando, todavia, distanciar-se de qualquer traço utópico. Em suas palavras:

Nossas indicações devem apenas apontar, complementarmente, que também o fator subjetivo dessa maior transformação na história da humanidade não tem caráter utópico. Ninguém negará que os momentos ideológicos aqui aludidos só moveram minorias na vida prática da sociedade. Mas ousa afirmar que a força de irradiação humana de todo esse complexo ideológico sempre foi muito maior do que desejou reconhecer a *erudição sociológica*. E os grandes tempos revolucionários mostram sempre uma difusão rapidíssima de sentimentos assim orientados nas massas humanas que se tornaram fator subjetivo da transformação. (LUKÁCS, 1990, p. 223-4, grifo do autor).

Do alto de seus 86 anos de vida e estudos, Lukács tem experiência e conhecimentos suficientes para dizer com serenidade que

Tais saltos são fatos históricos. Da mesma forma como podem desaparecer costumes bem difundidos (canibalismo), conhecimentos privilegiados e privilegiantes podem se transformar em bem comum (escrever e ler). Portanto, não há nenhum utopismo em prever que numa transformação socialista da sociedade capitalista, numa efetiva passagem do socialismo autenticamente realizado para o comunismo, esses motivos ideológicos antiqüíssimos, ideologicamente presentes "em cima" e "embaixo" no desenvolvimento até aqui ocorrido, essa nostalgia humana de um autêntico caráter genérico são chamados a desempenhar um papel decisivo na formação ideológica do fator subjetivo (LUKÁCS, 1990, p. 224).

¹⁹ Cf. GORZ, 1968, p. 321. Difícil não lembrar as palavras de André Gorz acerca da superação da alienação: “não há [...] esperança possível, nem condição mais desesperante do que permanecer atacadados em nossas alienações presentes por medo de que sua superação engendre outras alienações”.

A argumentação, ultimamente referida, prepara o terreno para a derradeira parte dos escritos de 1971 na qual Lukács volta a tratar das tendências que considera para o desenvolvimento social e que são retomadas na conclusão deste trabalho. Por ora, é preciso somente registrar que, com os esclarecimentos presentes, em *Prolegômenos*, acerca do estranhamento, Lukács não deixa dúvida quanto ao ineditismo de sua formulação. Ou seja, apesar de amparado em Marx, sua compreensão não reproduz somente o que foi desenvolvido pelo autor alemão. Este último tratou do processo de alienação, estranhamento e venda (*Entäußerung*, *Entfremdung* e *Veräußerung*) nas relações capitalistas de produção que era, como se sabe, seu objeto de investigação, enquanto o filósofo húngaro vai além.

Lukács utiliza os termos empregados por Marx, na análise da produção capitalista, para tratar da constituição dos processos humano-sociais de forma mais ampla. Sua formulação não se contrapõe necessariamente à de Marx, mas os autores tratam – com os termos alienação e estranhamento – de questões distintas que exigem também uma nomenclatura diferenciada, pois a ampliação da abordagem para além da produção capitalista envolve outras categorias sociais, específicas, cada uma delas, do processo social no qual brotam e se desenvolvem. Marx tratou do processo alienação/estranhamento no capitalismo. Lukács buscou reconhecer a constituição do ser social e nele encontrou categorias que nomeou com os termos utilizados por Marx. É preciso salientar que não se trata das mesmas categorias, por dizerem respeito a dimensões distintas da realidade social. O problema, portanto, não é meramente de nomenclatura, mas de rigor categorial. Se, como Marx afirmou em 1843, a verdadeira crítica busca a lógica específica do objeto específico, as categorias específicas da produção capitalista não podem ser meramente transportadas para a análise universal do ser social sob o risco de se perder o caráter distintivo da forma capitalista de produção. Uma grave consequência do procedimento lukacsiano é a identificação da forma capitalista como resultado necessário do afastamento das barreiras naturais, ou seja, a compreensão da presença precoce do estranhamento na atividade humana leva à consideração do antagonismo da forma capitalista como inevitável. Mesmo que Lukács não tenha feito essa afirmação, sua abordagem abre espaço para tal interpretação, o que o distancia da análise de Marx que parte sempre do complexo como síntese de múltiplas determinações (como o próprio Lukács nos mostra tão bem, em nosso sexto capítulo).

Desde os *Manuscritos de 1844* até *O capital*, como vimos, Marx utilizou as expressões alienação, estranhamento e venda (*Entäußerung*, *Entfremdung* e *Veräußerung*), tratando da

forma capitalista e nenhuma delas aparece na análise abstrata do trabalho²⁰. Isso não significa que Marx não tenha encontrado relações opositivas ou mesmo antagônicas em formas produtivas anteriores, mas que ele está tratando do modo capitalista de produção e essas categorias são relativas a ele.

O esforço do autor húngaro, em resgatar a gênese do ser social a partir de uma perspectiva materialista, contribui para sua insistência em proclamar o caráter dúplice da constituição humana – natural e social – justamente porque ele parte do metabolismo entre homem e natureza – trabalho – para realizar sua empreitada. Porém, como disse Marx, nos *Manuscritos 1861-1863*, para “[...] desenvolver o conceito de capital, é necessário partir **não do trabalho**, mas do valor e, mais precisamente, do valor de troca já desenvolvido no movimento de circulação”, porque é “tão impossível passar diretamente do trabalho ao capital como passar diretamente das diferentes raças humanas ao banqueiro ou da natureza à máquina a vapor” (MARX, 1979, p. 83, grifo nosso). Com sua abordagem, Lukács nos leva a considerar aspectos da realidade que não foram tratados por Marx diretamente e que podem enriquecer a análise da vida social na medida em que forem considerados em seu contexto próprio, isto é, como categoria específica da forma capitalista ou como um elemento mais amplo da produção humana.

²⁰ Cf. MARX, 2004, p. 84-5; MARX, 1983, p. 149-154. Respectivamente, trechos dos *Manuscritos de 1844* em que Marx trata da distinção entre atividade animal e humana e a primeira parte do capítulo 5 do livro I de *O capital*, Processo de trabalho e processo de valorização.

CAPÍTULO 5

Marxismo e vida cotidiana

Brant Carvalho, em *Cotidiano: conhecimento e crítica*, afirma que os “estudos de Henri Lefebvre e Agnes Heller são de riqueza e avanço ainda não ultrapassados” (CARVALHO; NETTO, 2007, p. 15) quando se trata de analisar a vida cotidiana, pois na reflexão de ambos pode-se encontrar “uma síntese dos elementos que comportam esta totalidade chamada vida cotidiana em relação à totalidade mais ampla: o mundo moderno capitalista” (CARVALHO; NETTO, 2007, p. 15). Paulo Netto menciona também Karel Kosik como mais um representante da massa crítica acumulada pela tradição marxista nas últimas décadas “apta a configurar [...] os componentes essenciais de uma teoria da vida cotidiana” (CARVALHO; NETTO, 2007, p. 65). Trabalhamos, neste capítulo, com as reflexões dos autores indicados por Carvalho e Netto, ou seja, os estudos de Lefebvre, Heller e Kosik sobre o cotidiano¹.

A reflexão de Kosik acerca da vida cotidiana aparece como uma resposta à análise de Heidegger que, como se sabe, empreende, na primeira parte de *Ser e Tempo* (2002), uma reflexão do cotidiano considerando-o como espaço de vivência do ente que habita o ser, que é o foco de seu interesse. Como esclarece Abbagnano² (1993, p. 137), o “que se pergunta é o próprio ser, o que se encontra é o *sentido do ser*, mas o que se interroga é necessariamente um *ente*, pois o ser é sempre próprio de um ente”. Heidegger precisa então

[...] determinar qual ente [...] deve ser interrogado, isto é, a qual se dirige especificamente a pergunta sobre o ser. Ora esta pergunta, com tudo o que ela implica (entender, compreender etc.), é o modo de ser de um determinado ente, o homem, que possui por isso um *primado* ontológico sobre os outros entes enquanto sobre ele deve recair a escolha do interrogado (ABBAGNANO, 1993, p. 137).

¹ O espaço destinado a cada um dos três autores tratados neste capítulo é proporcional à dedicação de cada um deles ao tema da vida cotidiana. Kosik analisou a vida cotidiana em um capítulo de sua obra principal, *Dialética do concreto*. Heller escreveu um livro sobre o assunto, desenvolvendo elementos formulados originalmente por Lukács, enquanto Lefebvre, o primeiro dentre os três marxistas a tratar do cotidiano, destinou quatro títulos ao tema e se ocupou dele durante, no mínimo, trinta e cinco anos de sua vida intelectual.

² Cf. ABBAGNANO, N. **História da Filosofia**. Lisboa: Editorial Presença, 1984. A utilização da síntese realizada por Abbagnano permite a exposição da abordagem de Heidegger acerca do cotidiano apenas na medida em que ela é necessária para acompanharmos a análise de Kosik.

O homem, como existente que tem a possibilidade de perguntar, será chamado por Heidegger de ser-aí (Dasein). Como “[...] só interrogando o ser-aí se pode tentar descobrir o que é o ser e encontrar-lhe o sentido”, a “análise do modo de ser do ser-aí é [...] essencial e preliminar” (ABBAGNANO, 1993, p. 137) para Heidegger. Por isso mesmo, o autor toma a existência como ponto de partida da análise que tem “como método próprio o fenomenológico” (ABBAGNANO, 1993, p. 138). Em Heidegger, a “[...] fenomenologia não é uma doutrina, mas um método: refere-se não ao objeto da investigação filosófica, mas às modalidades desta investigação”. A máxima da fenomenologia “apontar diretamente para as coisas” implica que o “fenômeno de que ela fala não é aparência, mas manifestação ou revelação daquilo que a própria coisa é no seu ser em si. Não se contrapõe, portanto, a uma realidade mais profunda, que o fenômeno velaria ou esconderia, mas é antes o abrir-se, o próprio manifestar-se desta realidade³” (ABBAGNANO, 1993, p. 138-9).

Na análise de Heidegger a respeito da existência,

O homem tem necessidade do mundo e das coisas que o constituem e que são a realidade-instrumento, os meios da sua vida e da sua ação. Estar no mundo significa para ele cuidar das coisas que lhe são necessárias: mudá-las, manipulá-las, repará-las, construí-las; e esta preocupação, por ser constitutiva do ser próprio do homem enquanto é no mundo, constitui também o ser das coisas do mundo (ABBAGNANO, 1993, p. 140).

Assim:

O ser das coisas é subordinado e correspondente ao ser do homem; dado que para o homem, o encontrar-se no mundo significa cuidar das coisas, para as coisas, *ser* significa *serem utilizadas* pelo homem. O fim último da utilizabilidade é, pois, a satisfação (par. 18). E a satisfação implica a *proximidade* das coisas ao homem, implica que elas estejam ‘à mão’, que se possam alcançar. Nesta determinação se baseia a *espacialidade* do mundo. O espaço não é uma forma abstrata, mas sim o conjunto das determinações de proximidade ou de afastamento das coisas, baseadas na sua utilizabilidade. É por isso que o espaço não é forma subjetiva mas sim estrutura objetiva das coisas, cujo ser é a utilizabilidade (par. 23). (ABBAGNANO, 1993, p. 140-1, grifo do autor).

A existência seria uma abertura do homem ao mundo e aos outros e, assim, do mesmo modo que o homem cuida das coisas ele também toma conta dos outros. Para Heidegger, segundo Abbagnano, este *tomar conta* que “constitui a estrutura fundamental de todas as possíveis relações entre os homens” (ABBAGNANO, 1993, p. 142) pode assumir duas formas distintas: em uma delas tiram-se os problemas dos outros, na outra os ajuda a assumi-los. Na primeira situação, “[...] o homem não se preocupa tanto com os outros como com as

³ Cf. HEIDEGGER, 2002, p. 106. Heidegger se expressa do seguinte modo: o “ser-no-mundo e, com isso também, o mundo devem-se tornar tema da analítica no horizonte da cotidianidade mediana enquanto modo de ser *mais próximo* da pre-sença. Para se ver o mundo é, pois, necessário investigar o ser-no-mundo cotidiano em sua sustentação fenomenal.

coisas que lhes deve proporcionar”; na segunda, “abre-se aos outros a possibilidade de se encontrarem a si mesmos e realizarem o seu próprio ser. Por isso, a primeira é a forma *inautêntica* da coexistência, é um simples ‘estar juntos’; enquanto que a segunda é a forma *autêntica*, o verdadeiro ‘coexistir’ (par. 26)” (ABBAGNANO, 1993. p. 142).

As duas formas de coexistência envolvem atos de compreensão existencial que assumem necessariamente perspectivas diferentes: “para compreender-se, o homem pode adotar como ponto de partida o si mesmo ou o mundo e os outros homens. No primeiro caso tem uma compreensão autêntica [...] no segundo caso tem a compreensão inautêntica, que é o fundamento da existência anônima” (ABBAGNANO, 1993. p. 142). No próximo capítulo, verificamos como a posição de Goethe em relação à compreensão do homem acerca de si mesmo é oposta à de Heidegger. Para Goethe, o conhecer-se a si mesmo torna-se tarefa inútil se não buscarmos essa compreensão na relação com o mundo. Na visão de Heidegger, a

[...] *existência anônima* é de todos e de ninguém: é a existência na qual o ‘diz-se’ ou o ‘faz-se’ domina incontestavelmente. Nela, tudo é nivelado, tornado ‘oficial’, convencional e insignificante. O homem é, nela, todos e ninguém, porque é o que todos são, não no seu ser autêntico, mas num modo de ser fictício e convencional que dissimula o ser próprio (ABBAGNANO, 1993. p. 142, grifo do autor).

Nessa existência anônima, a “[...] linguagem, que é por natureza a *revelação* do ser, aquilo em que o próprio ser se exprime e toma corpo, torna-se [...] uma *charla* inconsistente”, pois se baseia “exclusivamente no ‘diz-se’ e obedece ao axioma: ‘a coisa é assim porque assim se diz’. (ABBAGNANO, 1993. p. 142, grifo do autor)”. Como consequência desse vazio, a existência

[...] procura naturalmente encher-se e, por isso, está morbidamente inclinada para o novo: a curiosidade é, pois, o seu outro caráter dominante: *curiosidade* não pelo ser das coisas, mas pela sua aparência visível, que por isso traz consigo o equívoco. O *equívoco* é o terceiro distintivo da existência anônima que, dominada pela charla e pela curiosidade, acaba por não saber sequer de que fala ou a que se refere o ‘diz-se’ (ABBAGNANO, 1993, p. 143, grifo do autor).

Apesar de Abbagnano afirmar que Heidegger não condena a existência anônima, já que a “análise existencial não pronuncia juízos de valor” (ABBAGNANO, 1993. p. 143), as constatações do autor alemão evidenciam uma compreensão que não só desqualifica os aspectos que dizem respeito à reprodução cotidiana dos indivíduos, como também coloca a centralidade dessa reprodução, específica de uma forma social, como condição humana eterna; o que fica ainda mais evidente, quando Heidegger denomina a estrutura existencial do homem como “dejeção, isto é, a queda do ser do homem ao nível das coisas do mundo” (ABBAGNANO, 1993. p. 143). Segundo Abbagnano (1993, p. 143):

A dejeção não é um pecado original nem um acidente que o progresso da humanidade possa eliminar, faz parte essencial do ser do homem. É um processo interno, uma espécie de movimento vertiginoso pelo qual este ser desce ao nível de um fato e se converte efetivamente num fato. A factualidade ou a efetividade da existência é o seu estar lançado no mundo no meio dos outros existentes, ao mesmo nível destes.

Heidegger atribui, assim, à boa parte da existência humana o caráter anônimo e, enquanto tal inautêntico⁴. Não só o espaço da palavra – da *charla* inconsistente –, como o próprio “[...] conhecimento científico e o conhecer mundano em geral”, assim como “as leis morais e as teorias que procuram seu fundamento” pertencem, no entender do autor, “à existência cotidiana inautêntica” (ABBAGNANO, 1993, p. 144).

O autor da citação acima considera que “Heidegger não condena nem rejeita os valores ou as normas morais que se constituem no plano da existência quotidiana anônima”, apenas

[...] registra-os como elementos desta existência, mas nega que constituam possibilidades autênticas, isto é, próprias do ser do homem como tal. Pertencem ao homem enquanto vive no plano do anônimo e se deixa guiar pelo ‘assim se diz e assim se faz, como todos dizem e fazem’. Mas tudo isso significa que, na própria estrutura do ser-aí, está incluída uma ‘nulidade essencial’. Tudo o que o ser-aí pode projetar a partir das suas possibilidades, reincidindo sobre o que já existe, é um projeto nulo ou um nada enquanto projeto. [...] o chamamento feito pela voz da consciência ao ser autêntico do ser-aí é precisamente o chamamento a este nada ou à sua forma última e radical que é a morte. (ABBAGNANO, 1993, p. 145).

A Morte aparece como “[...] possibilidade incondicionada porque pertence ao homem enquanto individualmente isolado. Todas as outras possibilidades põem o homem no meio das coisas ou entre os outros homens, a possibilidade da morte isola o homem consigo mesmo”. Na mesma medida em que o reconhecimento da morte é o encontro consigo mesmo, a “existência anônima cotidiana é a fuga da morte [...] Viver para a morte significa compreender a impossibilidade da existência enquanto tal” (ABBAGNANO, 1993, p. 146). Assim, “[...] na existência autêntica, que assume essencialmente a única possibilidade própria e certa, a morte, o futuro adquire a forma da decisão antecipadora, do viver para a morte, e o homem permanece estranho a todas as seduções das possibilidades mundanas” (ABBAGNANO, 1993, p. 149). Reconhecendo-se mortal, o homem transcende as satisfações vulgares da vida cotidiana e dedica sua existência a algo além dela.

⁴ Cf. FREDERICO, 2000, p. 303. Celso Frederico faz o seguinte comentário acerca da compreensão de Heidegger sobre a vida cotidiana diferenciando-a da análise de Lukács: a “*Estética* [de Lukács] inicia-se com uma reflexão sobre o cotidiano. E [...] pode-se perceber uma analogia superficial e uma diferença substantiva entre Lukács e Heidegger. O autor de *Ser e tempo* considera a cotidianidade como o reino do inautêntico (o *não-ser-de-si-mesmo*), da queda, em que o homem (o *das-man*) está imerso na parolagem [*charla*, no texto de Abbagnano], na curiosidade ávida e na ambigüidade. O reino da autenticidade, ao contrário, pressupõe a superação aristocrática da cotidianidade: o homem (o *derman*), rompendo com a inautenticidade da vida cotidiana, torna-se enfim capaz de compreender sua finitude e permanecer à espera do acontecimento, da revelação do Ser, tendo a morte como horizonte....”

Em sua crítica, Kosik (1976) esclarece inicialmente o significado da *preocupação* (termo alemão – *die Sorge* – traduzido no texto de Abbagnano por *cuidado*) que consiste no “[...] enredamento do indivíduo no conjunto das relações que se lhe apresentam como mundo prático-utilitário”. Ela se apresenta como “atividade pura do indivíduo social isolado” (KOSIK, 1976, p. 60), e como tal representa o “[...] engajamento pessoal, individual e subjetivo” e as relações sociais, do ponto de vista da própria subjetividade, são vistas como “mundo relativo ao sujeito, que tem um “sentido para este sujeito, criado por este sujeito” (KOSIK, 1976, p. 62). Por isso, para Kosik, a abordagem de Heidegger significa a substituição da categoria trabalho pelo mero ocupar-se – “[...] metamorfose em que se percebe o processo de dissolução que caracteriza a passagem do idealismo objetivo de Hegel ao idealismo subjetivo de Heidegger”. E o mais importante para a nossa investigação: “nessa passagem é fixado um determinado aspecto *fenomênico* do processo histórico” (KOSIK, 1976, p. 63, grifo do autor), isto é, um dado circunstancial é compreendido como eterno. Entretanto, Kosik não confere a Heidegger a responsabilidade por tal mudança, ao contrário, segundo ele, a “[...] substituição do *trabalho* pela *preocupação* não reflete uma particularidade de pensamento de um único filósofo ou da filosofia em geral, mas exprime de certa maneira modificações da própria realidade objetiva” (KOSIK, 1976, p. 63, grifo do autor). Em seu entender:

A passagem do trabalho para a preocupação reflete de maneira mistificada o processo da fetichização das relações humanas, cada vez mais profundo, em que o mundo humano se manifesta à consciência diária (fixada na ideologia filosófica) como um mundo já pronto, e provido de aparelhos, equipamentos, relações e contatos, onde o movimento social do indivíduo se desenvolve como empreendimento, ocupação, onipresença, enleamento – em uma palavra, como *preocupação* (KOSIK, 1976, p. 63).

Assim, o conjunto social aparece como um mundo pronto e cada indivíduo tem contato apenas com operações independentes que são manipuladas por ele como parte de um processo sobre o qual ele não tem acesso, pois “não tem diante dos olhos a obra inteira, mas apenas uma parte da obra, abstratamente removida do todo”. Desse modo, “o todo se manifesta ao manipulador como algo já feito; a gênese para ele existe apenas nos particulares, que por si mesmos são irracionais” (KOSIK, 1976, p. 64).

Kosik desvenda, portanto, a origem do irracionalismo heideggeriano na compreensão da práxis em

[...] seu aspecto fenomênico *alienado*, que já agora não alude à gênese do mundo humano (o mundo dos homens, da cultura humana e da humanização da natureza), mas exprime a *práxis* das operações diárias, em que o homem é empregado no sistema das ‘coisas’ já prontas, isto é, dos aparelhos, sistema em que o próprio homem se torna objeto de manipulação (faina, labuta)

transforma os homens em manipuladores e objetos de manipulação (KOSIK, 1976, p. 64, grifo do autor).

O autor tcheco esclarece que o “[...] preocupar-se é a manipulação (de coisas e homens) na qual as ações, repetidas todos os dias, já de há muito se transformaram em hábito e, portanto, são executadas mecanicamente”. Kosik entende, assim, o fascínio exercido pela filosofia de Heidegger pelo fato de ela expressar o “superficial plano universal da realidade do século XX” no qual “o ocupar-se é o comportamento prático do homem no mundo já feito e dado; é tratamento e manipulação dos aparelhos no mundo, mas não é *criação* do mundo humano”. O mundo humano não aparece ao homem como realidade criada por ele, mas “como mundo já feito e impenetrável” (KOSIK, 1976, p. 64) e, por isso, irracional. O fascínio exercido pelo irracionalismo heideggeriano consiste justamente em permitir a identificação tanto do operário quanto do capitalista e assim aparecer como “mais universal que a filosofia da práxis humana” (KOSIK, 1976, p. 66).

Kosik esclarece que o mundo dos equipamentos / aparelhos (telefone, automóvel, televisão), diferentemente do mundo das ferramentas (martelo ou foice), é um mundo interligado, no qual não há elementos isolados, é uma pluralidade em que o receptor depende do fone, o fone dos fios, os fios da corrente elétrica, a corrente elétrica da usina hidrelétrica, a hidrelétrica da água e das máquinas que a movem, em outras palavras, os homens dependem uns dos outros. Enfim, não há nada de irracional no complexo mundo criado pelo homem contemporâneo. No entanto, visto, isoladamente, da perspectiva limitada do indivíduo particular, ele aparece apenas na abstração da utilidade, transforma-se “em mundo dos significados traçados pela subjetividade humana” (KOSIK, 1976, p. 66).

O viver para a morte que constitui, para Heidegger, a possibilidade da vida autêntica significa uma antecipação do futuro e, ao mesmo tempo, depreciação do presente, pois “[...] o presente, para a *preocupação*, não é a autêntica existência, o ser-presente, é o átimo, o instante, porquanto a *preocupação* em relação ao presente, já se encontra além” (KOSIK, 1976, p. 68, grifo do autor). Esse antecipar é, então, na verdade, como constata Kosik, a negação da vida e não sua afirmação, porquanto o indivíduo que vive antecipando o futuro não vive o presente, e nega o existente “antecipando aquilo que não existe, reduz a sua vida à nulidade, vale dizer, à inautenticidade” (KOSIK, 1976, p. 68). A crítica do autor, dessa maneira, mais do que a denúncia da superficialidade, exposta de forma aparentemente sofisticada, da filosofia heideggeriana, traduz claramente a gênese dessa mesma filosofia, sua razão de ser em um determinado contexto específico da formação do ser social.

O filósofo busca também a compreensão da vida cotidiana para além dos aspectos particulares de um momento específico da história, ou melhor, de “uma determinada opção histórica com um conteúdo social e de classe precisamente determinado” (KOSIK, 1976, p. 79). Ele entende que em toda situação “o homem cria para si um ritmo de vida” (KOSIK, 1976, p. 71) no qual reina a reiteração. Esse ritmo contrapõe-se à história, entendida como realidade transcendente “[...] que irrompe na vida de cada dia sob o aspecto de uma catástrofe em que o indivíduo é precipitado de maneira tão “fatal” quanto a do gado que é conduzido ao matadouro” (KOSIK, 1976, p. 71). A contraposição entre ritmo regular de vida e situações transcendentais é, ela própria, fruto de uma separação entre história e cotidianidade, na qual a última é considerada oposta à transformação. Para o autor, a “cotidianidade *desvenda* a verdade da realidade, pois a realidade à margem da vida de cada dia seria irreidade transcendente” (KOSIK, 1976, p. 72). No entanto, ele compreende que

[...] a realidade não está contida na cotidianidade imediatamente, e na sua totalidade; está contida por certos aspectos determinados e mediamente. A análise da vida de cada dia constitui – em *certa medida*, apenas – a via de acesso à compreensão e à descrição da realidade; além das ‘suas possibilidades’, ela falsifica a realidade. Neste sentido não é possível entender a realidade da cotidianidade, mas a cotidianidade é entendida com base na realidade. (KOSIK, 1976, p. 72, grifo do autor).

Em síntese, para Kosik, a cotidianidade separada da história “é esvaziada e reduzida a uma absurda imutabilidade; enquanto a história, separada da cotidianidade, se transforma em um colosso absurdamente impotente, que irrompe como uma catástrofe sobre a cotidianidade, sem poder mudá-la, sem poder eliminar a banalidade nem lhe dar um conteúdo” (KOSIK, 1976, p. 73). Por isso, para ele, a superação da cotidianidade reificada só pode se processar “[...] como destruição prática do fetichismo da cotidianidade e da história, isto é, como eliminação prática da realidade reificada, tanto nos seus aspectos fenomênicos como na sua essência real” (KOSIK, 1976, p. 73). Esse processo pressupõe a liberação diária de uma série de atividades, pois, para

[...] que *possa* ser homem, o homem tem de executar automaticamente várias ações vitais. Estas ações são tanto mais perfeitas e tanto mais benéficas ao homem quanto mais perfeitamente se automatizaram e quanto menos passam através da consciência e da reflexão. Quanto mais complicada for a vida humana; quanto mais numerosos forem os contatos estabelecidos pelo homem e as funções que ele desempenha: tanto mais vasta tem de se tornar a *necessária* esfera da automatização de ações, hábitos e processos humanos. O processo de automatização e mecanização da cotidianidade da vida humana é um processo *histórico*; portanto, é historicamente deslocável a fronteira que separa de um lado a esfera da automatização potencial e necessárias, e de outro lado a esfera que no próprio interesse do homem não pode ser automatizada. Dada a progressiva complexidade da civilização, o homem tem de submeter à automatização esferas novas, e sempre mais amplas de sua atividade, de modo a liberar espaço e tempo para os problemas autenticamente humanos. A incapacidade de

automatizar determinadas ações da vida impede o homem de viver (KOSIK, 1976, p. 77, grifo do autor).

A questão da liberação de tempo, para a formação dos indivíduos, é um dos aspectos centrais resultado do presente trabalho, reiterado na conclusão, e só é efetivamente possível pela automatização de uma série de atividades simplesmente ligadas à reprodução física e material. Ao considerar a necessidade da liberação prática das energias humanas *para os problemas autenticamente humanos*, Kosik, ao mesmo tempo, reafirma a dimensão alienada da reprodução do dia a dia, mas de forma a confirmá-la como algo passível de superação, não um dado eterno e condição humana, como na filosofia existencial que ele critica.

Também Lefebvre, no primeiro volume de sua *Crítica da vida cotidiana*, examina o irracionalismo de algumas correntes contemporâneas. Sua crítica, assim como a de Kosik, está intimamente ligada ao debate político no qual ambos se envolveram. Por conseguinte, situamos, brevemente, a motivação do autor francês para o desenvolvimento de sua abordagem antes de apresentar os argumentos de sua análise da vida cotidiana.

No imediato pós-guerra, Lefebvre redige o primeiro volume de *Crítica da Vida Cotidiana*. Em 1936, já havia apresentado ao público o livro *A consciência mistificada*, escrito com Norbert Guterman, que teve sua publicação rejeitada pelo comunismo “soviético” e mais tarde foi proscrito e queimado pelos nazistas⁵. Nos dois trabalhos, como ele próprio admite, no prefácio de 1958 à segunda edição do primeiro volume da *Crítica*, a alienação – analisada nos termos de Marx – surge como preocupação central. Não é por acaso que esses dois textos aparecem justamente após momentos de grande mobilização da esquerda francesa seguidos de atitudes cautelosas das lideranças frente à possibilidade revolucionária⁶.

O texto de 1946 acabou por se constituir em uma referência para vários outros estudos, não só relacionados ao mesmo tema (por exemplo, Agnes Heller em *Sociologia da vida*

⁵Cf. MONTEIRO, Guilhermino. *Homenagem a Henri Lefebvre*. Disponível em:

http://www.syllepse.net/lng_FR_srub_59_iprod_61-La-Conscience-mystifiee.html. Acesso em: 14 jan. 2007.

⁶ Cf. LEFEBVRE, 1972, p. 47. Em *Vida cotidiana no mundo moderno*, Lefebvre escreve sobre a primeira publicação: “O projeto e a expectativa coincidem em um momento histórico. Agora, este momento não chegará, jamais terá lugar, pelo contrário, se distancia; o pensamento o evoca já com dificuldade. Em tal situação, neste giro da história e na perspectiva que se anuncia, é quando a alienação toma um sentido profundo. Arranca ao cotidiano sua riqueza. Dissimula este lugar da produção e da criação humilhando-o, recobrimo-lhe sobre o falso esplendor das ideologias. Uma alienação específica transforma a pobreza material em pobreza espiritual, impedindo o romper da riqueza das relações constitutivas do trabalho criador em contato direto com a matéria e a natureza. A alienação social transforma a consciência criadora (na qual se inclui os fundamentos que a criação artística encontra a ‘realidade’) em uma consciência passiva e desafortunada”.

*cotidiana*⁷) como também a seus desdobramentos (como é o caso da discussão, do próprio Lefebvre, acerca do espaço urbano que já aparece de forma incipiente naquela introdução).

Além disso, movimentos intelectuais e de vanguarda se inspiraram ou sofreram influência daquelas reflexões, como o grupo CoBrA⁸ e a Internacional situacionista⁹. As reflexões de Lefebvre, por sua vez, também são fruto de influências anteriores, especialmente de sua relação com os surrealistas¹⁰ na década de 1920. Em *Le temps de méprises*, traduzido para o espanhol como *Tiempos equívocos* (1976), ele fala de sua admiração por Tristan Tzara – pseudônimo do líder daquele movimento – que “[...] podia passar sem escrever. Sua obra era sua vida e a vida era sua obra, ou seja, uma certa forma de viver”. Acrescenta que com ele aprendeu a ideia fundamental de “que a criação é o viver, e de que qualquer obra literária se subordina ao estilo de vida. Este postulado envolveu por muito tempo minhas relações com os surrealistas” (LEFEBVRE, 1976, p. 43). Ele afirma, também, que nesse contato já previa a possibilidade de conflitos entre Tzara e os demais surrealistas, pois entre a “[...] vontade literária, a busca de uma linguagem própria, um estilo, e o projeto essencial de mudar a vida havia um abismo” (LEFEBVRE, 1976, p. 45). Lefebvre se movia precisamente pelo objetivo de *changer la vie*- palavra de ordem do poeta Rimbaud (1854-91) assumida por ele -, colocando-se, assim, mais próximo de Tzara do que dos demais surrealistas, para quem a grande questão era a *revolução pela poesia*. Para o autor francês, “[...] o projeto fundamental concernente ao *vivido* não chegava a definir-se com clareza conceitual tal que permitisse sua aberta discussão”, justamente porque “no conjunto faltava a crítica da vida cotidiana” (LEFEBVRE, 1976, p. 44). Portanto, na retomada de seu próprio itinerário, Lefebvre já identifica, nos anos de 1920, a preocupação com a definição conceitual acerca da vida cotidiana como tema de reflexão.

É também da década de 20 do século passado, o contato de Lefebvre com Hegel e com Marx, a partir, segundo seu próprio depoimento, de uma provocação de André Breton que lhe mostra, em 1922, uma tradução da *Lógica* de Hegel e pergunta-lhe se já a havia lido. A resposta veio em ato, pois, segundo Lefebvre, “alguns dias depois começava a leitura de Hegel que me conduziu a Marx” (LEFEBVRE, 1976, p. 47). Com essa leitura, Lefebvre pôde perceber a relação do surrealismo com a dialética hegeliana e teve despertado seu interesse para a questão da alienação. Ele afirma que:

⁷ HELLER, A. *Sociologia de la vida cotidiana*. Barcelona: Edições Península, 2002. No prefácio do livro de Heller, Lukács se refere a Lefebvre como honrosa exceção à falta de estudos sobre o tema da vida cotidiana.

⁸ Cf. Disponível em: < <http://pt.wikipedia.org/wiki/COBRA>. Acesso em: 14 jan. 2007.

⁹ Cf. Disponível em: < http://pt.wikipedia.org/wiki/Internacional_Situacionista. Acesso em: 14 jan. 2007.

¹⁰ Cf. Disponível em: < <http://www.fcsh.unl.pt/edtl/verbetes/S/surrealismo.htm>. Acesso em: 14 jan.2007.

O surreal está em relação dialética, ou seja, de luta e de unidade, posto que não há unidade sem luta, nem luta sem unidade. Ignoro se os inumeráveis exegetas tem acentuado essa relação dialética entre o real e o surreal, entre a dialética hegeliana e a imagem do surreal. As citações de Hegel que se encontram freqüentemente em *L'amour fou* o provam. Quero ressaltar que o realmente importante para mim foi a interrogação surgida um pouco mais tarde sobre o imaginário surrealista, e sua relação com a alienação. Descobri esse conceito em relação com um estudo sobre a desalienação baseado em Hegel e em Marx. Pareceu-me entender que em Breton a imagem poética surrealista jogava um papel desalienante, de alcance revolucionário; ou seja, a revolução pela poesia. Não pude decidir-me a atribuir nesse estudo esse alcance à imagem poética, daí minha marcha atrás e a posterior aparição da teoria sobre a alienação. (LEFEBVRE, 1976, p. 48)

Em suma, o próprio Lefebvre coloca-se (e a seu trabalho de 1946) como intermediário e interlocutor entre o movimento surrealista (que se inicia no entre guerras) e os situacionistas (que aparecem no pós-segunda-guerra). Segundo ele:

O que realmente admirei em alguns surrealistas, foi seu estilo de vida. Como Dada, Eluard metamorfoseava o cotidiano por sua poesia fazendo-o poético, [...] enquanto Breton acreditava chegar através do poema, da poesia, ao absoluto, Eluard se contentava, e não é pouco, transfigurando o cotidiano. Esta metamorfose da vida cotidiana me fez comunicar com ele e através dele com o surrealismo, mensagem que eu transmiti por minha vez aos situacionistas (LEFEBVRE, 1976, p. 48).

A introdução à *Crítica da vida cotidiana* se constitui, assim, como a primeira formatação elaborada dessa interlocução, por iniciar a realização da tarefa necessária para levar adiante o projeto de *changer la vie*.

No presente capítulo, retoma-se a abordagem inicial de Lefebvre, em 1946, a partir do reconhecimento da situação histórica na qual foi elaborada e o desenvolvimento da reflexão até o último volume, só publicado no início da década de 80 do século passado.

Antes de tratar dos acontecimentos que marcaram a esquerda francesa, no período entre guerras, – com o objetivo de apresentar o trabalho de Lefebvre no contexto em que foi elaborado – vejamos, em primeiro lugar, alguns problemas pertinentes ao como se conta História.

Os historiadores costumam afirmar que no estudo do passado não cabem conjecturas (“a História não tem ‘se’”). Mas, se a suposição é inútil na apresentação dos fatos do passado, é difícil resistir a ela quando se trata da análise das possibilidades visualizadas, do presente, no desenrolar de determinadas situações. Tentação que compromete o olhar objetivo – se é que isso é possível – para a História visto que na reflexão valorizam-se possibilidades que não podem mais ser confirmadas ou negadas. Essa é uma das dificuldades encontradas pelo leitor contemporâneo que se dedica à pesquisa histórica de qualquer época. A historiografia recente, no entanto, apresenta dificuldades maiores nesse aspecto pela proximidade e relativo envolvimento do autor com os acontecimentos que visa narrar. Foi esse, precisamente, o

motivo que levou o conhecido historiador Eric Hobsbawm (1995) a adiar por muito tempo o seu, hoje já clássico, *Era dos extremos*. Com efeito, ele afirma, no prefácio:

Meu tempo de vida coincide com a maior parte da época de que trata este livro e durante a maior parte de meu tempo de vida – do início da adolescência até hoje – tenho tido consciência dos assuntos públicos, ou seja, acumulei opiniões e preconceitos sobre a época, mais como contemporâneo que como estudioso. Este é um dos motivos pelos quais, enquanto historiador, evitei trabalhar sobre a era posterior a 1914 durante toda minha carreira. (HOBSBAWM, 1995, p. 7)¹¹.

Feita a ressalva, podemos entrar na história que nos interessa, explicitando as especulações que são comuns em relação ao processo francês no século XX: como seria a história da França se o Partido Comunista Francês (PCF) tivesse assumido uma posição diferente na greve geral de 1936 ou no período posterior à ocupação na Segunda Guerra? Impossível responder. Não obstante, pode-se constatar que a historiografia referente ao período que antecede à 2ª guerra valoriza o governo da *Frente Popular* (Léon Blum) pelas conquistas na legislação trabalhista que, certamente, ofereceram à França bases importantes para o desenvolvimento social no pós-guerra. A greve e a mobilização dos trabalhadores, no período, no entanto, são menos lembradas e, sem dúvida, tiveram peso significativo nas conquistas atribuídas ao governo. A própria eleição da “Frente Popular” é resultado dessa mobilização. Entramos, assim, em outro aspecto problemático do como contar a história: qual história é contada? Basicamente, a história dos resultados políticos com seus atores principais e feitos aparentes. Ou melhor, a história dos documentos oficiais, seja das instituições no poder ou dos partidos políticos em cena. Em função dessa limitação, a pesquisa é sempre estrangida a se ater aos fatos narrados, além da já mencionada perspectiva de quem os narrou. Em resumo, não é fácil estudar História, o que não significa que não se torne cada vez mais fascinante descobri-la e tentar reconstruí-la a partir da perspectiva dos atores da época, o que nos leva de volta ao problema inicial.

Talvez o estudo da teoria nos ajude justamente a sair desse círculo, mas ele, ao mesmo tempo, leva-nos a um distanciamento tanto mais viciado quanto mais oferece a ilusão de *controle* do tema tratado, da mesma forma em que perde de vista o solo real e a dinâmica concreta nos quais a análise se desenvolveu. O objetivo de Lefebvre, certamente, estava relacionado à busca dessa articulação entre os acontecimentos reais e a análise das possibilidades colocadas historicamente. Não somente ele, mas também outros autores

¹¹ Cf. HOBSBAWM, 1995, p. 154. No capítulo 5, ao discorrer sobre o período imediatamente anterior à 2ª guerra, Hobsbawm afirma: “[...] nós que vivemos aqueles tempos sabíamos que haveria uma guerra, mesmo quando pensávamos possibilidades pouco convincentes para evitá-la. Nós – o historiador também pode recorrer à própria memória – contávamos em lutar na próxima guerra, e provavelmente morrer. E como antifascistas não tínhamos dúvidas de que, quando ela viesse, não teríamos outra opção além de lutar”.

marxistas, como André Gorz e Lucien Sève¹², estiveram explicitamente envolvidos na tarefa de *pensar a vida*, abordando especialmente o lugar do indivíduo na história, tema, como se sabe, negligenciado pelo marxismo oficial.

Voltando à relação entre abordagem teórica e seu solo histórico, não se pode esquecer de que, quando se trata da análise pautada nos estudos de Marx, a reflexão, como afirma Anderson, deve ser sempre situada na “intrincada trama das lutas de classe nacionais e internacionais” (ANDERSON, 1985, p. 16) que a constitui, porque “[...] o que é distintivo no tipo de crítica representada em princípio pelo materialismo histórico é que ele inclui, indivisível e ininterruptamente, autocrítica” (ANDERSON, 1985, p. 13), o que exige necessariamente a análise da realidade objetiva e dos caminhos concretos que o marxismo assumiu. Kallscheuer (1989), mesmo questionando Anderson em relação à compreensão dos rumos do marxismo ocidental¹³, entende que “[...] na história da formação teórica marxista nenhum desenvolvimento filosófico pode ser compreendido sem referência ao contexto dos processos sociais e políticos no qual se desdobra ou da cultura nacional em cujo âmbito se insere a tradição marxista (ou a revolta contra esta tradição)”. O mais importante aqui é salientar que “tal ‘compreensão’ não produz o ‘efeito conhecimento’ (Althusser); e, sobretudo não justifica nenhuma explicação reducionista desta ou daquela tendência filosófica, mecanicamente referida a esta ou aquela situação social ou histórica” (KALLSCHEUER, 1989, p. 19).

Assim, entramos na situação histórica que interessa para essa pesquisa com Claudin (1977) que, em seu *A crise do movimento comunista*, resume diversos estudos sobre o auge do movimento operário e antifascista na França entre 1934 e 36, com os seguintes pontos: em primeiro lugar, o atraso da França na recuperação econômica pós 1929 (que só atinge a França mais tarde¹⁴), o que gera o descontentamento geral em função da crise e leva a luta

¹² Cf. GORZ (1992); SÈVE (1972). Em *La morale de l'histoire*, publicado originalmente em 1959, André Gorz (1992) discute justamente o papel das escolhas individuais no processo de construção de uma sociedade alternativa à capitalista, recorrendo aos textos de Marx que tratam da relação indivíduo/sociedade. Lucien Sève (1972) publica, em 1969, o livro *Marxismo e teoria da personalidade* no qual critica as abordagens da psicologia, sobre a formação da personalidade individual, que ele considera especulativas, propondo o desenvolvimento do tema a partir de Marx, principalmente em *O capital*.

¹³ Cf. KALLSCHEUER, 1989, p. 19. O autor questiona as características identificadas por Anderson no ‘marxismo ocidental’ que, segundo o estudioso americano, teria “negligenciado ‘cada vez mais a análise teórica das estruturas econômicas e políticas’ e deslocado, ao mesmo tempo, ‘seu eixo de pesquisa [...] cada vez mais para a filosofia’” assumindo, assim, um caráter de ‘cisão entre teoria socialista e práxis proletária”. Para Kallscheuer “se esta explicação fosse justa, a consequência deveria ser um abandono maciço, nos anos 60, das problemáticas filosóficas por parte dos marxistas. Mas ocorreu exatamente o contrário”.

¹⁴ Cf. COLE, 1963, p. 95. O autor esclarece os motivos dessa demora, logo no início do capítulo dedicado ao socialismo francês de seu *História del pensamiento socialista*. Segundo ele: a “[...] depressão dos anos 30 afetou a França mais tarde do que a outros países, principalmente porque a estabilização do franco em 1928 por Poicaré se havia feito em um nível baixo o bastante para que as exportações francesas adquirissem considerável

social neste país a se entrelaçar “[...] com a luta política contra as forças reacionárias [...] que encarnam o ‘perigo fascista’”, o que se constitui como segundo ponto levantado pelo autor. O terceiro ponto seria a mudança tática da Internacional Comunista (IC), caracterizada pelo “pacto comunista-socialista, e a unidade sindical que lhe segue”, que “estimulam a confiança dos trabalhadores em suas próprias forças, e amplia o papel da classe trabalhadora no processo político do país” (CLAUDIN, 1977, p. 158)¹⁵. Diante do avanço popular, segundo o mesmo autor, “as forças fascizantes se organizam e intensificam sua ação” (CLAUDIN, 1977, p. 159). Esse quadro conduz rapidamente a um clima de guerra civil¹⁶ aliviado pela opção das lideranças de levar a decisão às urnas. A vitória da *Frente Popular*, em maio de 1936, como esclarece Claudin, foi, na realidade, a vitória dos partidos operários e a derrota do partido burguês que perdeu 43 cadeiras. Tal vitória era a expressão eleitoral de uma mobilização que leva à deflagração da greve geral acompanhada da ocupação das fábricas imediatamente após a eleição. Relatos de vários autores dão conta da surpresa de todos diante da força do movimento espontâneo dos trabalhadores e, sabe-se que a reação a essa força foi uma posição cautelosa das lideranças ligadas à Frente Popular, especialmente o Partido Comunista. É neste ponto do relato que Claudin cai em tentação, digamos assim, ao levantar alternativas para a história, mais de trinta anos depois dos fatos ocorridos. Diz ele:

[...] o feito maior era que pela primeira vez o partido ‘marxista-leninista’ se convertia no partido hegemônico do proletariado francês. Dele dependia o curso que tomaria a crise. Podia, como o fez, pôr na balança todo o peso de sua auréola revolucionária a fim de canalizar o movimento espontâneo das massas para a saída governamental e reformista; ou podia orientar-se a desenvolver a potencialidade revolucionária que o movimento continha. (CLAUDIN, 1977, p. 163).

Até que ponto essa era ou não uma alternativa¹⁷, não se pode mais dizer. O próprio autor afirma que só a marcha do processo político poderia “[...] esclarecer o problema se a crise da

vantagem no mercado mundial. Mas, pelo contrário, as exportações francesas eram em grande medida de produtos de luxo e, portanto, foram especialmente afetadas pela queda da demanda, e mais, a França dependia consideravelmente do turismo, que se reduziu também seriamente. Não obstante, a baixa taxa de câmbio do franco deu certo alívio à França ainda que, inclusive deixando de lado a depressão mundial, as finanças francesas estavam em um estado de confusão extrema e havia um grande descontentamento social”.

¹⁵ Cf. COLE, 1963, p. 97-102. Cole chama a atenção para a fragilidade dessa aliança que se formou apesar das diferenças explícitas entre os vários partidos.

¹⁶ Cf. CLAUDIN, 1977, p. 159. O discurso de Thorez, em 1935, por ocasião do VII Congresso, expressa essa disposição: “A força do movimento de massas pode impor a necessidade de um governo da ‘Frente Popular’, que nosso partido apoiaria [...] a batalha antifascista se faria então mais rude, porque o assalto reacionário e fascista seria imediato e brutal. Mas a ‘Frente Popular’ e o Partido Comunista haveriam ocupado novas posições, que nós utilizaríamos para preparar a instauração do poder dos soviets, da ditadura do proletariado”.

¹⁷ Cf. CLAUDIN, (1977, p. 267 – nota). É evidente, no texto, o cuidado com que Claudin analisa o processo, atento à especificidade do movimento francês, ao questionar a posição de Trotsky que interpreta “o desenvolvimento da situação francesa segundo o esquema do 17 russo”. Cf. CLAUDIN, 1977, p. 164. Mas é curioso que, ao mesmo tempo, justificando sua posição contrária a de Thorez, em 1936, busque em Lênin a referência para seu argumento. Ele afirma: “se Lênin tivesse esperado que toda a população camponesa da

sociedade francesa permitiria chegar à saída revolucionária socialista, ou se se deteria em reformas mais ou menos radicais dentro dos marcos do capitalismo” (CLAUDIN, 1977, p.164). Independente das especulações, o processo real confirmou, de certa maneira, a segunda possibilidade. A análise de Cole (1963) do mesmo período não reafirma uma perspectiva tão otimista para o Partido Comunista. De todo modo, o que estava em jogo era não enfraquecer o país internamente frente à ameaça alemã¹⁸.

É dessa perspectiva que Hobsbawm (1995) em *Era dos Extremos* analisa o processo mundial no período entre guerras. No capítulo intitulado Contra o inimigo comum, ele afirma que “o que uniu as divisões civis nacionais numa única guerra global, internacional e civil, foi a Alemanha de Hitler” (HOBSBAWM, 1995, p. 147). O que se temia, acima de tudo, era a volta de um conflito armado. A chamada *política de apaziguamento* leva o governo francês a apoiar o acordo de Munique, violando o tratado anterior com a Tchecoslováquia. A posição de neutralidade na guerra civil espanhola¹⁹ é outra tentativa de evitar a guerra. Como disse Churchill por ocasião do acordo de Munique: “entre a desonra e a guerra, escolheram a desonra, e terão guerra”²⁰. Talvez se possa dizer o mesmo diante da posição dos franceses em relação à Espanha, apesar da assistência que ofereceram inicialmente aos republicanos espanhóis²¹.

De todo modo, os comunistas tiveram um “extraordinário destaque” nos movimentos de resistência e, justamente por isso, “um espantoso avanço político durante a guerra”. Essa influência atingiu seu auge no período imediatamente posterior ao 2º conflito mundial armado. Na França, afirma Hobsbawm (1995, p. 166) “surgiram como o maior partido nas eleições de 1945, maior, pela primeira vez, que seus antigos rivais socialistas”. O avanço é retratado por Claudin com dados do aumento do número de filiados²². Para Hobsbawm, esse destaque se deveu ao fato de esses “revolucionários profissionais” estarem preparados para

Rússia estivesse decidida como os bolcheviques à revolução socialista; se esperasse que a perspectiva, abertamente preconizada, de insurreição proletária, não alienara aos bolcheviques algumas simpatias da pequena burguesia e dos camponeses, não teria havido revolução de outubro”. Parece que neste ponto sua preocupação com a especificidade francesa não ocupou o centro da análise como no caso do comentário em relação a Trotsky.

¹⁸ Cf. CLAUDIN, 1977, p. 166-7. A este respeito, Claudin cita a carta de Blum enviada aos seus amigos norte-americanos e o discurso de Maurice Thorez acerca da ameaça hitleriana. Cf. COLE, 1963, p. 110. Cole comenta que a base da aliança “era negativa: sabia contra o quê, mas não em favor de quê estavam”.

¹⁹ Tanto Hobsbawm (1995) quanto Cole (1963) reconhecem a dificuldade dos franceses de prestar ajuda aos republicanos espanhóis sem o apoio britânico.

²⁰ Disponível em: < www.wikipédia.org/wiki/Acordo_de_Munique. Acesso em: 17 fev. 2007.

²¹ Cf. HOBSBAWM, 1995, p.160. Segundo Hobsbawm, a França do “[...] governo da Frente Popular que acabara de chegar ao poder [...] estava ansiosa por ajudar [...] até ser exortada a uma política oficial de ‘não intervenção’ por divisões internas e pelo governo britânico, profundamente hostil ao que via como o avanço da revolução social e do bolchevismo na península Ibérica”.

²²Cf. CLAUDIN, 1977, p. 282-3. O PCF passa de 300 mil, em vésperas da guerra, para cerca de um milhão em 1946.

situações extremas (ilegalidade, repressão e guerra), diferentemente dos socialistas. Além disso, o autor situa duas outras características que “[...] ajudaram os comunistas a destacarem-se na resistência: seu internacionalismo e a apaixonada convicção com que dedicavam suas vidas à causa” (HOBSBAWM, 1995, p. 167). Esta última teve como uma de suas consequências a perda de “pelo menos 15 mil de seus militantes executados pelo inimigo”. Hobsbawm também atribui a esse destaque dos comunistas na resistência o “caso de amor dos intelectuais franceses pelo marxismo” (HOBSBAWM, 1995, p. 168) do qual Lefebvre é somente um representante.

Em relação à posição dos comunistas no pós-guerra, Claudin mais uma vez refere-se a possibilidades não realizadas, quando afirma:

É evidente que nas condições de 1945, com o exército vermelho em Elba, a confirmação da possibilidade revolucionária criada na França e Itália teria sido a vitória da revolução na Europa continental, e a modificação radical do equilíbrio mundial de forças contra o imperialismo norte-americano, o único grande estado capitalista que havia saído fortalecido da guerra.(CLAUDIN, 1977, p. 289).

Para ele, somente “os partidos comunistas podiam, em 1944-45, frear o impulso revolucionário do proletariado. E efetivamente o fez” (CLAUDIN, 1977, p. 290). Essa, como se sabe, era a orientação da URSS para o período posterior à guerra: “[...] internacionalmente e em cada país, a política do pós-guerra devia continuar dentro do esquema da aliança antifascista abrangente” (HOBSBAWM,1995, p. 168). Também para Hobsbawm – como para os próprios dissidentes comunistas – na prática “era um adeus à revolução mundial” (HOBSBAWM,1995, p. 169).

Foi precisamente neste contexto que a introdução à *Crítica da vida cotidiana* começa a ser redigida, ainda em 1945, já com a possibilidade de se antever os rumos que o movimento pós-guerra assumiria. Numa breve síntese do processo de elaboração dos três volumes da *Crítica*, Lefebvre (1976, p. 208) afirma:

A primeira parte do livro *Crítica da vida cotidiana* foi publicada em 1946, o segundo volume em 1961, e o terceiro, o estou fazendo não sem alguma dificuldade. Um resumo do conjunto apareceu nas edições Gallimard sob o título: *A vida cotidiana no mundo moderno*. No primeiro volume, em 1946, acentuei a riqueza do cotidiano: havíamos vivido com desmesuradas esperanças, durante e depois da guerra. O surrealismo estava carregado de esperanças sem limites, a esperança de uma transformação, de uma metamorfose da vida. O melhor entre os surrealistas, não eram seus escritos, mas seu projeto de vida. Os próprios surrealistas não perceberam isso. Havia neles contradições entre o projeto literário e o vital, a utopia. Durante a guerra, durante a grande batalha que terminou na libertação, pensávamos que a batalha nos conduziria a uma nova vida. Ocorria-me com frequência, durante a ocupação, pensar no que aconteceria depois do fim da guerra, depois de uma vitória da qual jamais duvidei, e muitas vezes me disse: ‘o que vai acontecer? Algo pior que antes, a volta do capitalismo e da burguesia com muito mais experiência’.

Lefebvre sugere, portanto, que não dividia as ilusões da esquerda da época. Ainda no período da resistência, ele admite que “[...] aceitava a visão eufórica dos que falavam de manhãs distintas, de tudo o que havia de maravilhoso, da vida nova que haveria depois da vitória sobre o fascismo”. Entretanto, segundo ele, imediatamente “depois da libertação sentimos a recaída, o distanciamento da revolução. Em 1945-46 trabalhava-se na reconstrução dos meios de produção, sentíamos como o velho mundo se reafirmava”. Nessa situação, afirma ainda, a “cotidianidade que parecia abrir-se a perspectivas ilimitadas nos parecia de novo muito mais difícil de suportar, pois tínhamos mais consciência dela” (LEFEBVRE, 1976, p. 209).

Além das vicissitudes do momento, somava-se a inquietação pessoal e a reflexão sobre si mesmo que envolvia nosso autor ao declarar que:

A consciência da dita cotidianeidade que se fechava sobre nós atuava, como sempre, retrospectivamente sobre o passado. Apercebia-me que minha juventude, minha adolescência e minha vida de homem em vias de amadurecimento se haviam desenvolvido na contradição entre esperança concebida e o vivido cotidiano, entre a metamorfose do cotidiano pelo amor e a monotonia do cotidiano. Então, comecei a dedicar-me à análise daquela vivência em si mesma, pensando que não existia nenhuma razão para excluí-la do pensamento, do conceitual e que a filosofia se equivocava na medida em que se erguia acima do cotidiano, que não era necessária a criação de uma filosofia do cotidiano, senão sair-se do horizonte filosófico extra-cotidiano para abordar o cotidiano em si mesmo. Só chegaríamos a transformar a vida cotidiana mediante uma prévia penetração nela através da análise, em lugar e evadirmos da mesma pela poesia, como os surrealistas, ou pela filosofia, como a maioria dos filósofos. Assim, abordei de frente o problema da vida cotidiana (LEFEBVRE, 1976, p. 209).

Também em *A vida cotidiana no mundo moderno*, publicado em 1968, Lefebvre trata da contextualização do período da redação do primeiro volume da *Crítica*. Ele afirma que o projeto inicial era agrupar investigações de “fatos desdenhados pelos filósofos ou arbitrariamente separados pelas ciências sociais” para que formassem parte de um conhecimento não arbitrário, mas “segundo conceitos e uma teoria” (LEFEBVRE, 1972, p. 39). Para tanto, referencia-se nos textos de Marx. Sempre amparado nos acontecimentos da época, ele afirma (LEFEBVRE, 1972, p. 43) sobre o livro:

Escrito pouco depois da liberação da França, no princípio de 1946, a introdução à *Crítica da vida cotidiana* se ressentia dos sucessos do momento. Então se estava reconstituindo em França a vida econômica e social. Muitos acreditavam construir uma nova sociedade, enquanto que trabalhavam para restabelecer, um pouco modificadas, as relações sociais antigas. Esta obra comporta uma interpretação do pensamento marxista, sobre a qual faz falta voltar. Esta interpretação rechaça, por um lado, o filosofismo e, por outro, o economicismo. Não admite que a herança legada por Marx se reduza a um sistema filosófico (o materialismo dialético) ou a uma teoria de economia política.

Essa dupla crítica, presente tão prematuramente em Lefebvre, tem lugar também desde muito cedo na análise lukacsiana e este é um ponto de convergência que une esses dois

autores. O estudo da vida cotidiana, portanto, estava intimamente relacionado a uma recuperação do legado de Marx na sua riqueza e complexidade. Essa preocupação se manifesta, desde então, no interesse pelas obras marxianas de juventude numa época em que elas não são uma referência usual entre os marxistas, o que também aproxima o autor francês de Lukács. Lefebvre demonstra como, ao tratar do conceito de produção, recupera uma perspectiva da herança marxiana distinta dos seus contemporâneos:

Ao voltar a fontes, a saber, as obras de juventude de Marx (sem esquecer *O capital*), o termo produção adquire um sentido amplo e forte. Este sentido se desdobra. A produção não se reduz à fabricação de produtos. O termo designa, por um lado, a criação de obras (incluindo o tempo e o espaço sociais), ou seja, a produção ‘espiritual’, e, por outra parte, a produção material, a fabricação de coisas. Designa também a produção por si mesmo do ‘ser humano’ no curso de seu desenvolvimento histórico. O que implica a produção de *relações sociais*. Enfim, tomado em sua amplitude o termo abarca *reprodução*. Não só a reprodução biológica (que compete à demografia), mas também a reprodução material das ferramentas necessárias para a produção, instrumentos e técnicas, e, ademais reprodução das relações sociais. Até que uma destruição as rompe, as relações sociais inerentes a uma sociedade se mantêm, mas não por inércia, passivamente. São reproduções no seio de um movimento complexo. (LEFEBVRE, 1972, p. 43-4, grifo do autor).

Como tivemos a oportunidade de constatar no livro I de *O capital*, a interpretação de Lefebvre se confirma na análise da obra tardia de Marx.

Justificando a opção pelo tema da vida cotidiana, Lefebvre pergunta-se:

Onde ocorre este movimento, esta produção cujo conceito se desdobra, ou melhor, se multiplica, de tal forma que compreende a ação sobre as coisas e a ação sobre os seres humanos, a dominação sobre a natureza e a apropriação da natureza de e pelo ‘ser humano’, a *práxis* e a *poesis*? (LEFEBVRE, 1972, p. 44).

Na resposta, Lefebvre reproduz o *esquema*²³ reducionista do marxismo oficial (base, estrutura, superestrutura), esclarecendo que, a partir dele, a superestrutura se reduz a um simples reflexo da base e que o estudo da vida cotidiana pode se constituir em uma forma, bem específica, de tomar parte nessas discussões, pois, para ele a “[...] cotidianidade não somente é um conceito, mas pode tomar-se tal conceito como fio condutor para conhecer ‘a sociedade’. E isto, situando o cotidiano no global: o estado, a técnica e a tecnicidade, a cultura etc” (LEFEBVRE, 1972, p. 41). Cultura compreendida como *práxis*, como “[...] forma de repartir os recursos da sociedade e, em consequência, de orientar a produção. É uma forma de produzir no sentido pleno do termo. É uma fonte de ação e de atividades ideologicamente

²³ Cf. LEFEBVRE, 1972, p. 44. O autor resume o *esquema* da seguinte forma: “O que é uma sociedade? É, em primeiro lugar, segundo a análise marxista, uma base econômica: trabalho produtor de objetos e de bem materiais, divisão e organização do trabalho. Em segundo lugar é uma estrutura: relações sociais estruturadas e estruturantes de uma só vez, determinadas pela base e determinando relações de propriedade. Finalmente, temos as superestruturas que compreendem relações jurídicas (códigos), instituições (o estado, entre outros) e ideologias. Este é o esquema”.

motivadas”. Propõe então que “o papel ativo das ideologias” se insira novamente “no esquema marxista para enriquecê-lo em lugar de empobrecê-lo ao reduzi-lo ao filosofismo e ao economicismo” (LEFEBVRE, 1972, p. 45).

Desse modo, retoma a análise da produção (nos termos da *Introdução de 1857* de Marx), afirmando que, assim, a “[...] noção de ‘produção’ volta a aparecer no sentido pleno do termo: produção pelo ser humano de sua própria vida. Ademais, o consumo reaparece no esquema, dependente da produção, mas com mediações específicas: as ideologias, a cultura, as instituições e as organizações” (LEFEBVRE, 1972, p. 45), e não de forma isolada e fora do movimento produtivo como para os economistas (que Marx criticou) e para os economicistas criticados por Lefebvre (e também por Lukács). Lefebvre (1972, p. 45, grifo do autor) sinaliza, então, que:

No esquema revisado há um *feed-back* (equilíbrio momentâneo, provisório) no interior das relações de produção determinadas (as do capitalismo) entre produção e consumo, entre estruturas e superestruturas, entre conhecimento e ideologia. Fica subentendido, por uma parte, que a cultura não é uma efervescência vã, senão ativa e específica, unida a uma forma de viver, e por outra parte, que os interesses de classe (ligados estruturalmente às relações de produção e de propriedade) não bastam para assegurar o funcionamento da sociedade em seu conjunto tal como funciona. A vida cotidiana se define como lugar social deste *feed-back*. Este lugar desdenhado e decisivo aparece sob um duplo aspecto: é o *resíduo* (de todas as atividades determinadas e parcelares que podem considerar-se e abstrair-se da prática social) e o *produto* do conjunto social. Lugar de equilíbrio é também o lugar em que manifestam os desequilíbrios ameaçadores. Quando os indivíduos, na sociedade assim analisada, já não podem continuar vivendo sua cotidianidade, então começa uma revolução. Só então. Enquanto podem viver o cotidiano, as antigas relações se reconstituem.

Logo, ao situar o lugar da cotidianidade no movimento da produção do homem de si mesmo, Lefebvre localiza-o, ao mesmo tempo, como nódulo revolucionário, melhor dizendo, espaço social que pode tornar insuportável para os indivíduos a reprodução cotidiana de uma vida que não condiz com as possibilidades criadoras dos seres humanos. Mas esse *poder viver* o cotidiano dessa ou de outra maneira não se determina somente pela reprodução material e pelos interesses de classe, como diz Lefebvre, mas pela articulação dessa reprodução com a cultura e com a ideologia.

A questão, para ele, é justamente a perspectiva ideológica da esquerda francesa no período pós-libertação, ou seja, “[...] em lugar de reconstruir a sociedade francesa em crise e de pretender o poder na qualidade de líder da reconstrução, não seria melhor utilizar esta profunda crise para ‘mudar a vida?’” (LEFEBVRE, 1972, p. 46). Ele coloca, portanto, uma interrogação (ou uma crítica) muito próxima àquela de Claudin, mas caracterizada em outros termos, visto que seu interesse direto é o debate em torno da produção da cultura (entendida

como *práxis*) da esquerda francesa, produção ativa, associada a uma forma de viver, como afirma na citação acima.

Naquele momento, segundo Lefebvre, havia uma opinião geral, ao menos na França, de que o “[...]‘homem’ se definia [...] pela atividade produtiva e criadora. Existia um ‘*consensus*’ implícito ou explícito com respeito a esta determinação”. É certo, a seu ver, “que o acento se coloca diferentemente sobre os distintos componentes da atividade criadora, e nesta acentuação se manifestam ideologias de classe” (LEFEBVRE, 1972, p. 46). Dentre elas, como é possível avaliar, *a posteriore*, predominou efetivamente a valorização da sociedade de classe e do consumo, como analisará, vinte e dois anos depois, ao cunhar o termo *sociedade burocrática de consumo dirigido* no volume intitulado *A vida cotidiana no mundo moderno*.

Coerentemente com o projeto de 1946, Lefebvre pretende também com sua crítica colocar-se no debate cultural e ideológico produzido na arte, pois, segundo ele:

Na mesma época, escritores e poetas desejavam também recobrar ou voltar a descobrir as verdadeiras riquezas. Onde as buscavam? Na natureza e no imaginário, na pureza fictícia do imaginário ou do contato com o original. O surrealismo, o naturalismo, o existencialismo, cada um em sua direção, punham entre parênteses o ‘real’ social, com as possibilidades inerentes à realidade. A exploração crítica desta realidade próxima e desconhecida, o cotidiano, estava ligada, pois, a um humanismo. Não sem relação com o clima da libertação, a crítica da vida cotidiana pretendia renovar o velho humanismo liberal, substituí-lo por um humanismo revolucionário. O objetivo deste humanismo não era uma retórica e uma ideologia a certas modificações nas superestruturas (constituições, estado, governo), mas ‘transformar a vida’. (LEFEBVRE, 1972, p. 47).

Constata-se, na passagem acima, certo tom crítico em relação ao surrealismo que é evidente no trabalho de 1946. No entanto, a crítica no referido trecho, de 1968, não reaparecerá em 1975 quando escreve *Le temps des méprises*. Nestes depoimentos autobiográficos, Lefebvre recorda o contato com os surrealistas como parte de seu processo pessoal e a partir da influência que o movimento exerceu, naquele momento, nos cenários intelectual e estético. De todo modo, o que lhe interessa na retomada desses temas, em 1968, era evidenciar a motivação do projeto original da *Crítica*. Ele afirma que pretendia com ela “revelar a riqueza oculta sob a aparente pobreza do cotidiano, desvelar a profundidade sob a trivialidade, alcançar o extraordinário do ordinário”. O que, para ele, isso só seria verdadeiro se fosse baseado “na vida dos trabalhadores, pondo de manifesto, para exaltá-la, sua capacidade criadora” (LEFEBVRE, 1972, p. 51).

Em 1968, o escritor avalia que havia certa ingenuidade nas intenções do livro. Ela estaria, talvez, associada a um “[...] populismo, a um obreirismo” que “exaltava a vida do povo, a da rua, das pessoas que sabem divertir-se apaixonar-se, dizer o que sentem e o fazem. Implicava por sua vez a obsessão do proletariado (a riqueza do ofício, os laços de solidariedade no

trabalho) e a obsessão filosófica da autenticidade, dissimulada sob a ambigüidade do ‘vivido’, sob o fictício e o inautêntico” (LEFEBVRE, 1972, p. 52).

A autocrítica expressa acima não significa que Lefebvre defenda simplesmente o abandono do projeto por causa do tratamento que recebeu inicialmente. Ao contrário, pergunta-se se tais “afirmações, estas exigências, estes projetos, desaparecem irremediavelmente?” E se é “necessário abandoná-los, reformá-los ou reformulá-los sem ingenuidade?” (LEFEBVRE, 1972, p. 52) Ou seja, as questões apontam para uma reflexão que reabilite o papel da crítica à vida cotidiana em um novo cenário.

Anteriormente, em 1946, considerava que “[...] a análise crítica da cotidianidade implicava retrospectivamente certa visão da história. A historicidade do cotidiano devia estabelecer-se remontando ao passado para mostrar sua formação”. Pois, segundo ele, era certo que “até o século XIX, até o capitalismo concorrencial e até o desenvolvimento do ‘mundo da mercadoria’, não existia o reino da cotidianidade” (LEFEBVRE, 1972, p. 52). O que significa que, para Lefebvre, vida cotidiana é sinônimo de vida privada, o que diferencia sua abordagem da análise de Lukács e Kosik, para quem a vida social sempre se organiza em alguma forma de cotidianidade.

Lefebvre afirma a necessidade de reabilitar a vida cotidiana, após empreender a crítica às tendências irracionistas em voga, visto que nos poetas e metafísicos ditos *modernos*, pode-se encontrar “os elementos de uma certa crítica da vida cotidiana, mas indireta, e sempre fundada sobre a confusão entre o real humano e o real capitalista” (LEFEBVRE, 1958, p. 133), que é justamente a crítica de Kosik a Heidegger, como vimos acima. Para o autor francês, a “verdadeira crítica da vida cotidiana, que terá por primeiro objetivo a separação entre o humano (real e possível) e a decadência burguesa, implicará uma reabilitação da vida cotidiana”, porque se interroga:

[...] não é na vida cotidiana que o homem deve realizar sua vida humana? A teoria dos momentos sobre-humanos é inumana. Não é na vida de cada dia que é preciso possuir a verdade na alma e no corpo? Se a vida superior, aquela do ‘espírito’, deve ser realizada em uma ‘outra vida’ – no além mundo místico e mágico – seria o fim do homem e a proclamação de sua falência. O homem é cotidianamente ou não é. (LEFEBVRE, 1958, p. 140-1).

Feitas, portanto, as devidas anotações críticas, Lefebvre marca o terreno de sua abordagem da vida cotidiana, tratando a seguir de indicar as referências metodológicas. Retoma, assim, sua conclusão crítica, voltando a afirmar que a “[...] arte e a filosofia, no período contemporâneo, se aproximam da vida cotidiana, mas para desacreditá-la, sob o pretexto de lhe dar uma nova ressonância” (LEFEBVRE, 1958, p. 143). Por seu turno, busca um caminho, não para desacreditá-la, mas para conhecê-la e transformá-la. Esse caminho não é o

da ciência que acredita se bastar e possuir seus objetos em si mesma, nem a descrição que “[...] passa do concreto a uma abstração, sem precauções, sem ligações reais, sem movimento de pensamento”, como ocorre no ‘realismo’ que pode descrever “o camponês no trabalho ou o uniforme azul sujo de óleo do trabalhador, e passar dessa descrição a uma teoria fantasiosa sobre a vida do camponês ou o destino da classe operária” (LEFEBVRE, 1958, p. 146). O filósofo se propõe a traçar uma via de conhecimento que

[...] passa metodicamente da escala individual à escala social e nacional (por um procedimento de pensamento comparável à integração matemática de elementos muito pequenos). Assim ele chega a uma noção científica do todo social – e notadamente a uma teoria científica do trabalho social. O olhar, o gesto do trabalhador – camponês, artesão, operário – aparece então como um momento do trabalho total; e desse trabalho total nós sabemos que ele modifica, transforma a face do mundo. A nação deixa de ser uma abstração, uma ‘pessoa moral’ (Renan), ou um mito (nacionalista ou racista). Nós saberemos perceber sobre a terra, na paisagem, a face de nossa nação, lentamente configurada pelos séculos de trabalho, de gestos pacientes e humildes. O resultado, a totalidade desses gestos revela então sua grandeza (LEFEBVRE, 1958, p. 147).

Com essas considerações, além de traçar sua linha metodológica, Lefebvre delineia seu projeto de trabalho: contar a história social através da vida cotidiana, dos feitos da atividade objetiva dos homens na história, durante séculos de “gestos pacientes e humildes”. Sobre o trabalho dos historiadores que contam as histórias dos reis, das princesas, dos generais, da igreja, nosso autor declara:

Os fatos sem prestígio foram efetivamente mais importantes e são para nós, historiadores, mais explicativos que os acontecimentos sensacionais. A passagem do fato prestigioso ao conjunto dos fatos cotidianos é aqui muito exatamente a passagem da aparência à realidade, - operação tão importante para a ciência quanto aquela que passa dos elementos à totalidade. (LEFEBVRE, 1958, p. 148)

Salienta, desse modo, o lugar central da vida cotidiana para o conhecimento da realidade, afirmando que a “[...] história, a psicologia, a ciência do homem devem fazer um estudo da vida cotidiana”, mas que, no entanto, hoje “essa convicção se faz pouco a pouco e de maneira esporádica, fragmentária, sem plano de conjunto, cá e lá, tal historiador, tal geógrafo, tal psicólogo. Falta justamente a síntese” (LEFEBVRE, 1958, p. 150). A partir de seus depoimentos posteriores, apresentados acima, sabe-se que essa síntese, que ele próprio pretende elaborar, será referenciada na análise de Marx.

Segundo Lefebvre, Marx e Engels foram os “[...] primeiros a perceber a ligação do pensamento com a ação. Com eles, o pensamento filosófico mais coerente, o mais metódico, descende em direção à vida para penetrá-la, para desvelá-la”. Assim, a própria filosofia tradicional ganha outra dimensão, uma vez que a “razão crítica, aquela de Descartes e de Kant, tornam-se concretas, ativas, construtivas, recusando de se expatriar do real para o além-

mundo – tornando-se consciência do homem, crítica dos homens, das condições humanas” (LEFEBVRE, 1958, p. 155).

Esse giro na abordagem é possível porque a própria vida dos trabalhadores é tomada como objeto de reflexão, evidenciando o duplo aspecto da ‘condição’ proletária:

[...] de um lado, ela oprime, ela tende a esmagar o proletário (individual) sob o peso do trabalho, das instituições e das idéias que são destinadas precisamente a oprimir. Mas ao mesmo tempo, e por outro lado, o proletário, pelo seu contato incessante (cotidiano) com o real e a natureza pelo trabalho, possui um vigor fundamental e um sentido da realidade que perdem os outros grupos sociais, na medida em que eles se desligam da atividade prática criativa. (LEFEBVRE, 1958, p. 156).

Menciona, então, a degeneração dos pequeno-burgueses e burgueses, intelectuais ou especialistas, que, a seu ver, “apodrecem ou se esgotam” pela ausência do contato com o trabalho, com a atividade criadora. Nessas passagens que, como observamos em páginas posteriores, culminam em uma visão unilateralmente negativa do trabalho intelectual, Lefebvre evidencia aqueles traços de hipervalorização do trabalho manual mencionados mais de vinte anos depois, em *Vida cotidiana no mundo moderno*.

No momento da introdução à *Crítica* (1946), ele considera que a privação da classe operária é “rica em possibilidades”, pois para “[...] o proletário individual, tornar-se consciente do proletariado como classe – de sua ação, portanto de seu futuro político – é desde já ultrapassar a condição proletária”. E assim “entender um grande pensamento verdadeiro: aquele do conjunto social e humano, aquele do trabalho criador”. Na situação do burguês e do pequeno-burguês, ao contrário, essa tomada de consciência não se efetua como recusa de si, e assim, segundo Lefebvre, “se distanciam dessa grande verdade; eles cessam de perceber o homem, e a sociedade, e o trabalho humano na sua totalidade”. A consequência dessa forma de apreensão de si e do mundo é o dobrar-se “sobre a consciência privada no lugar de ultrapassar a privação; a menos que eles se utilizem de sua consciência mais lúcida para montar máquinas políticas destinadas a prolongar sua dominação – e sua pobreza espiritual e humana” (LEFEBVRE, 1958, p. 156). Manifesta, ainda, em um desabafo, seu incômodo com a condição do intelectual burguês: “Nada há de mais insuportável que o intelectual que se crê livre e humano, enquanto em todos os seus atos, seus gestos, suas palavras e seus pensamentos, mostram que ele não saiu de sua consciência burguesa” (LEFEBVRE, 1958, p. 157).

Por tudo isso, o retorno a Marx torna-se referência necessária para sua abordagem, pois para Lefebvre o marxismo é a descrição e análise da vida cotidiana e da sociedade e “[...] indica os meios de transformá-la”. E mais: “não se contenta em descobrir e criticar essa vida

real, prática, no detalhe da sociedade. Ele sabe passar para uma integração racional de um indivíduo ao social – da escala individual à escala nacional e social. E inversamente” (LEFEBVRE, 1958, p. 161).

Como ele considera que a “penetração da vida individual e cotidiana do método dialético é bastante pouco conhecida” (LEFEBVRE, 1958, p. 161), resgata alguns elementos do marxismo que dizem respeito a essa crítica. O primeiro deles é a **crítica da individualidade** na qual identifica como tema central, a consciência “privada”, descrevendo-a do seguinte modo:

[...] os indivíduos no mundo da produção, são efetivamente conscientes de si, mas eles tendem a viver dobrados sobre si mesmos, sobre sua técnica e sua especialização. O resto da vida social e humana, eles não são conscientes senão para rejeitar, desdenhar, ou se transpor no irreal. Eles tendem ao *individualismo*. Ora, se a individualidade humana deve consistir em uma certa relação do ser singular com o universal – razão, sociedade, cultura, mundo – não se trata aqui da verdadeira individualidade, mas somente de uma forma abstrata, vide, negativa, do individual. É esta forma, com um mínimo de conteúdo, que se pode nomear ‘consciência privada’. Ela é consciência de si, mas consciência limitada, demarcada, negativa, formal. Esta consciência, separada de suas condições de [...] existência, crê que ela se basta e tenta se bastar. Ela degenera. E é isso que exprime perfeitamente a expressão correntemente empregada para designar a vida cotidiana dos indivíduos nesta estrutura social: a vida privada. É certamente uma vida ‘privada’: privada de realidade, de ligação com o mundo – uma vida em que todo o humano é estranho – aquela do indivíduo conformado pelas tendências individualistas. (LEFEBVRE, 1958, p. 162, grifo do autor).

Esse indivíduo se realiza (ou desrealiza), no entendimento do autor, em uma vida dissociada em “[...] termos contraditórios ou separados: o trabalho e o repouso, a vida pública e a vida pessoal, as circunstâncias e a intimidade, os acasos e o segredo interior, as chances e as fatalidades, o ideal e o real, o maravilhoso e o cotidiano”. Assim também “sua consciência no lugar de alargar e conquistar o mundo, se dobra sobre si, se retrai” (LEFEBVRE, 1958, p. 162). Tomando a contradição da individualidade para análise do presente, o autor afirma que ainda hoje, “nós nos debatemos nessa contradição profunda – quer dizer cotidiana: o que faz de cada um de nós um ser humano ao mesmo tempo nos torna inumanos” (LEFEBVRE, 1958, p. 163).

Os outros elementos levantados por Lefebvre são: crítica das mistificações (tema central: a consciência ‘mistificada’), crítica do dinheiro (tema central: o fetichismo e a alienação econômica), crítica das necessidades (tema central: a alienação psicológica e moral), crítica do trabalho (tema central: alienação do trabalhador e do homem) e crítica da liberdade (tema central: o poder do homem sobre a natureza e sobre sua própria natureza); sobre os quais nos deteremos brevemente apenas com o intuito de identificar as referências de Lefebvre para sua *Crítica*.

Na crítica das mistificações, o tratamento refere-se, novamente, à consciência privada, mas tomada sob o prisma ideológico, salientando que o “individualismo não é somente uma teoria, mas um fato e uma arma de classe” (LEFEBVRE, 1958, p. 164). Por isso mesmo, segundo ele, “é preciso observar que o proletário não escapa inteiramente aos perigos da consciência privada” (LEFEBVRE, 1958, p. 163), porque, mesmo realizando um trabalho coletivo que “[...] tende a reforçar sua consciência do fato e do conjunto social”, ele realiza contatos humanos fora do trabalho, contatos que se “estabelecem nas formas que são precisamente aquelas da burguesia individualista (família, imprensa, cinema)” (LEFEBVRE, 1958, p. 164). O próprio escritor reforça aqui a dissociação que denunciou acima ao tratar da vida privada, dando ênfase assim à ‘mistificação’ (por meio da hipervalorização) do trabalho manual, ou da produção material direta como possibilidade da ‘tomada’ de consciência por parte do operário de sua situação e da superação da ‘condição’ proletária.

O autor, de certa forma, justifica esse procedimento analítico, quando afirma que a burguesia não exerce sua influência apenas por suas ideias e por sua concepção de mundo, mas também – e de forma muito eficaz – pela “organização da vida cotidiana, do lazer, da vida da família”. Na abordagem de 1946, desse modo, parece escapar a Lefebvre a complexidade das relações de produção, que envolve, como ele bem expôs, em 1968, o próprio consumo, “mas com mediações específicas: as ideologias, a cultura, as instituições e as organizações” (LEFEBVRE, 1972, p. 45). Ao tratar a vida cotidiana, o lazer e a família como esferas separadas do processo produtivo, acaba por isolá-los do complexo social.

O filósofo francês critica o misticismo da concepção burguesa que pelo seu atomismo social “tende a representar a sociedade como uma soma de átomos justapostos” (LEFEBVRE, 1958, p. 164), átomos estes que se creem distintos e originais. E, após ilustrar com a analogia da areia humana²⁴ utilizada por Nietzsche, conclui que “[...] nada parece mais um grão de areia do que outro grão de areia” e que “uma descrição científica do homem contemporâneo deverá partir desse paradoxo aparente – que constitui o mistério cômico da vida burguesa”, pois, lançado “[...] nele mesmo e naquilo que lhe parece sua fortaleza íntima – (seu foro interior) – ele é joguete de todas as alucinações, de todas as ilusões ideológicas espontâneas ou provocadas” (LEFEBVRE, 1958, p. 165).

²⁴Cf. Nietzsche, 1998, p. 196. Zaratustra, referindo-se aos homens que desciam as montanhas, afirma: "Eles são redondos, honestos e benévolos uns para com os outros, como grãosinhos de areia são redondos, honestos e benévolos para com outros grãosinhos de areia".

Mesmo admitindo-se a pertinência da denúncia de Lefebvre – e talvez até assumindo sua proposta para a análise do homem contemporâneo –, não é possível negligenciar o aspecto místico que ele próprio confere à *condição* da classe trabalhadora e à possibilidade de conscientização do caráter social do movimento humano através do contato direto com a atividade material. Esse debate continua vivo, atualmente, na polêmica sobre qual seria a classe revolucionária hoje.

Ao tratar da crítica do dinheiro, desenvolve algumas observações acerca da valorização da pobreza pela pequena burguesia e no apelo popular e afirma, em relação ao que ele chama de ‘retórica sentimental’, que hoje é trabalho do marxismo a reabilitação da riqueza, posto que ela

[...] não é um mal nem uma maldição. A riqueza como potência faz parte da grandeza do homem e da beleza da vida. A solução dos problemas humanos não se encontra do lado da falência, da pobreza, de mediocridade partilhada – mas do lado da potência e da riqueza; somente elas permitem e condicionam tudo que há de magnífico, de radiante na cultura, nas civilizações, na vida – os palácios, e as catedrais, as obras lentamente amadurecidas que exigiram e exigem ainda longos períodos de ócio, do silêncio, a calma do espírito e a segurança dos corpos. (LEFEBVRE, 1958, p. 167).

Difícil não lembrar as palavras de Marx nos *Grundrisse* quando afirma que:

[...] despida de sua estreita forma burguesa, o que é a riqueza, senão a totalidade das necessidades, capacidades, prazeres, potencialidades produtoras, etc., dos indivíduos, adquirida no intercâmbio universal? O que é, senão o pleno desenvolvimento do controle humano sobre as forças naturais – tanto as suas próprias quanto as da chamada ‘natureza’? o que é, senão a plena elaboração de suas faculdades criadoras, sem outros pressupostos salvo o desenvolvimento histórico precedente que faz da totalidade deste desenvolvimento – isto é, o desenvolvimento de todos os poderes humanos em si, não medidos por qualquer padrão previamente estabelecido – um fim em si mesmo? O que é a riqueza, senão uma situação em que o homem não se reproduz a si mesmo numa forma determinada, limitada, mas sim em sua totalidade, se desvencilhando do passado e se integrando no movimento absoluto do devir? Na economia burguesa – e na época de produção que lhe corresponde – este completo desenvolvimento das potencialidades humanas aparece como uma total alienação, como destruição de todos os objetivos unilaterais determinados, como sacrifício do fim em si mesmo em proveito de forças que lhe são externas. Por isto, de certo modo, o mundo aparentemente infantil dos antigos mostra-se superior; e é assim, pois, na medida em que buscamos contornos fechados, forma e limitação estabelecida. Os antigos proporcionavam satisfação limitada, enquanto o mundo moderno deixa-nos insatisfeitos ou, quando parece satisfeito consigo mesmo, é vulgar e mesquinho (MARX, 1972, p. 80-1).

Lefebvre, consoante com a citação de Marx, reproduzida acima, considera que esta riqueza social “[...] não pode mais se desenvolver nos quadros da apropriação individual (da propriedade privada capitalista); ela reclama uma reorganização”. Ressalte-se que ele não reivindica com a *reorganização* o abandono da riqueza ou a apologia da simplicidade e da pobreza, como a pequena burguesia que ele havia denunciado anteriormente e como uma parte significativa da esquerda. Ao contrário, “o fim perseguido não é a luta contra a riqueza

em proveito de uma mediocridade geral, de uma ‘igualdade’ em uma vida medíocre. O fim permanece a riqueza: a riqueza universalizada progressivamente, a riqueza social” (LEFEBVRE, 1958, p. 167). Todavia, observa que:

[...] no regime capitalista ‘existir’ e ‘ter’ são idênticos. ‘O homem que não tem nada não é nada’²⁵. E essa situação não é uma situação teórica, uma ‘categoria’ abstrata em uma filosofia da existência; é uma realidade ‘absolutamente desesperada’: o homem que não tem nada se encontra ‘separado da existência em geral’ e *a fortiori* da existência humana; ele está separado do mundo dos objetos, quer dizer, do mundo real, sem o qual não há existência humana possível. (LEFEBVRE, 1958, p. 168).

E aponta, então, como para Marx,

[...] a relação do homem ao objeto é diferente de uma relação de posse. Ela é incomparavelmente mais ampla. O que importa não é que eu tenha a posse (capitalista ou igualitária) do objeto, é que eu tenha o desfrute dos sentidos humanos e total dessa palavra; é que eu tenha com o objeto – que pode ser uma coisa ou um ser vivo ou um ser humano ou uma realidade social – as relações as mais complexas, as mais ricas em gozo ou em felicidade. É ainda que através desse objeto, nele e por ele, eu entre na malha complexa das relações humanas. (LEFEBVRE, 1958, p. 169)

Como disse Marx, nos *Manuscritos*, objetividade e subjetividade perdem, assim, sua conotação de contrários para se realizarem uma na outra. É a esse respeito que Lefebvre afirma:

O movimento de realização do humano vai do sujeito (desejos, aspirações, ideais) aos objetos, ao mundo – assim como do objeto ao sujeito²⁶ (liberação de todo determinismo exterior, de todo destino não cumprido e dominado). Essa realização, expressa em termos filosóficos, nomeia também uma subjetivação mais profunda – uma consciência mais lúcida – que uma objetivação, um mundo dos objetos materiais e dominados. (LEFEBVRE, 1958, p. 172).

Em síntese, para Lefebvre, subjetivação e objetivação se realizam em conjunto, indissolivelmente.

Em 1946, o estudioso francês já conhecia os *Manuscritos de 1844* e tinha um contato com os textos juvenis de Marx pouco frequente entre os marxistas na época. Na passagem acima, acerca da riqueza dos sentidos, a influência dos textos juvenis é clara e, por si só, coloca em questão a linha oficial do socialismo realmente existente. Nos *Manuscritos*, numa parte pouco explorada pelos intérpretes, Marx trata justamente do comunismo grosseiro e seu “desejo de nivelção” por meio da anulação das diferenças e da riqueza. O tema foi, de fato, mais

²⁵ Lefebvre refere-se aqui à seguinte citação de *A sagrada família*: “[...] como o não ter não é uma pura categoria, mas uma realidade totalmente inoportuna, como, em nossos dias, o homem que não tem nada não é nada; como este homem é excluído da existência humana, como o estado de não ter é o estado de total separação do homem de sua realidade objetiva, parece que o não ter goza plenamente do direito de ser, para Proudhon, o objeto supremo da reflexão [...]”. In: MARX e ENGELS, op. cit, p. 43.

²⁶ Cf. MARX, 2004, p. 110. Nos *Manuscritos de 1844*, Marx afirma que “subjetivamente considerado é primeiramente a música que desperta o sentido musical do homem”, ou seja, o movimento parte do objeto para o sujeito.

desenvolvido na crítica a Proudhon, em *A sagrada família*, escrita no mesmo ano. Talvez por isso tenha merecido uma atenção maior de Lefebvre do que os *Manuscritos*, em que Marx aborda outros temas de forma mais direta, especialmente o da alienação. Ao tratar especificamente do dinheiro como essência alienada, Lefebvre recorre exatamente a esses rascunhos e afirma em uma dura crítica – após tratar da valorização das obras de arte – que é sabido que o “[...] dinheiro permite tudo comprar na sociedade onde tudo se vende, e onde as consciências não são senão uma mercadoria um pouco mais depreciada que as outras porque mais abundante” (LEFEBVRE, 1958, p. 173).

O escritor encerra sua análise acerca do dinheiro afirmando que “[...] mesmo que a privação e alienação sejam diferentes para o proletário e o não-proletário, elas têm, entretanto, uma unidade: o dinheiro, como essência alienada do ser humano. Essa alienação é constante, quer dizer, prática e cotidiana”. (LEFEBVRE, 1958, p. 174), afirmação que coincide com a análise de Marx no final do primeiro entre os *Manuscritos de 1844* (2005).

Outro elemento do marxismo que Lefebvre considera, para sua análise da vida cotidiana, é a crítica das necessidades. Em se tratando da sociedade burguesa, esse tema aparece intimamente relacionado ao anterior, pois como afirma Lefebvre, em uma citação muito próxima à de Marx nos *Manuscritos de 1844*: “a economia política (burguesa) não engendra senão uma só necessidade: a necessidade do dinheiro”. (LEFEBVRE, 1958, p. 174).

Se considerado de forma genérica, e não apenas em relação ao dinheiro (e à sociedade burguesa, portanto): “quanto mais o ser humano tem necessidades, mais ele existe. Mais ele tem poderes, aptidões a exercer, mais ele é livre” (LEFEBVRE, 1958, p. 174). Considera que as “[...] necessidades, os desejos múltiplos do ser humano têm seu fundamento na vida biológica, nos instintos; a vida social os transforma, dando uma forma nova a esse conteúdo biológico. As necessidades são de um lado absorvidas socialmente e, de outro, modificadas no seu conteúdo como na sua forma no curso da história social” (LEFEBVRE, 1958, p. 176). A questão colocada acima, referente ao *trânsito* do biológico ao social, acaba, como vemos no último volume da *Crítica*, por trazer dificuldades ao autor. É também uma questão importante para a análise da alienação e revista, no capítulo anterior, a partir do contraponto de Lukács.

De qualquer maneira, Lefebvre acompanha a análise de Marx, em 1844, acerca da produção dos sentidos e dos objetos humanos, concluindo que o mundo torna-se “[...] assim o espelho do homem porque ele é sua obra: a obra de sua vida prática, cotidiana. Mas não é um espelho passivo. O homem se aperfeiçoa, toma consciência de si na sua obra. Ela vem dele, mas ele vem dela; ela é feita por ele, mas ele é feito nela e para ela.” (LEFEBVRE, 1958, p. 176).

A análise das necessidades que articula a formação de cada individualidade no conjunto social e vice-versa (a formação do conjunto social a partir da produção dos indivíduos) servirá de referência para Lefebvre, no prefácio de 1958, ao tratar de modificações no mundo do trabalho que foram criticadas pela esquerda que não compreendeu que elas respondiam a uma necessidade efetiva de universalização.

Por ora tratemos da crítica do trabalho, outro elemento pinçado por Lefebvre da análise de Marx e que constitui um ponto central para sua abordagem da cotidianidade. É neste momento que ele se dedica ao fenômeno da alienação de forma mais direta. E o faz caracterizando a situação – identificada por Marx nos *Manuscritos de 1844* e desenvolvida em trabalhos posteriores (como os *Grundrisse* e *O capital*) – na qual o trabalho se torna estranho ao homem. Isto é, trata da inversão entre a capacidade de construir a vida e a necessidade de ‘ganhar a vida’. Lefebvre tende a ver esse movimento como negação absoluta da humanidade do trabalhador (e do não trabalhador). Para ele, a alienação é justamente a “fixação da atividade em uma realidade estranha, coisa bruta e abstração ao mesmo tempo” (LEFEBVRE, 1958, p. 180).

Para afirmar a presença da alienação no cotidiano, assinala que ela não é teórica, mas prática, marcando o aspecto objetivo do processo, que, na sua compreensão aparece como abstrato no trabalho alienado. Assim, a realidade social – construída na inter-relação de objetividade e subjetividade – aparece, ao mesmo tempo, como coisa exterior e como abstração, como objeto bruto que pesa sobre a vida do trabalhador e como conjunto de relações inconsistentes na produção de sua própria existência cotidiana. Esse exame salienta o aspecto contraditório da produção alienada. Mais adiante radicaliza a crítica ao considerar a ‘irrealidade’ do processo. Ele afirma que a “[...] análise distingue então o ‘mundo humano’ real, a totalidade das obras humanas e sua ação recíproca sobre o homem de um lado – e de outro lado, o irreal da alienação” (LEFEBVRE, 1958, p. 182). É compreensível a intenção do filósofo com esse procedimento, mas não se pode deixar de lado os perigos que ele encerra, porque, ao separar dessa forma o real humano do irreal alienado, Lefebvre realiza uma separação inconcebível na vida objetiva. Pode-se argumentar que se trata de um instrumento analítico com vistas a esclarecer a dimensão da inversão provocada pelo trabalho alienado, porém com a radicalização (o real de um lado e o irreal de outro – mesmo que seja através da análise) perde-se justamente a complexidade do movimento que faz da realidade social uma forma radicalmente nova de existência. Mesmo porque, segundo o próprio Lefebvre, o “irreal aparece infinitamente mais real que o humano autêntico. E essa aparência faz parte da

alienação” (LEFEBVRE, 1958, p. 182) e faz parte também da realidade em sua dimensão contraditória.

Nessa linha de compreensão, o autor chega a afirmar que “uma grande ‘idéia’ abstrata ou uma forma de estado aparecem como infinitamente mais importantes que um humilde sentimento cotidiano ou que uma obra nascida das mãos do homem” (LEFEBVRE, 1958, p. 182). O que significa que, para ele, a atividade *do espírito* não é superior à atividade empírica, sensível (os pequenos gestos do cotidiano). O problema dessa interpretação é a tendência a separar as atividades *espirituais*, vistas como uma realidade supra-humana, da atividade empírica que aparece, ela sim, como resultado do ato humano.

Lefebvre conclui que o “[...] real é então tomado por irreal e reciprocamente. Essa ilusão, aliás, tem fundamentos sólidos, reais, porque não é uma ilusão teórica, mas prática fundada sobre a vida cotidiana, sobre sua organização”. Assim, o “homem se realiza, se cria através, na e para seu contrário, sua alienação: o inumano. É por meio do inumano que ele tem lentamente constituído o mundo humano” (LEFEBVRE, 1958, p. 183).

O último elemento da abordagem marxista, tratado por Lefebvre, é a crítica da liberdade, a partir da qual retoma a análise de Marx acerca dos direitos individuais à liberdade e à propriedade, concluindo que, diferentemente da concepção burguesa, a “definição marxista de liberdade é concreta e dialética”. Nesse aspecto, a “liberdade se define a partir da potência crescente do homem sobre a natureza (sobre sua natureza, sobre si mesmo e sobre os produtos de sua atividade)”. (LEFEBVRE, 1958, p. 184).

Ele observa, em primeiro lugar, que a liberdade se conquista, se torna: “[...] há degraus de liberdade”. Em segundo, salienta que, como possibilidade concreta, “a liberdade do individuo se funda sobre aquela de seu grupo social (nação, classe)”, pois “somente uma sociedade livre permite o livre desabrochar das possibilidades individuais” (LEFEBVRE, 1958, p. 185). E, em “terceiro lugar, há liberdades, e não ‘a liberdade’ em geral”. Pois as

[...] liberdades implicam todas as atividades de um poder efetivo. A liberdade de expressão, a participação efetiva, a gestão do conjunto social, são liberdades políticas. Os direitos (complementares) ao trabalho e ao lazer fazem parte da liberdade individual concreta. [...] A redução da liberdade à liberdade dita ‘de opinião’, ou à possibilidades indeterminadas da aventura e do capricho, faz parte das ilusões da consciência ‘privada’ – mistificações consentidas pelo ‘sujeito’ separado do ‘objeto’ natural e humano. (LEFEBVRE, 1958, p. 185).

Em suma, Lefebvre constrói um diálogo com a literatura e a filosofia do seu tempo, resgatando da análise marxista aqueles temas que mais nitidamente contribuem para alcançar seu objetivo colocado inicialmente – o de proceder a separação entre “o humano (real e possível) e a decadência burguesa” (LEFEBVRE, 1958, p. 192).

Depois de apresentar esses seis temas como referência para sua abordagem, o escritor reforça ainda mais sua opção analítica, situando as articulações possíveis no marxismo para o tratamento da vida cotidiana. Interessa aqui diretamente aquelas ligadas ao problema da alienação. Ele afirma que a “articulação entre a economia e a filosofia se encontra na teoria do fetichismo” (LEFEBVRE, 1958, p. 192), visto que

[...] mostra então a base econômica, cotidiana, as teorias filosóficas da mistificação e da alienação. De um bem vendido, diz-se que ele é alienado. De um homem sujeitado diz-se que ele está ‘alienado’ de sua liberdade. Ao limite, a palavra também designa a situação do homem tornado estranho a ele mesmo pela doença mental. Mas geralmente, a atividade humana, certas etapas de seu desenvolvimento, engendram relações que se transvertem de coisas. Então as coisas e seu funcionamento escapam à ação bem como à consciência e permitem interpretações, as construções singulares, as pseudo-explicações as mais distantes da realidade e da verdade: as ideologias. (LEFEBVRE, 1958, p. 193).

Mas, a alienação significa ao mesmo tempo a possibilidade de superação da naturalidade, apesar de aparecer como uma imposição, como condição inevitável. Segundo Lefebvre (1958, p. 193):

Através do fetichismo econômico social e da alienação de si o homem se desenvolve e se eleva acima da condição animal e biológica de seus modestos inícios. Ele pode seguir um outro caminho. O humano é formado através do inumano – dialeticamente. A cisão entre o humano e ele mesmo era – e permanece – tão profunda, tão trágica, tão necessária como a cisão entre o homem e a natureza. Essas duas cisões são corolários. O homem, ser da natureza, sempre unido inseparavelmente à natureza luta contra ela. Ele a domina e acredita se separar, pela abstração, para a consciência de si, que ele ganha penosamente. [...] na luta contra a natureza e contra ele mesmo o homem torna-se o que ele pode tornar-se.

Refere-se, ao usar essas palavras, à delicada questão da relação entre sociedade e natureza, identificando-a como origem da alienação. Seus argumentos, neste momento, vão ao encontro àqueles de Lukács, analisados no quarto capítulo. No prefácio de 1958, como teremos oportunidade de ver, Lefebvre reforça essa perspectiva de análise.

Finalmente, no último capítulo do livro, ao tratar das possibilidades que se colocam para a vida cotidiana, Lefebvre denuncia também a ampliação da alienação na vida burguesa e já demonstra a preocupação com a questão do espaço urbano, que para ele denuncia “[...] a história da potência e das possibilidades humanas mais e mais amplas, mas ao mesmo tempo mais e mais monopolizadas pelos dominadores, até essa dominação total, inteiramente erigida acima da vida e da comunidade, a dominação burguesa” (LEFEBVRE, 1958, p. 248). Empreende assim, uma dupla crítica:

Contra os teóricos ingênuos do progresso contínuo e completo, é preciso notadamente mostrar a decadência da vida cotidiana depois da comunidade antiga, e a alienação crescente do homem [...] e contra os teóricos dos ‘velhos bons tempos’ [...] é preciso muito firmemente mostrar o progresso realizado: em conhecimento e em consciência, em poder sobre a natureza. É preciso, sobretudo, mostrar a vastidão, a magnificência de *possibilidades* que se abrem diante do homem. (LEFEBVRE, 1958, p. 244, grifo do autor).

Assim, atesta que tanto uma atitude quanto a outra interdita a compreensão do possível humano, pois a primeira, pelo seu otimismo, é cega para as consequências do processo, a segunda se fecha para as novas perspectivas que se colocam, apesar de conter uma crítica efetiva, mas que não apreende as possibilidades do presente. Para nosso autor, “uma certa revolta, uma certa crítica da vida, implica e conduz à aceitação desta vida como única possível” (LEFEBVRE, 1958, p. 244) e segundo ele, a literatura que desvaloriza a vida cotidiana acaba por negar essa possibilidade.

Reportando-se à Sartre e a Gide afirma que a “[...] cultura abstrata coloca um visor quase opaco entre o homem culto e a vida cotidiana. [...] Ela lhe fornece não somente palavras e idéias, mas uma atitude que o coloca a procurar fora de si, fora de suas relações reais, o sentido da vida, da consciência” (LEFEBVRE, 1958, p. 253). Essa cultura expressa, portanto, a não aceitação *desta vida* como espaço de realização humana efetiva²⁷. Para esclarecer a relação entre o homem culto e a vida cotidiana, Lefebvre desenvolve a seguinte análise, tratando dessa forma específica de alienação:

A natureza exata da privação e a relação da consciência ‘privada’ com a consciência pública, muda segundo os grupos sociais. No homem culto (aquele que recebe o que se nomeia tradicionalmente a ‘cultura’), essa relação assume uma curiosa inversão. ‘Seu’ pensamento, ‘sua’ cultura fazem parte para ele daquilo que ele tem de mais íntimo. Ele lhes importa no silêncio de seu gabinete de trabalho, no silêncio mais desértico ainda da ‘vida interior’. Ele tende a esquecer que o pensamento é humano e não privado. Ele chama facilmente de ‘vida social’ as relações de família, de amizade, de negócios, que constituem precisamente sua vida ‘privada’. [...] O indivíduo, no curso de sua formação histórica, ‘toma para si’ o pensamento humano. No quadro do individualismo, da divisão do trabalho e da divisão social em classes, esse ato indispensável – ‘assumir’ o pensamento humano – é traduzido por uma inversão de consciência, erro (relativo) em relação ao qual as consequências são graves. O homem ‘culto’ esquece o fundamento social de ‘seu’ pensamento. Ele acredita então ‘entrar em si mesmo’ no instante preciso em que vai procurar as palavras e as idéias que lhe fornecem o segredo de sua condição e de sua situação. Ele sai de si (no sentido da alienação) no momento preciso em que ele crê se buscar e se entender. Conseqüentemente, sua vida prática e cotidiana, suas relações reais, ele as vê fora de si. A estrutura de sua consciência tende a aniquilar toda a consciência verdadeira de ‘sua’ vida. (LEFEBVRE, 1958, p. 253).

Sem citar Heidegger²⁸ diretamente (mas sem dúvida referindo-se também a ele e a seus discípulos franceses), com essa denúncia da especificidade da alienação do chamado *homem culto*, apresenta como, para esses intelectuais, a vida cotidiana “não pode oferecer senão banalidade” e que esse é um traço característico da “filosofia ‘existencialista’ que rejeita na banalidade e na inautenticidade toda a vida não metafísica” (LEFEBVRE, 1958, p. 254).

²⁷ Lefebvre reafirma, mais uma vez, a crítica ao existencialismo.

²⁸ Cf. LUKÁCS, 1969, p.70. Ao contrário de Lefebvre, que faz uma crítica genérica dessas tendências *metafísicas*, Lukács analisa diretamente o problema do “comportamento e pensamento cotidianos” que segundo ele “aparecem empobrecidos e desfigurados na obra de Martin Heidegger”.

A título de conclusão, o filósofo em estudo retoma seu projeto de recuperar as possibilidades da vida cotidiana sem ilusões, mas também sem negá-la. Para tanto, além da crueldade do cotidiano e do avanço técnico, “[...] nós devemos também pressentir (e é muito mais difícil e complexo) as mudanças qualitativas, as modificações na qualidade da vida – e antes de tudo uma outra atitude do ser humano em direção a ele mesmo” (LEFEBVRE, 1958, p. 262). Para o autor, enquanto as ciências da natureza progrediram, aqueles setores do conhecimento ligados à realidade humana (medicina, fisiologia, psicologia, história, economia política) se constroem lentamente, ainda sob a base das ciências da natureza, o que tem por consequência prática o fato de a vida cotidiana aparecer como “imutável ou somente degradante ou decadente” (LEFEBVRE, 1958, p. 262). Assim, para Lefebvre (1958, p. 263), o homem moderno,

[...] desprovido da antiga sabedoria, que não tem mais sentido na vida distante da natureza, [...] não encontra uma sabedoria nova, fundada sobre a potência, sobre a natureza (e sobre sua própria natureza) [...] Nós sabemos melhor o que se passa nos átomos e nas estrelas que o que se passa nos nossos corpos e nossa ‘alma’. A vida cotidiana faz então ainda parte do que os teóricos marxistas nomeiam o ‘setor não dominado’. E é o que dá um último sentido, o mais patético, à expressão: ‘vida privada’. O indivíduo moderno é privado não somente de realidade e de verdade sociais, mas de poder sobre ele mesmo²⁹.

Reafirma, então, o seu objetivo na transformação dessa situação. Com a crítica da vida cotidiana, segundo ele:

[...] o indivíduo deixará de ser uma ficção, um mito da democracia burguesa – uma forma vazia e negativa – uma agradável ilusão de cada grão de areia humano. Ele deixará de ser ‘privado’ tornando-se mais social, mais humano – e mais individual. Nós mostramos como a marcha adiante da realidade humana se persegue seguindo um processo dialético: a objetivação maior (do ser humano tornando-se mais social, e se realizando em um mundo de objetos sociais, materiais e humanos) e subjetivação aprofundada (consciência mais desenvolvida, reflexão e consciência da potência sobre toda a realidade). (LEFEBVRE, 1958, p. 263).

E continua em tom otimista:

O progresso dialético supõe que o indivíduo humano torne-se objeto (se tome a si mesmo por objeto) de certas técnicas infinitamente delicadas, mas eficazes, que lhe darão um poder efetivo sobre si mesmo enquanto conteúdos (e não somente formas vazias de individualidade). Nossa pedagogia, nossa psicologia não são senão o rascunho incerto das técnicas futuras, para as quais o sujeito torna-se por ele mesmo objeto (mais real, portanto) e o objeto biológico e social, sujeito (consciência, liberdade, poder efetivo). (LEFEBVRE, 1958, p. 264).

A seu ver, mesmo que a pedagogia e a psicologia atuais estejam ainda muito contaminadas pelo mito da individualidade, já demonstram que “[...] o poder sobre a natureza é possível” e

²⁹ Cf. LUKÁCS, 1970, p. 97-8. Lukács exhibe a mesma preocupação no seguinte trecho da *Estética*: “[...] enquanto o desenvolvimento da civilização transforma crescentemente ‘transcendências’ naturais de outro tempo em saber acessível e reconhecido conforme a lei, a própria existência se faz, para o homem da cotidianidade nas sociedades de classes, cada vez mais impenetrável, cada vez mais ‘transcendente’”.

que nesse aspecto “o atraso do real sobre o possível (real, não fictício e ilusório) se manifesta como um traço característico de nosso tempo” (LEFEBVRE, 1958, p. 264). Trata-se, portanto, para o autor francês, de uma atitude do homem em direção ao homem de tal forma nova, que não se pode nem mesmo pressentir as inesgotáveis consequências das “modificações qualitativas na vida e na cultura”. Sabe-se somente, segundo ele, que se trata de acabar com esse movimento “tão incoerente e tão complicado, que nós nomeamos ‘alienação humana’” (LEFEBVRE, 1958, p. 264). Processo que compreende como prático, mas em relação ao qual a filosofia oferece sua contribuição. Vejamos como:

Através de suas ilusões ideológicas, a filosofia exprimiu confusamente essa situação do homem: dilaceração e superação, processo dialético, subjetividade e objetividade progressivamente conquistados. A filosofia e seu vocabulário especulativo (metafísico) têm feito parte da alienação humana. Mas o homem não se desenvolve senão através da alienação; a história da verdade não se separa da história dos erros. De tal sorte que a filosofia, na medida em que se separa da metafísica exterior ao humano, não pode ser condenada em bloco, mas se ‘ultrapassa’ e torna-se hoje a denunciante da alienação, a acusadora do inumano. Ela contribui a colocar o problema em toda sua extensão, ela põe em sua totalidade o problema do homem total, tendo em conta o conjunto de nossos conhecimentos (físicos, biológicos, econômicos, históricos...). Ela afirma que o problema total do homem (o problema do homem total) se coloca e se resolve no nível da vida cotidiana – por uma nova consciência dessa vida, pela transformação dessa vida. Então, a filosofia se desenvolve em um conjunto novo: teoria do conhecimento, lógica e metodologia, crítica social das idéias, crítica da vida. Ela não é mais a filosofia especulativa, destacada da ação da vida, abstrata, contemplativa. E, entretanto, ela é ainda filosofia: a pesquisa, a descoberta, de uma ‘concepção de mundo’, de uma totalidade viva. A superação da filosofia é também um desenvolvimento, um aprofundamento da filosofia. (LEFEBVRE, 1958, p. 265).

Desse modo, com as ampliadas possibilidades de transformação da vida que se colocam naquele momento da história do século XX, Lefebvre conclui sua introdução com o programa de um esboço de uma crítica da vida cotidiana (1958, p. 266), que sintetiza os elementos desenvolvidos no livro.

Entre a primeira e a segunda edição da *Crítica*, passaram-se doze anos (de 1946 a 1958). Doze anos de transformações na economia, na relação de exploração entre os países e, portanto, na configuração do poder mundial; na política, na cultura e, claro, na vida cotidiana. O que nos interessa, especialmente e em primeiro lugar, são as mudanças no cenário da esquerda que marcaram de forma irreversível o debate posterior e a inserção de Lefebvre em tal discussão, porque, em 1958, ele sai do Partido Comunista Francês (PCF).

Até meados da década de cinquenta, como se sabe, prevaleceu nos quadros da esquerda a linha política de Stálin durante a Segunda Guerra que, na definição de Claudin (1986, p. 403), se estruturava a partir de dois pontos interligados:

A regra número um, surgida nos finais dos anos vinte, depois do refluxo do movimento revolucionário iniciado com a revolução russa, e derivada da teoria do ‘socialismo em um só país’, consiste na subordinação da ação revolucionária em qualquer lugar do globo aos interesses do Estado soviético. A regra número dois, surgida no decurso dos anos trinta, depois da liquidação do proletariado alemão pelo nazismo, e derivada da perda de confiança na capacidade revolucionária do proletariado ocidental, consiste na priorização do aproveitamento das contradições entre as potências imperialistas, subordinando a este aproveitamento toda a ação revolucionária.

Para o autor “[...] dado que o objetivo supremo é garantir a segurança do Estado soviético e que a revolução fora da URSS parece aleatória, o recurso que resta é aproveitar as rivalidades interimperialistas” (CLAUDIN, 1986, p. 403).

Essa *estratégia* se mantém com poucas resistências (ao menos aparentes) até 1956. Antes de chegar a esse marco da esquerda no século XX, vejamos como Mandel (1989, p. 160) resume as consequências da Segunda Guerra mundial:

O esmagamento dos imperialismos alemão, japonês e italiano ; um enfraquecimento definitivo de seus equivalentes francês e inglês ; a decadência e ruína do colonialismo ‘direto’ de modo geral ; o surgimento do imperialismo norte-americano como potência hegemônica do mundo ; o surgimento da URSS como potência mundial e seu domínio militar sobre a Europa oriental e central ; a impetuosa ascensão de movimentos de libertação nacional nas colônias e semicolônias, cada vez mais entrelaçados com a revolução social, como na China ; o ressurgimento do movimento operário organizado na Europa continental, com alto nível de militância – especialmente no período de 1944-48 ; desenvolvimentos análogos no Japão e nos EUA, ainda que com nível mais baixo de consciência de classe ; a deflagração da Guerra Fria, basicamente como um teste de força entre os Estados Unidos e a União Soviética e a conseqüente ideologia ‘campista’ no seio de amplas camadas do movimento operário internacional – este foi o mundo que emergiu da Segunda Grande Guerra.

Em relação ao processo francês, interessa muito particularmente a resistência ao fim do colonialismo que foi assumida, inclusive, pelos socialistas no poder. André Gorz abre seu livro *La morale de l’histoire* denunciando o ataque do governo socialista ao Egito, em 1956, para, segundo o autor, perpetuar um regime colonialista na Argélia³⁰ e o apoio do PCF ao massacre na Hungria promovido pelo exército soviético no mesmo ano.

De fato, 1956 é um momento decisivo para os rumos da esquerda mundial. No entanto, uma renovação já vinha ocorrendo, com destaque para a experiência iugoslava (depois de 1948, com a ruptura com a URSS)³¹. A partir de 1956, a reflexão em torno dessas mudanças

³⁰ Recentemente, a imprensa britânica divulgou o conteúdo de alguns documentos dos arquivos nacionais britânicos segundo os quais o então primeiro ministro francês Guy Mollet solicita a admissão da França na comunidade britânica das nações (Commonwealth of Nations). “Segundo a fonte, Mollet se sentia pressionado pela crise do canal de Suez e pelos combatentes da Argélia, que estavam sendo financiados pelo presidente do Egito, Gabel Abdel Nasser.” Disponível em: http://ultimosegundo.ig.com.br/mundo/2007/01/15/documento_diz_que_franca_propos_uniao_com_gra_bretanh_a_em_1956_351066.html. Acesso em: 4 mar. 2007.

³¹ Cf. BRUS, 1989, p. 247-8. Segundo Brus, depois “da segunda guerra mundial, o sistema de funcionamento da economia socialista que se constituiu na URSS no início dos anos 30 foi transplantado para todos os países sob direção comunista, inclusive aqueles que – como a Iugoslávia e a China – podiam sustentar terem levado a cabo

torna-se também uma possibilidade. Em seu *balanço aberto* do marxismo, Hobsbawm (1989) identifica três conjuntos de acontecimentos que foram, segundo ele, de importância decisiva para o desenvolvimento do marxismo na segunda metade do século XX. O primeiro deles é constituído justamente por aqueles “ligados aos desdobramentos na URSS e nos outros países socialistas a partir de 1956”. Segundo o autor:

A destalinização teve efeitos teóricos e práticos: por um lado, levou ao reconhecimento de que a organização efetiva dessas sociedades e seu funcionamento – e não, em último lugar, de suas economias – tinham necessidade de reformas [...], por outro lado, comportou uma revisão teórica em função dos propósitos de reforma prática e acarretou inclusive um certo degelo intelectual, que permitiu, e às vezes até encorajou, a reabertura de questões nitidamente fechadas na era stalinista.(HOBSBAWM,1989, p. 19).

Logo, “[...] a partir de 1956, começa um período em que a maior parte dos marxistas foi obrigada a concluir que os regimes socialistas existentes [...] estavam distantes daquilo que se desejava fosse [...] uma sociedade no caminho da construção do socialismo” (HOBSBAWM, 1989, p. 20). Desse modo, os marxistas, nas palavras de Hobsbawm, “[...] deviam conceber o socialismo como uma solução necessária para os problemas criados pela sociedade capitalista, como esperança para o futuro, mas como algo que tinha uma sustentação muito pouco adequada na experiência prática” (HOBSBAWM, 1989, p. 21). Vale dizer, os rumos desse processo estavam necessariamente em questão.

Otto Kallscheuer (1989), na introdução de seu *Marxismo e teorias do conhecimento*, também refere-se ao “inesquecível 1956” como o primeiro dos três grandes “impulsos inovadores” que a reflexão marxista conheceu no período pós-segunda guerra. Para o autor, “as ‘revelações’ de Krushev sobre os crimes do stalinismo contribuíram [...] para se questionar os fins emancipatórios do marxismo, fazendo da busca de um ‘socialismo com face humana’ um problema não resolvido” (KALLSCHEUER, 1989, p. 13-4). Mas esse processo, como destaca Kallscheuer, não distanciou nem a classe operária dos partidos marxistas, nem a *intelligentsia* da teoria marxista, “[...] inclusive nos lugares em que personalidades isoladas ou, como na França, gerações inteiras de influentes intelectuais se separaram do Partido Comunista [...] os intelectuais críticos ou ‘dissidentes’ continuaram por muito tempo a buscar

suas próprias revoluções”. Isso ocorre, segundo ele, porque “não havia nenhuma experiência prática alternativa ao planejamento centralizado”. Ele afirma ainda que as mudanças ocorrem em função de “dois fatores: 1) os obstáculos surgidos na realização prática do sistema de tipo soviético; 2) as condições políticas que induziram a efetuar um exame analítico de tais obstáculos e a discutir as possíveis soluções alternativas. Ambos os fatores se verificaram simultaneamente na Iugoslávia, após a ruptura com a URSS e seus satélites em 1948. Nos outros países da Europa Oriental e na própria URSS, o debate sobre a validade do sistema só pôde começar após a morte de Stálin. Na China, o primeiro debate segundo linhas análogas às do leste europeu veio à luz no fim do primeiro plano quinquenal, em 1956-57”.

uma solução marxista dos novos problemas” (KALLSCHEUER, 1989, p. 17-8)³². Na perspectiva de Kallscheuer, nesse período, o “centro de gravidade das diferentes abordagens e discussões da filosofia marxista” era “uma ‘problemática’ (Althusser) gnosiológica ou epistemológica”³³ (KALLSCHEUER, 1989, 20).

Kallscheuer se pergunta o papel desempenhado por essa *problemática* na discussão marxista. Para ele, a

[...] febre de investigação que floresce sobre as ruínas da idéia stalinista de marxismo não leva à reconstituição de uma unidade não problemática da teoria marxista. Ao contrário: à diferença de todas as outras épocas da história teórica (e política) do marxismo, a pós-stalinista se caracteriza justamente pela multiplicação de ‘tendências filosóficas’ diversas e opostas, como fenômeno dominante. (KALLSCHEUER, 1989, p 23).

Diante dessa diversidade, entendida pelo autor, como “um evento rico de possibilidades políticas” havia um “grito de batalha comum – ‘Voltemos a Marx!’”. Para Kallscheuer (1989, p. 24),

O primeiro motivo pelo qual – depois da queda ou pelo menos da relativização das barreiras políticas na discussão filosófica do marxismo – abriu caminho no marxismo europeu esta necessidade de clareza epistemológica foi, portanto, o pluralismo de fato dos vários marxismos filosóficos, vivido como libertação, porém ao mesmo tempo como inquietude.

Por isso, ele entende que “o ‘retorno a Marx’ era ao mesmo tempo a busca de uma outra base para a ‘cientificidade’ da teoria marxista, em relação ao legado anterior do movimento comunista” (KALLSCHEUER, 1989, p. 27).

Tratando especificamente do marxismo francês, Kallscheuer faz, antes de mais nada, um breve balanço da produção intelectual dos marxistas antes de 1956. Assim dizendo:

Sob o ponto de vista político, foi, como se sabe, a identidade nacional que permitiu ao comunismo francês superar o estreito horizonte da ideologia proletária e dos interesses da União Soviética, nos anos da ‘Frente Popular’ e, após a libertação naquela que foi definida como a ‘idade do ouro’ da relação entre intelectuais e PCF, o período da ‘união nacional’ (1944-47). (KALLSCHEUER, 1989, p. 51).

Ele esclarece que o horizonte intelectual dos marxistas franceses tinha uma dupla filiação:

1) “no materialismo dos enciclopedistas e dos pensadores da tradição cartesiana, que considerava com respeito particular não tanto as ciências sociais quanto (a despeito de Durkheim) as ciências naturais” e 2) no marxismo “soviético” (KALLSCHEUER, 1989, p.

³² Cf. KALLSCHEUER, 1989, p. 1 – nota 2. Nesse ponto do texto, o autor introduz uma nota na qual afirma: “Fora da linha oficial dos Partidos Comunistas circulavam revistas, como *Les temps Modernes*, *Arguments*, *Socialisme et barbarie*, na França, e como *Ragionamenti*, *Passato e presente* e *Quaderni Rossi*, na Itália. Mas a liberdade de crítica dentro do movimento operário oficial só existia no ‘caso italiano’”.

³³ Não tratamos, neste trabalho, pelos seus limites, do estruturalismo francês. Mas é conhecida a postura crítica de Lefebvre diante dessa tendência teórica. Tanto Kallscheuer (1989) quanto Anderson (1985), em seus textos utilizados para a presente investigação, podem oferecer ao leitor um painel do surgimento desta abordagem no marxismo francês.

51). Essa articulação entre materialismo-racionalista e stalinismo seria responsável, inclusive, pela ausência de Hegel no marxismo francês. Para o autor, o marxismo do PCF “[...] ancorado politicamente à União Soviética e teoricamente ao materialismo das ciências naturais, não era culturalmente capaz de sobreviver à guerra fria” (KALLSCHEUER, 1989, p. 51). Também Cole (1963), após descrever o destino de alguns líderes e intelectuais da esquerda francesa dos anos trinta, conclui: “Em geral, a contribuição francesa ao pensamento socialista na década que precedeu a 2ª guerra foi praticamente nula” (COLE, 1963, p. 117)³⁴. Na caracterização de Anderson (1985), o quadro não mudou muito nos anos posteriores à libertação, quando, segundo ele, a “[...] cena política na esquerda estava dominada pela presença maciça e indissolúvel do PCF, [...] com um sistema de comando rigidamente burocratizado que impedia qualquer debate ou discurso teórico de tipo bolchevique acerca de sua própria estratégia” (ANDERSON, 1985, p. 40-1).

Kallscheuer (1989, p. 51) faz somente uma ressalva³⁵: Henri Lefebvre seria, para ele, a única exceção, pois “tinha publicado já nos anos 1930 as primeiras traduções dos *Manuscritos econômico-filosóficos*, de Marx, e dos *Cadernos filosóficos* de Lênin. A ele devemos, de fato, os únicos trabalhos filosóficos sérios realizados no campo comunista dos anos 1950”.

Mas a situação, ao final dos anos 50, é outra, “[...] a descoberta de um Marx jovem-hegeliano, fenomenológico e existencialista, se inseria num contexto teórico caracterizado por um despertar de interesse por Husserl, Heidegger e pelo próprio Hegel, cuja recuperação já nos anos 1930 Kojève havia promovido”. Com isso, afirma Kallscheuer, Marx conquista espaço na alta cultura francesa a partir do “marxismo acadêmico”, mas rechaçando o “marxismo vulgar”, considerado “ideologia totalitária ligada à vontade soviética de poder, horrível biombo de um dogmatismo de partido” (KALLSCHEUER, 1989, p. 52).

Esse, portanto, é o cenário da segunda edição da introdução à *Crítica da vida cotidiana*, em 1958. Momento no qual, como dispõe Kallscheuer, os intelectuais engajados tentavam romper com a perspectiva filosófica do período anterior – dominado pelo positivismo e racionalismo

³⁴ Cf. COLE, 1963, p.114. Pouco antes, ele havia afirmado: “Há que colocar agora o que aconteceu nos anos 30, na França, a respeito do pensamento socialista. A resposta, temo, é que muito pouco se produziu; porque nas contínuas polêmicas entre socialistas e comunistas não surgiu quase nada de novo. Como em outros países o Partido Comunista sofreu repetidas divisões [...]. Estes processos alternados foram produzidos desde os anos vinte, quando o PCF se apoderou da máquina do antigo Partido Socialista; e os comunistas franceses estavam quase continuamente em maus termos com o *Comintern*, que reclamava o direito não só de determinar em Moscou a política que eles deviam seguir senão de decidir por cima deles mesmos quem devia ser expulso ou retirado de seus cargos e quem seria designado para os postos de autoridade dentro do partido”.

³⁵ Outro autor que merece ser lembrado entre as referidas exceções é Henri Wallon (1879-1962). Médico, filósofo e político francês, já nos anos 1920, realiza sua análise do desenvolvimento infantil a partir da referência marxista.

– buscando uma “filosofia concreta” que promovesse o acesso ao “sentido” produzido pela *práxis* humana (KALLSCHEUER, 1989, p. 52).

A segunda edição da *Crítica* é iniciada por um longo prefácio, no qual Lefebvre, de imediato, afirma que seu livro se construiu inteiramente em torno do conceito de alienação. No entanto, admite que, na época da publicação original, o problema não estava amadurecido e que aquele era o momento (da segunda edição) de esclarecer algumas questões relativas à alienação no próprio Marx e na realidade social, especialmente, nos países socialistas. Àquela altura, haviam se multiplicado as publicações relativas ao tema da vida cotidiana e Lefebvre reconhecia que, apesar da imaturidade da primeira abordagem, sua perspectiva era fundamentada e ainda tinha espaço no debate.

No prefácio, atualiza o exame de obras que apareceram nos anos entre a primeira e a segunda publicação do livro. Além disso, dedica-se às mudanças sociais ocorridas nesse intervalo (com destaque para o trabalho e lazer) e retoma a análise da alienação em Marx, principalmente nos *Manuscritos*, questionando a “tendência de cortar Marx de suas raízes, e as obras científicas de sua maturidade das obras de juventude” (LEFEBVRE, 1958, p. 63).

Diferentemente das interpretações correntes, o autor francês considera que, com os *Manuscritos*, o materialismo de Marx está formado, ainda que não esteja “completamente elaborado” (LEFEBVRE, 1958, p. 91). Portanto, com base nos rascunhos de Marx de 1844, Lefebvre analisa a tendência ao parcelamento do trabalho individual que se desenvolve paralelamente à necessidade de socialização “[...] mais e mais completa do trabalho produtivo”, pois, para ele “parcelamento e socialização são aspectos dialeticamente contraditórios do processo de trabalho nas forças produtivas altamente desenvolvidas”. Visto dessa perspectiva, o “trabalho parcelado não tem sentido e produtividade senão em um trabalho global e total” (LEFEBVRE, 1958, p. 49). Motivo que o levou a analisar, nesse prefácio, as mudanças ocorridas no processo de trabalho, a partir da estratégia de integração desenvolvida pelas empresas capitalistas. Ele considera que o “[...] erro dos críticos marxistas dessas instituições recentes, de origem americana, foi não ver que a ideologia desenvolvida nas instituições, corresponde a uma necessidade social real, precisamente da socialização do trabalho” (LEFEBVRE, 1958, p. 49).

O pesquisador também vê, nas mudanças em relação ao lazer, um aspecto importante para a crítica da vida cotidiana naquele momento, porque os períodos de folga do trabalho passam a se constituir como a possibilidade de evasão do cotidiano, ou melhor, da ilusão de evasão, ilusão que segundo Lefebvre (1958, p. 50):

[...] não seria inteiramente ilusória, mas constituiria um ‘mundo’ por sua vez aparente e real – realidade de aparência e aparência de real – mas *outro* em relação à cotidianidade e, entretanto, também largamente aberto e também inserido nela se possível. Trabalha-se assim para ganhar lazeres, e o lazer não tem senão um sentido: sair do trabalho. Círculo infernal.

Levando em conta, então, os novos elementos que se colocam na constituição da vida cotidiana, passados doze anos da primeira edição, Lefebvre atualiza o seu projeto, para o segundo volume, que teria agora novos aspectos da vida familiar, profissional, do lazer a serem considerados, com a “preocupação de extrair o vivo, o novo, o positivo – as necessidades e satisfações válidas – dos elementos negativos: as alienações” (LEFEBVRE, 1958, p. 52).

Essa preocupação não se restringia às mudanças na vida cotidiana no capitalismo. Lefebvre e outros marxistas,³⁶ na época, se dedicaram à reflexão acerca das transformações na realidade social também nos países que viviam sob o chamado *socialismo realmente existente*. Mesmo compreendendo que “[...] um certo nível de desenvolvimento das forças produtivas é indispensável para que ‘a vida mude’”, afirma que nem esse desenvolvimento, nem a “mudança na superestrutura política (em sua natureza de classe: aqui o estado burguês – lá o estado proletário, detentor dos meios de produção, a ditadura do proletariado, seu papel dirigente encarnado no partido e exercido por ele)” são capazes de introduzir “‘*ipso facto*’ uma mudança da vida concreta” (LEFEBVRE, 1958, p. 58). E, após acompanhar a abordagem do primeiro manuscrito de 1844 (que trata do trabalho alienado), o escritor assevera que Marx não limita “a esfera da alienação no capitalismo; jamais se coloca o socialismo ou a revolução proletária como fim absoluto e imediato da alienação. Ela se prolonga, ou mesmo renasce sob novas formas, ao mesmo tempo que o processo contraditório, a ‘desalienação’” (LEFEBVRE, 1958, p. 74)³⁷.

³⁶ Cf. GORZ, 1992, p. 24. André Gorz, em *La morale de l'histoire*, dirige suas preocupações – e críticas – especialmente para as lideranças da esquerda mundial. Ele afirma que “justamente porque a empresa comunista tem como fim fazer o homem, vale a pena criticá-la: porque seus fins são fins humanos, os homens podem opinar acerca da direção que toma, podem reivindicar o controle constante do desenvolvimento; sua crítica é indispensável se o empreendimento quer conservar seu sentido humano: sua crítica é eficaz porque a empresa comunista não está predeterminada, senão que é obra dos homens que perseguem seus fins próprios”. Acrescenta que, em relação às sociedades capitalistas, as exigências são menores, visto que “são arrastadas por processos que não controlam (e que não podem, nem podem querer, controlar)”.

³⁷ Cf. GORZ, 1992, op. cit. p. 321. Em passagem pouco formal, mas sugestiva, Gorz afirma na mesma linha de Lefebvre: “Miserável – dirão talvez vocês –; escreve todo um livro para demonstrar o valor ético da exigência marxista e fundar nela sua tomada de posição em favor do socialismo, para dizer-nos finalmente que não sabe se o comunismo fará felizes aos homens e suprimirá todas as alienações”. Quanto a essas possíveis objeções, o autor responde acreditar que “essa maneira teológica de apresentar o socialismo faz mais mal do que bem”, pois enquanto empreendimento humano, ele tem valor não somente no resultado, mas na “própria ação de fazê-lo, enquanto confirmará a exigência do homem de colocar-se como fundamento da sociedade”. Para ele, a apropriação do mundo e da história “será necessariamente uma empresa infinita. Não podemos saber como nem em que medida será alcançada e podemos adivinhar que jamais se realizará plenamente. Esta não é uma razão para não desejá-la, para não apoiar a única classe que, por sua práxis, pode empreendê-la. Para nós não há outra

Lefebvre, então, relembra o “[...] entusiasmo com a possibilidade de realização do ‘homem total’ no período pós libertação”, questionando seu caráter idealista, mas sem abandoná-la enquanto perspectiva. Em sua análise, o “homem total – universal, concreto e vivo – não pode ser concebido senão como um limite ao infinito do desenvolvimento social” (LEFEBVRE, 1958, p. 77). Melhor dizendo:

O homem total não está diante de nós senão como um horizonte além de nosso horizonte. É um limite, uma idéia, e não um fato histórico. Entretanto, nós devemos ‘historicizar’ a noção, pensá-la historicamente e socialmente, e não à maneira inocente daqueles que crêem no brusco surgimento, na história, do homem novo, completo, possuindo todas as qualidades, até incompatíveis, vitalidade e lucidez, humildade e coragem no trabalho e vasto entusiasmo criativo. (LEFEBVRE, 1958, p. 77).

Desse modo, a teoria da alienação também não pode ser abandonada, mas não será considerada da mesma forma. Para retomá-la, volta a Hegel para quem a contradição é explicada pela alienação, “[...] enquanto Marx explica a alienação pela contradição dialética. E é nisso que consiste a famosa inversão: ‘colocar sobre os pés’ da dialética hegeliana. Essa transformação não exclui a teoria da alienação, ela a envolve” (LEFEBVRE, 1958, p. 81). A partir dessa compreensão, apreende a alienação centrada na contradição entre o homem e a natureza. Para ele,

Na pré-história do homem (até aqui, portanto) o homem foi de início um ser da natureza. Ora, na natureza material e biológica, o devir se apresenta como fragmentação, dispersão, exterioridade, exclusão e destruição recíproca. O *ser outro* natural é essencialmente ser inimigo. O homem, nessa pré-história que foi sua história natural, foi, precisamente, aquela. Mas enquanto ser social ele torna-se já *outra coisa*. De tal sorte que em sua história natural a natureza nele foi a razão profunda e a causa constantemente presente de sua alienação, sempre recomeçada; de sua contradição interna’ (LEFEBVRE, 1958, p. 81, grifo do autor).

Entende, note-se, que o homem no “[...] momento em que por intervenção da ferramenta e pelo trabalho cessa de ser um animal, ele entra nas contradições históricas e humanas. Mas essas contradições prolongam aquelas da natureza, e notadamente por seu caráter necessário e cego” (LEFEBVRE, 1958, p. 82). Em síntese, para Lefebvre (1958, p. 83):

A alienação se define filosoficamente como movimento duplo e uma objetivação e exteriorização – realização e desrealização. Mas é preciso ver o movimento em sua profundidade dialética. O que realiza é também o que desrealiza. E reciprocamente: o que desrealiza – o que dissolve, o que destrói, o que nega – é também o que realiza em ultrapassagem. O obstáculo, a dificuldade inquietante, o problema na aparência insolúvel, a contradição até o antagonismo marcam o movimento do progresso: o passo adiante, o nascimento através da dissolução do existente de uma realidade e de uma consciência

esperança possível, nem condição mais desesperante do que permanecer atacadados em nossas alienações presentes por medo de que sua superação engendre outras alienações”.

refletindo mais elevado. O positivo é negativo, mas o mais negativo é também o mais positivo.....

Tais palavras reafirmam, em grande medida, sua abordagem acerca da alienação de 1946 quando salienta, em primeiro lugar, o caráter alienado da atividade humana em função do distanciamento em relação à natureza. Contudo, seu objetivo é compreender o processo social e, por isso mesmo, a última citação não aborda diretamente a ruptura com o meio natural, mas a contradição presente no movimento de autocriação do homem. Desenvolvendo essa abordagem, nitidamente sob a inspiração hegeliana, o autor tende a supervalorizar a positividade do antagonismo como marca do *movimento do progresso*, sugerindo talvez uma tentativa de considerar as contradições que ele detecta na vida cotidiana, naquele momento (já sem as esperanças de 1946), como um ‘impulso’ para uma transformação futura.

A hipótese acima é reforçada pelas observações de Lefebvre, no segundo volume de sua *Crítica*, publicado em 1961, acerca da alienação. Ele considera, antes de mais nada, que no “pensamento dito filosófico de Marx, a alienação representada especulativamente por Hegel, torna-se um fato histórico, assim como o seu desaparecimento. No entanto, observa que Marx não trata das “alienações múltiplas e multiformes”, mas do seu caso limite: “a transformação das atividades e das relações em *coisas* pela ação dos *fetiches* econômicos, do dinheiro, da mercadoria, o capital” (LEFEBVRE, 1961, p. 209, grifo do autor). Desse modo, sob sua ótica, Marx reduz a alienação na e para o capitalismo e assim considera sua superação a partir de um ato histórico único: “a ação revolucionária do proletariado”. O autor francês conclui, assim, que subsiste no conceito marxiano “algo do absoluto filosófico” de Hegel. Enumera, então, cinco proposições que tornariam a noção de alienação utilizável nas ciências sociais e no exame da vida cotidiana, são elas:

1) A alienação absoluta e a desalienação absoluta são igualmente inconcebíveis. A alienação real não se pensa e não se determina senão pela relação a uma desalienação possível. Inversamente, a desalienação não se pensa e não se determina senão pela relação a uma alienação realizada ou em relação a uma outra alienação possível. [...] Uma e outra se concebem no movimento.

2) Relativizando-se o conceito se dialetiza. Há um movimento dialético perpétuo: ‘alienação-desalienação-nova alienação’ [...] Uma atividade desalienante e desalienada em relação à que precede pode conduzir a uma maior alienação”.

3) A pior alienação comporta a não consciência (desconhecimento ou inconsciência) da alienação. A consciência da alienação é desde já desalienação mas pode se transformar em alienação mais profunda (fixação da consciência do fracasso, da privação e da frustração).

A reificação da atividade (atividade e consciência tornadas ‘coisa’, se deixando apreender como ‘coisa’) é o caso limite da alienação. Essa situação extrema constitui um pólo, um termo

da alienação, mas não esgota o conceito. Tomada em si, a reificação mascara as formas múltiplas de alienação (LEFEBVRE, 1961, p. 210).

Tratando da quarta proposição, Lefebvre elenca distintas formas de alienação: a política (em relação ao estado), a econômica (pelo dinheiro e pela mercadoria), da mulher, da criança, do trabalhador, da burguesia, em relação a si mesmo etc...e salienta que a “pior alienação é a que cessa o movimento: o bloqueio” (LEFEBVRE, 1961, p. 211). Propõe, após caracterizar brevemente os modos distintos de apresentação desse fenômeno, que se elabore uma tipologia para alienação, que poderia ser, segundo ele, construída a partir dos termos utilizados por Marx e Hegel: “*Entfremdung* (tornar ‘estranho’ a si), *Entäusserung* (ser arrancado de si), *Verwirklichung* (reencontrar na realização o princípio de seu declínio e de sua perda), *Verdinglichung* (deteriorização das relações pela coisa)” (LEFEBVRE, 1961, p. 216). Há, portanto, em Lefebvre a consideração de uma dimensão positiva da alienação.

Por fim, a quinta proposição consistiria em distinguir “claramente *autre* e *autrui*”³⁸ (LEFEBVRE, 1961, p. 216). O *autre* é o distante (que caracteriza a alienação), o tornar-se outro de si. O *autrui* é próximo, acessível, que se oferece a nós. Ele entende que a “passagem do *autre* ao *autrui*, chama-se conhecer, ganhar poder sobre o outro, conquistá-lo; quer dizer que eu me aproximo do outro e o aproximo de mim”. Já a passagem do *autrui* ao *autre* “é a descoberta do desconhecido, do distante no próximo” (LEFEBVRE, 1961, p. 217). Em resumo, haveria, para Lefebvre, um processo dialético que tornaria possível manter o *movimento do progresso* tal como ele observou no prefácio de 1958.

As proposições levantadas por ele, em 1961, mais uma vez confirmam sua proximidade de Hegel e é também sob essa inspiração que ele desenvolve, ainda no prefácio de 1958, algumas considerações acerca da relação entre indivíduo e sociedade.

O individual é de uma só vez o mais alto concreto e a extrema abstração, segundo o ângulo sobre o qual se o considera e o momento. Ele é o mais historicamente cambiante e o mais estável. O mais independente da estrutura social e o mais dependente. Reciprocamente, o social é abstrato, pois ele não se define senão pelos indivíduos que o compõem; e ele é o supremo concreto, já que é a unidade dessas existências individuais, sua totalidade, e já que ele determina o conteúdo de sua vida e de sua consciência. Para cada indivíduo, a unidade de sua consciência e na sua consciência é sua realidade, e o resto não é senão destino, exterioridade, necessidade. Entretanto, partindo do fundamento e do conteúdo social, a unidade ela própria da consciência individual a mais íntima é determinada de fora. Assim o mais interno é também o mais externo (por exemplo, a consciência privada) – e reciprocamente, o mais externo é o mais interno (por exemplo, o sentimento de um ‘valor’). (LEFEBVRE, 1958, p. 84).

³⁸ Mantivemos os termos em francês, por não termos essa distinção na língua portuguesa. Os termos “outro” e “alteridade” poderia ser uma alternativa, mas não traduz o jogo de palavras pretendido pelo autor.

Mesmo reconhecendo a presença hegeliana nas passagens acima, elas não deixam de expressar também a proximidade do autor das análises de Marx, principalmente nos *Manuscritos de 44* e nos *Grundrisse de 1857-58*.

Lefebvre conclui, no prefácio de 1958, que “a teoria da alienação e aquela do ‘homem total’ permanecem diretrizes para a crítica da vida cotidiana. Elas permitem representar o conjunto do movimento social e determinar sua direção” (LEFEBVRE, 1958, p. 88). Assim definida sua linha de análise, propõe, para o segundo volume, considerar o conjunto do movimento social e acrescentar aos elementos já examinados a seguinte contradição: “[...] o cidadão, o homem público, o membro do estado – o homem real, o homem privado. Conjunto complexo, porque o homem público e o cidadão são por sua vez fictícios e reais; enquanto reais eles atiram no fictício a realidade do homem. Quanto ao homem ‘privado’ ele é também real e fictício, um e outro” (LEFEBVRE, 1958, p. 103). Portanto, a crítica à política e ao estado, presentes na abordagem marxiana, também terá lugar no exame do filósofo francês no que concerne à vida cotidiana, mas só será um pouco mais desenvolvida no último volume, de 1981.

Em 1958, o projeto para o segundo volume foi esboçado partindo dos seguintes pontos:

- a) um ensaio da teoria das necessidades que desenvolveria as indicações contidas aqui, e nas obras dos sociólogos, economistas, demógrafos contemporâneos;
- b) uma análise da imprensa do coração, não sob o plano econômico, enquanto organização comercial, mas sobre o plano sociológico (análise das estruturas formais de consciência, das ideologias, e mais profundamente dos conteúdos e necessidades tais que se pode as entender através de sua expressão pública).
- c) o esboço de uma análise das relações e atitudes de classe na vida cotidiana – dos conteúdos e necessidades que revelam atitudes e conflitos.

Mas, em 1961, a situação já havia se modificado e Lefebvre chega a elaborar parcialmente esse conjunto teórico, mas não o publica, pois constata tantas mudanças “na vida social que seus ‘objetos’ se desvaneciam ante seus olhos, ou se modificavam até tal ponto que chegavam a ser irreconciliáveis”. E escreve:

Entre 1950 e 1960 se desfazia (lentamente, ao fio dos dias, com uma extraordinária velocidade a escala histórica) a forma da consciência social e a ideologia proveniente da produção, da criação, do humanismo ligado à noção de obra. A liberação social fracassou, e a classe operária, que cresce em certa medida quantitativamente, qualitativamente não deixa de perder por isso uma parte de seu peso social e político. Vê-se despossuída (pode-se dizer: expropriada) de sua consciência. A tentativa de construir outra sociedade a partir dessa consciência não teve êxito. E mais: o modelo de uma sociedade semelhante, a URSS, está desacreditado (LEFEBVRE, 1972, p. 55).

A mudança no projeto ocorre porque a situação se clarifica a partir de 1960. Ele percebe, então, que o cotidiano “já não é o abandonado, o lugar comum das atividades especializadas, o lugar neutro”. Segundo o autor a causa dessa mudança é que:

[...] os dirigentes do neocapitalismo, na França, e fora dela, compreenderam que as colônias são incômodas e pouco rentáveis. Sua estratégia mudou, adquiriu uma nova perspectiva: o investimento no território nacional, a manipulação do mercado interno (o que não impede o recurso aos países ‘em via de desenvolvimento’ como fonte de mão-de-obra e de matérias-primas, como lugares de investimento, mas esta não é a preocupação dominante) (LEFEBVRE, 1972, p. 77).

Lefebvre confessa que entre 1950 e 1960 “mais de uma vez pensou em abandonar o conceito” de vida cotidiana e por isso demorou tanto a publicar o segundo volume (LEFEBVRE, 1972, p. 250 – nota 9), mas com as mudanças observadas a partir de 1960, “a exploração bem organizada de toda a sociedade alcança também o consumo e não somente a classe produtora”. Dessa forma, a atuação sobre o consumo e por meio do consumo coloca novamente no centro do debate da vida social a organização e estruturação da vida cotidiana. A esse propósito recorda que foi ele quem introduziu o termo ‘sociedade burocrática de consumo dirigido’ (LEFEBVRE, 1976, p. 209).

Nos depoimentos autobiográficos de *Le temps des méprises*, afirma, com relação ao segundo volume, que nele “o cotidiano aparece como programa do capitalismo, organização das diversões, banalidade do consumo dirigido. É cotidiano também o solo, a base, a plataforma sobre a qual se erige o edifício do estado e das instituições”. Declara, então, que “a diferença entre o primeiro e o segundo volume não é produto de um erro retificado, senão da transformação da realidade” (LEFEBVRE, 1976, p. 210). Foi também a partir dessas mudanças no mundo que ele observa que houve uma reconsideração do “conceito clássico de *revolução* para substituí-lo pelo de *subversão*” (LEFEBVRE, 1981, p. 28, grifo do autor), como afirma no último volume de sua crítica, ao mencionar o apogeu e o declínio do stalinismo – entre 1946 e 1961 –, seguidos do fracasso da crítica a ele no interior do movimento comunista. Ele próprio, portanto, assume o caráter reativo de sua obra, ou seja, sua crítica se dirige clara e abertamente para aquelas situações específicas da vida cotidiana tal como aparecem em cada momento.

Em 1975, Lefebvre traça algumas projeções para o terceiro volume, quando pretende voltar aos seguintes temas: “sexualidade, desejo, necessidade, prazer, que não foram esgotados nos primeiros volumes, nem de longe, nem por suposto, nas numerosas publicações contemporâneas”. Além disso, planeja também “pôr em evidência outras transformações da realidade, especialmente esse solo que não suporta já solidamente as superestruturas para

dizê-lo em linguagem marxista clássica, as diferentes instâncias da administração da burocracia e do estado” (LEFEBVRE, 1976, p. 210). Projeta reafirmar a crítica do estado e da política que já havia sido indicada em 1958, no prefácio.

De fato, em 1981, na segunda parte do terceiro volume da crítica, quando trata das discontinuidades em relação aos outros períodos examinados, ele analisa a intensificação do papel do estado e da burocracia na vida cotidiana, mostrando que enquanto no período anterior (1961) o cotidiano aparece como semi-colônia a ser explorada, agora (1981) ele se apresenta “como solo plenamente conquistado” (LEFEBVRE, 1981, p. 127).

Lefebvre produziu muito nesses vinte³⁹ anos (1961-1981) que separam os dois últimos volumes da *Crítica da vida cotidiana*: em 1962 escreve *Introdução à modernidade*, em 1968 publica uma síntese da *Crítica*, intitulada *A vida cotidiana no mundo moderno*, em 1975 os depoimentos autobiográficos *Le temps des méprises*, em 1978 conclui os quatro volumes sobre o estado; em outros períodos deste intervalo de tempo produziu trabalhos sobre o espaço urbano e rural, ensaios críticos (com destaque para os que se dirigem ao estruturalismo), textos teóricos diversos, dentre eles *Metafilosofia* (1967), em que também aparece a crítica ao estado.

Neste último, ao mesmo tempo em que retoma a crítica de Marx a Hegel para tratar da superação da filosofia, realiza um acerto de contas com o marxismo oficial. Segundo ele, a “[...] crítica radical da filosofia, que traz sua verdade social e prática, liga-se à crítica do estado. O estado deve deperecer para que a filosofia se realize e sejam atingidos na práxis seus objetivos” (LEFEBVRE, 1967, p. 78).

Coclusão:

Se a revolução proletária não segue o curso anunciado por Marx, se o proletariado se mostra incapaz de cumprir sua missão histórica, então o estado não deperece; continua. A filosofia continua igualmente, mas se aplica seja a uma crítica pouco eficaz, seja à apologia do estado existente [...] Correrá o risco de tornar-se empírica, pragmática, instrumental: ideologia posta a serviço da política, dogmatismo constituindo o saber abstrato próprio de uma burocracia política, critério de seleção dos quadros institucionais, justificação do estado e de seu aparelho. Só uma ligação com o estado e a burocracia assegurará à filosofia certa eficácia e ao filósofo as honras públicas (LEFEBVRE, 1981, p. 79).

É evidente que não se trata somente de uma análise teórico-conceitual, mas da denúncia de uma situação na qual esteve pessoalmente envolvido.

No último volume da *Crítica*, Lefebvre retoma mais uma vez os contextos tanto do primeiro quanto do segundo volumes, para enfim tratar dos ‘novos tempos’. Depois de um

³⁹ Pouco antes, em 1959, havia publicado *A soma e o resto*, trabalho no qual faz um acerto de contas com o *socialismo realmente existente*.

breve comentário acerca de 1968⁴⁰, em um salto para 1981, pergunta-se: “O que há de novo?”. A primeira resposta é direta: “Tudo para os otimistas da ‘sociedade pós-industrial’; nada, para os nostálgicos” (LEFEBVRE, 1981, p. 40). Em seguida se detém nos problemas que “se reconsideram e se reformulam em termos de *crise*” (LEFEBVRE, 1981, p. 41), crise que, para ele, “torna-se o modo de existência da sociedade moderna em escala mundial” (LEFEBVRE, 1981, p. 42).

Configurados dessa forma os ‘novos tempos’, Lefebvre (1981, p. 45) assinala que, neste volume, pretende:

[...] recolocar a análise crítica do cotidiano, no ano 1981, com referências às análises precedentes, tentando evitar seus defeitos, indo adiante para o futuro. A dificuldade mudou. Ela não provém da raridade dos materiais ou do desconhecimento do cotidiano, mas ao contrário, da abundância de materiais e de uma espécie de excesso de saber. Um rápido olhar sobre as publicações de todas as espécies, sobre as cidades, sobre a vida política como sobre a vida privada, reincide acima de tudo sobre modificações. Mas o que portam essas modificações? Aqui surge nossa problemática que pode se formular assim: o cotidiano se abre para as mudanças, sobretudo quando elas chegam bruscamente? É lá a fortaleza das resistências às grandes mudanças ou a certas mudanças menores, mas importantes? Não seria, ao contrário, o lugar das mudanças essenciais, passiva ou ativamente?

A partir das questões colocadas acima, nosso estudioso observa que o cotidiano “permanece o critério de mudança”, pois o modo de produção “tenta se constituir em sistema, pela programação dessa base”, mas, por outro lado, “o impulso da ‘base’” pode provocar a desestabilização do edifício (LEFEBVRE, 1981, p. 46).

No volume derradeiro, o filósofo, mais uma vez, reporta-se à análise marxiana para evidenciar sua insuficiência para lidar com as contradições do mundo contemporâneo. No segundo volume, como visto acima, havia se referido especialmente à teoria da alienação, construindo uma proposta analítica, que, mesmo partindo da referência de Marx, tinha por objetivo a *complexificação* daquela categoria. Seu alvo, em 1981, é a teoria da mercadoria e do fetichismo, que segundo ele “não dá conta desse mercado [...] em sua extrema complexidade e sua extrema diversidade”. Constata que o mercado mundial atual “exige uma outra análise do ponto de partida, - a mercadoria, a troca” (LEFEBVRE, 1981, p. 56). Se, como afirma Marx, a prioridade é a produção, a mercadoria permanece ponto de partida e a troca (circulação) será analisada a partir da referência ao processo produtivo. No entanto, para

⁴⁰ Cf. LEFEBVRE, 1981, p.40. Lefebvre considera 1968 o “apogeu da contestação e do pensamento crítico, ao mesmo tempo que a ‘prosperidade’, o milagre econômico, quer dizer o crescimento controlado pelo estado. Em 1968, pela primeira vez e por um subterfúgio ainda mal compreendido, o pensamento crítico reencontra a prática; ascende rapidamente o movimento, declina não menos rápido, acompanha a dissolução dos elementos constitutivos, pensamento e espontaneidade, ação e teoria”.

Lefebvre, essa análise atualizada seria necessária porque o real já não corresponde à “noção clássica: o sólido, independente de toda subjetividade, de toda atividade mental ou social” (LEFEBVRE, 1981, p. 56). Da mesma forma o objeto, cuja objetividade, a seu ver, “[...] não tem nada em comum com a objetividade das coisas da natureza”, pois é agora “todo reabsorvido pela linguagem e pelos signos, sem que essa absorção desrealizante se complete e se realize”. Fica claro que a análise do cotidiano estaria situada “nessa região difícil de apreender e de dizer” (LEFEBVRE, 1981, p. 160).

É caso, neste ponto, de levantarmos a questão: partindo da análise de *O capital*, como na presente tese, pode-se dizer que Marx analisa a mercadoria como “o sólido, independente de toda subjetividade”? A primeira frase do primeiro volume desmente tal afirmação. Não se pretende questionar a reivindicação de Lefebvre acerca da necessidade de atualizar a abordagem da mercadoria e do fetichismo. Mas, como vimos nos três primeiros capítulos, tal análise ainda encontra na obra maior de Marx sua referência mais significativa. E isso justamente porque o autor alemão apreendeu as formações humanas em suas dificuldade e complexidade.

Mesmo reconhecendo esses embaraços, o escritor francês considera que o cotidiano continua sendo o espaço onde se encarnam as categorias filosóficas, mas ele “não se inscreve no domínio ou campos parciais. Seu conceito apreende todos os lados que lhe convém e que lhe retorna para aprofundar”. Deste modo, Lefebvre (1981, p. 160) compreende que:

O conceito do cotidiano, à sua maneira, é global; ele concerne e questiona no curso de seu desdobramento a totalidade. Apreender e definir o cotidiano em sua escala aparente, o micro – as micro-decisões, os micro-efeitos -, é deixá-lo escapar, querer apreendê-lo sem o global, é também deixar escapar a totalidade.

O tratamento do cotidiano é encerrado trinta e cinco anos depois da publicação do primeiro volume da *Crítica*, reafirmando o objetivo de *changer la vie* ao situar que a “conclusão dessa obra será deliberadamente metafilosófica” (LEFEBVRE, 1981, p. 162). Indo além da filosofia, como ele propõe, arremata sua crítica com uma releitura do pensamento de Marx, declarando:

[...] aparece assim em uma nova luz, que faz de Marx um pensador do negativo (e não do econômico, do histórico ou das técnicas) tomado por um grande mal entendido por um realista político. Os trabalhadores, recordemos, têm por missão histórica negar o trabalho. Essa problemática torna-se atual, mostra-se um caminho possível desde que a informática permite modificar o trabalho e no limite suprimi-lo enquanto trabalho manual. O informacional tem essa missão negativa, histórica e trans-histórica que ninguém até nova ordem se propôs a levar até o fim. A transformação do cotidiano pode servir de fio condutor. (LEFEBVRE, 1981,p. 164-5)

Postone (2002), de certo modo, como registra a conclusão deste trabalho, reafirma, em sua interpretação, a análise de Lefebvre ao colocar a crítica ao trabalho no capitalismo como ponto central da obra de Marx.

É incontestável a riqueza do trabalho de Lefebvre para a análise da vida cotidiana, tanto no resgate histórico realizado pelo autor, quanto na articulação que ele foi capaz de construir entre a abordagem de Marx (notadamente aquela caracterizada como juvenil) e as possibilidades do cotidiano mesmo na forma capitalista, o que é reafirmado pelo seu prognóstico, reproduzido acima, no final do livro. Não obstante essa riqueza, o caráter reativo das *Críticas*, ou seja, o desenvolvimento da análise como reação às mudanças operadas em cada período tratado, tornam anacrônicos muitos aspectos da discussão, que se centrou nas possibilidades da crítica da vida cotidiana em cada momento analisado.

A análise de Heller (2002) não padece de tal limite, posto retomar a abordagem de Lukács que não está centrada, como a de Lefebvre, em possibilidades e restrições do cotidiano em momentos específicos da história, mas se volta para a compreensão da vida cotidiana na constituição do ser social. É o próprio autor húngaro, poucos meses antes de sua morte, quem prefacia o livro de Heller. Ele afirma, nessa ocasião, que a autora toma os trabalhos de Lefebvre, e os dele próprio, como referência para seu livro, mas “segundo um método implicitamente crítico” (LUKÁCS, 2002, p. 15). Encontramos, de fato, no livro de Heller alguns desdobramentos da pesquisa iniciada por Lukács em *Estética* e de aspectos do cotidiano tratados assistematicamente em *Ontologia*. Em nenhum dos dois textos, Lukács pretendeu tratar especificamente da vida cotidiana. No primeiro, como se sabe, seu intuito era a análise do campo estético que, para o autor, só pode ser adequadamente compreendido partindo da vida dos homens. No segundo, a análise da vida cotidiana aparece de forma dispersa em todos os momentos em que o autor se propõe a desenvolver as categorias do ser social (trabalho, reprodução, momento ideal e ideologia, estranhamentos) partindo do seu *locus* de origem efetivo: o dia a dia dos homens. Com efeito, para Lukács: “quando se reflete com o olhar posto na realidade resulta que somente através da mediação de uma esfera tal [da vida cotidiana] podem ser compreendidas cientificamente as inter-relações e interações entre o mundo econômico-social e a vida humana” (LUKÁCS, 2002, p. 16). Kosik, que publica *Dialética do concreto* no mesmo ano em que sai a *Estética* de Lukács (1963), trata em seu texto da oposição entre cotidianidade e história, justamente para denunciar o caráter alienado de tal oposição. Também Lefebvre, como vimos, desde a primeira *Crítica* (1946) reafirma o lugar central da análise do cotidiano para a compreensão dos processos sociais mais amplos. Em síntese, a autora de *Sociologia da vida cotidiana*, pôde se amparar, no mínimo, nos três

autores mencionados acima para construir sua abordagem acerca do cotidiano. Mas, assumidamente, foi Lukács sua maior referência. Heller situa também a categoria husserliana de *Lebenswelt* (mundo da vida) como motivação positiva para seu estudo, enquanto menciona Heidegger e Hegel como impulsos negativos.

No prólogo de 1977 para a edição castelhana, a autora identifica sua motivação pessoal para a análise do cotidiano na insuficiência da “formulação da idéia do socialismo com ajuda de termos puramente estruturais” (HELLER, 2002, p. 29). Mesmo considerando utópica a visão de Marx acerca da superação da alienação a partir da “apropriação da riqueza social – da totalidade da cultura – por parte de *cada indivíduo particular*” (HELLER, 2002, p. 29, grifo da autora), julga necessário compreender o espírito dessa utopia como uma mudança no “sentido da vida dos indivíduos” para a qual “a transformação revolucionária da estrutura social” seria somente instrumento. Pode-se ver claramente a proximidade entre o estímulo de Heller e o de Lefebvre, desde os seus escritos de 1946, apesar de a autora não mencionar o filósofo francês, nesse momento, como referência.

Heller esclarece ainda, no prólogo, que a personalidade individual é o protagonista do livro. Ela entende que o “indivíduo não pode ser nunca idêntico à espécie humana, mas pode manter uma relação consciente com ela – nesse caso a personalidade não é particular, mas individual” (HELLER, 2002, p. 30). O mundo das objetivações como “cenário desse protagonista” é o “segundo foco teórico do livro” (HELLER, 2002, p. 31). A autora distingue níveis distintos de objetivações. Primeiramente estão aquelas necessárias à reprodução da vida: a linguagem, o sistema de hábitos, o uso dos objetos. A este nível ela chama de “*esfera da objetivação que é em si*” (HELLER, 2002, p. 31, grifo da autora), sem ele não existe vida cotidiana nem tampouco sociabilidade. A identificação dessa esfera elementar de reprodução social não significa que Heller atribua a ela uma importância maior em detrimento de outras. Pelo contrário, quando afirma que o contato com níveis “superiores” de objetivação pode ocorrer em situações menos alienadas de reprodução cotidiana, ela coloca aquele primeiro nível como “inferior”, mas não inautêntico, como aparece em Heidegger.

Na *esfera da objetivação do que é em si* os homens reproduzem a si próprios e à espécie, ao trazerem filhos ao mundo. Mas, no caso da reprodução humana, a mera procriação não reproduz automaticamente a sociedade, porque o “homem só pode reproduzir-se na medida em que *desenvolve uma função*” na vida social: “*a auto-reprodução é, por conseguinte, um momento da reprodução da sociedade*” (HELLER, 2002, p. 38). Assim, Heller entende que

[...] a vida cotidiana dos homens nos proporciona, no nível dos indivíduos particulares e em termos muito gerais, uma imagem da reprodução da respectiva sociedade, dos estratos desta

sociedade. Proporciona-nos, de um lado, uma imagem da socialização da natureza e, por outro, o grau e o modo de sua humanização (HELLER, 2002, p. 38-9).

Por isso afirma que a vida cotidiana é o espelho da história e muitas vezes as mudanças “se expressam nela antes que se cumpra a revolução social em nível macroscópico” (HELLER, 2002, p. 39). Quanto mais dinâmica é a sociedade, diz Heller, “tanto mais está obrigado o homem a pôr continuamente a prova sua capacidade vital, e isto *para toda a vida*” (HELLER, 2002, p. 43). Mesmo compreendendo que o homem deve ser capaz de lutar por toda a vida “contra a dureza do mundo”, constata que essa luta, nas sociedades mais dinâmicas, oferece uma maior diversidade de alternativas do que nas comunidades mais restritas. De todo modo, segundo Heller, no cotidiano, o particular sempre configura seu mundo “*como seu ambiente imediato*” (HELLER, 2002, p. 47), o que não significa que ele permaneça sempre fechado nesse ambiente, mas pode alcançar objetivações mais elevadas a partir dele. A maioria dos homens, no entanto, vive, conforme afirma, a vida cotidiana como *a verdadeira vida* e por isso reproduzem somente de forma indireta a vida social, ou seja, sem consciência de fazê-lo.

A autora justifica sua compreensão da reprodução do particular como restrita ao ambiente imediato a partir do fato de, na sociedade de classe, a apropriação do ambiente na vida cotidiana se converter “no fenômeno da alienação” (HELLER, 2002, p. 53). Segundo ela, com a divisão social do trabalho “o desenvolvimento genérico do homem no interior de uma integração dada está encarnado pelo conjunto da unidade social, todavia, *o particular já não pode estar em relação com toda a integração*, no seu ambiente imediato” (HELLER, 2002, p. 54, grifo da autora) como ocorria em formações sociais anteriores ao capitalismo. Com a divisão do trabalho, cada indivíduo reproduz sua vida cotidiana de acordo com “o nível de seu próprio estrato, camada, classe, as habilidades, as normas, capacidades relativas às funções que, no seio da divisão social do trabalho, pertencem a seu estrato, camada, classe etc.” e não “*ao nível do desenvolvimento da essência humana naquele momento dado*” (HELLER, 2002, p. 54, grifo da autora). Por isso a autora afirma que, na sociedade de classe, não é possível que as capacidades pessoais se elevem ao nível da genericidade, pois para tanto a integração social como totalidade estaria aberta a todos os indivíduos, o que não ocorre nessa formação social. Nela, aqueles aspectos que não são apropriados pelo particular são vistos por ele próprio como um mundo estranho e, segundo Heller, até mesmo hostil. Nessas circunstâncias, no entender da autora, a apropriação do mundo para o desenvolvimento de capacidades é, ao mesmo tempo, a apropriação da alienação, porque o particular precisa aprender “a conservar a si mesmo e a seu imediato frente aos outros ambientes, frente a outros homens e estratos” (HELLER, 2002, 56). A afirmação do particular frente aos outros não ocorre somente em

relação às classes diferentes da sua própria, mas no interior da própria classe, já que a “vida cotidiana dos homens está completamente impregnada da luta por si mesmo que é ao mesmo tempo a luta contra os outros” (HELLER, 2002, p. 56).

A partir dessas referências, Heller desenvolve sua compreensão de homem particular para distingui-lo, posteriormente, do indivíduo social, ainda que ela admita que “não é possível separar rigidamente o homem particular e o homem individual” (HELLER, 2002, p. 88). A ação tanto de um quanto outro (que na verdade é o mesmo homem) caracteriza-se “pela consciência da generidade, mas não por uma relação consciente em relação a ela” (HELLER, 2002, p. 60). Tal afirmação denota que Heller distingue consciência da generidade e relação consciente com o gênero; a primeira significa que “minha ação vai além do meu ser particular”, a segunda que “coloco-a para mim como *fim* (seja qual for sua forma fenomênica), quando a generidade (sua forma fenomênica) se converte na motivação de meus atos” (HELLER, 2002, p. 60, grifo da autora).

Em Heller a percepção e manipulação do mundo de cada homem parte sempre de si mesmo e, portanto, no “centro do descobrimento do mundo se encontra sempre seu próprio *eu*” (HELLER, 2002, p. 67), por isso “*não existe nenhum homem sem motivações mais ou menos particulares*” (HELLER, 2002, p. 74, grifo da autora), mas a “exacerbação da particularidade é uma reação do mundo dos afetos em seu conjunto ante a realidade *alienada*” (HELLER, 2002, p. 78, grifo da autora). No seu entender, desse modo, o processo de individuação é concomitante à *desessencialização*, ao esvaziamento do particular, pois é a alienação que alimenta este último. O tornar-se indivíduo é, assim, o “*processo de elevação acima da particularidade, é o processo de síntese a partir do qual se realiza o indivíduo*” (HELLER, 2002, p.88, grifo da autora).

Após reproduzir uma citação dos *Manuscritos de 1844* na qual Marx denuncia que em condições alienadas “o homem faz de sua essência um meio de sua existência”, Heller afirma que isto não afeta a todos os homens. Segundo ela “pode haver sempre alguém que, lutando, chegue a considerar-se a si mesmo, sua própria essência singular, como essência genérica, que chegue a ter uma relação consigo mesmo como ente genérico” (HELLER, 2002, p. 94). A tentativa da autora de estabelecer critérios distintivos entre particularidade e individualidade acaba por desconsiderar as contradições do processo, quais sejam, aquelas derivadas do fato de o homem se identificar objetivamente não com o que diz ou pensa de si, mas com o que efetivamente faz, como disse Marx em *Ideologia Alemã*. Em ato, ele pode se realizar genericamente – mesmo sem ter consciência disso – de forma mais ampla do que aquele que sustenta conscientemente sua própria identidade na relação com o gênero. Como disse Marx

em 1844, “o modo de existência da vida individual” pode ser um “modo mais *particular* ou mais *universal* da vida genérica”. Ou melhor, a vida genérica pode comportar “uma vida individual mais *particular* ou *universal*” (MARX, 2004, p. 107, grifo do autor) e não é a consciência que o sujeito tem de si mesmo que determina a particularidade ou a universalidade de seu comportamento para com o gênero. O risco da tentativa de distinguir particular e individual é justamente perder de vista a contraditoriedade – e com ela, a riqueza – do movimento da própria individuação.

Para Heller,

[...] *um indivíduo é um homem que se encontra em uma relação consciente com a generidade e que organiza sua vida cotidiana com base também nesta relação consciente – evidentemente no seio das condições e possibilidades dadas. O indivíduo é um singular que sintetiza em si a unidade acidental da particularidade e a universalidade da generidade* (HELLER, 2002, p. 98-9, grifo da autora).

Diferentemente do particular,

[...] só o indivíduo tem consciência de si, tem autoconsciência: quer dizer, *a autoconsciência é a consciência do eu mediada pela consciência da generidade. Quem é autoconsciente não se identifica espontaneamente consigo mesmo, senão que se mantém a distância de si mesmo* (HELLER, 2002, p.100, grifo da autora).

A superação da particularidade exige, portanto, no entender de Heller, que o indivíduo coloque a si como objeto, compreendendo o mundo para além de si mesmo. Na vida cotidiana, não é possível que essa passagem ocorra, pois nela se articulam atividades heterogêneas em torno do particular, que mantêm ocupados os seus sentidos – visão, paladar, olfato, tato, habilidades físicas, espírito de observação, memória, sagacidade, capacidade de raciocínio – para se manter vivo. Nela operam também afetos diversos – simpatia, compaixão, antipatia, inveja, desejo – presentes na reprodução do particular. Dessa maneira, Heller afirma, amparada em Lukács, que na vida cotidiana objetiva-se o homem inteiro. Tal objetivação se realiza em duplo sentido: ela é a contínua exteriorização do sujeito e o “perene processo de reprodução do particular” (HELLER, 2002, p. 165). A este homem inteiro envolvido com todos os seus sentidos e afetos na reprodução do particular, Lukács contrapõe o homem inteiramente dedicado a uma obra científica ou artística, isto é, a realização humana, para além do cotidiano, exige a sua suspensão e a dedicação exclusiva àquele aspecto da realidade que se quer transformar. Isso não significa, o que se explicita melhor no próximo capítulo, que as aptidões adquiridas na vida cotidiana desapareçam na vida científica e artística; mas assumem no campo homogêneo, da arte ou da ciência, funções específicas.

Para melhor caracterizar a distinção entre individualidade e particularidade, Heller esclarece outras diferenças necessárias para se compreender o direcionamento assumido pelo indivíduo que pretende superar seu mero ser particular. Com este objetivo, ela situa o significado das objetivações em si, para si e para nós. Segundo a autora, em si e para si são conceitos relativos, ou seja, podem converter-se um no outro em determinadas situações, por isso ela diz que irá considerá-los como “*categorias tendenciais*, que só se apresentam em sua forma pura nos casos limite” (HELLER, 2002, p. 380, grifo da autora). As categorias genéricas em si são aquelas necessárias para a reprodução do gênero humano em um determinado momento da história, aquelas sem as quais a sociedade não sobrevive. Heller coloca nessa categoria os utensílios e os produtos, os usos e a linguagem. Em sua visão, a

[...] humanização efetiva do homem (sua ascensão à generidade muda, que lhe é inata assim como sua particularidade) começa no momento em que o homem se apropria desta esfera de objetivações em-si por meio de sua atividade. Este é o ponto de partida de toda a cultura humana, o fundamento e a condição de toda esfera de objetivações em-si, com uma particular importância na vida cotidiana (HELLER, 2002, p. 382-3).

Esses elementos formam “um sistema de objetivações unitário, que todo homem de toda época deve apropriar-se unitariamente” (HELLER, 2002, p. 382). O reino do em si é “o reino da *necessidade*” (HELLER, 2002, p. 286, grifo da autora). Para que ele se converta em para si é necessário, no entender da autora, que ele deixe de pertencer unicamente ao campo das relações econômicas e passe a ser envolvido por “[...] objetivações ‘externas’ em relação à produção é às relações econômicas: a política, a ciência não alienada (desfetichizada), a ética e todo o mundo dos valores que a humanidade produziu no curso de sua história” (HELLER, 2002, p. 387). Cabe aqui a questão se os elementos chamados por Heller de objetivações em si se constituem de forma independente do mundo dos valores. De todo modo, em sua compreensão, essas práticas podem se converter em “usos dignos do homem” quando se fizer natural “uma relação conscientemente moral com elas” (HELLER, 2002, p. 388).

Diferentemente das objetivações em si, as objetivações para si

[...] só podem funcionar através da intenção humana conscientemente dirigida em direção a elas. Mas nem sequer podem surgir se falta uma relação consciente com a generidade; representam, com efeito, o desenvolvimento humano não só objetivamente, senão também através da intenção correspondente (HELLER, 2002, p. 389).

Tais objetivações respondem a certas questões que podem surgir no desenvolvimento social, mas que não impedem ou interrompem a sua continuidade. O aparecimento desses questionamentos pode, muitas vezes, redirecionar esse desenvolvimento. Como questionamentos específicos, as objetivações para si possuem uma estrutura homogênea, ao

contrário das objetivações em si que, como vimos, envolvem sempre um campo heterogêneo ainda que unitário. Para Heller, o “para-si constitui a encarnação da liberdade humana” (HELLER, 2002, p. 389), pois são “realidades nas quais está objetivado o domínio do gênero humano sobre a natureza e sobre si mesmo (sobre sua própria natureza)” (HELLER, 2002, p. 390). O que não quer dizer, no entender da autora, que o para si seja sinônimo de não alienação, porque esclarece que também a ciência, a moral, a ideologia podem estar alienadas. Não obstante a ressalva da autora, remetendo-se a Marx, ela afirma que “o proletariado se converte em classe para-si quando elabora uma consciência de classe própria, quando supera de um modo coletivamente subjetivo a alienação” (HELLER, 2002, p. 390-1). É possível dizer, a partir de algum escrito de Marx, que ele faz alusão a uma superação subjetiva da alienação? Na verdade, o que encontramos literalmente nos *Manuscritos de 1844* é uma afirmação contrária a essa. Em polêmica com Hegel, Marx declara que “o estranhamento da vida humana permanece e continua sendo tanto maior, quanto mais consciência dele como tal se tem – esta superação só pode ser realizada mediante o comunismo posto em prática” (MARX, 2004, p. 145). Em outras palavras, “a consciência da alienação não ameniza e muito menos elimina as inversões forçadas na vida efetiva. Ao contrário, elas se tornam mais profundas, pois a vida efetiva e a consciência se tornam mais explicitamente irreconciliáveis” (COSTA, 2001, p. 209). Qual seria então o significado de uma superação subjetiva da alienação? Seria, para Heller, um nível tal de consciência que levaria à sua superação?

Esse não é o único momento em que a possibilidade de superação subjetiva da alienação aparece no texto da estudiosa. Em realidade, o centro da sua análise, como ela mesma afirma, no prefácio de 1977, é o indivíduo e suas possibilidades de realização, mesmo em condições alienadas.

Já no final do livro, a autora se pergunta se “a relação das diversas personalidades com a estrutura determinada é sempre idêntica” (HELLER, 2002, p. 666). Para responder, ela lembra que, em Heidegger, a vida cotidiana é o reino da inautenticidade, sendo assim, para ele, a resposta à pergunta acima é positiva, enquanto para a autora, é negativa, pois Heller nega que “a vida cotidiana seja necessariamente alienada” (HELLER, 2002, p. 668), ainda que não conteste a “afinidade da vida cotidiana com a alienação” (HELLER, 2002, p. 668). No entanto, para ela, essa afinidade é resultado da dinâmica social e não o contrário. Desse modo, “*se as relações econômicas são alienadas, a vida cotidiana apresenta uma afinidade com a alienação*” (HELLER, 2002, p. 668, grifo da autora). Esta afinidade, portanto, não está relacionada ao cotidiano em qualquer forma social, mas a situações socioeconômicas específicas.

Heller considera que mesmo “mediante relações econômicas e sociais em que a alienação é relativamente elevada, é possível uma *revolta subjetiva* contra ela” (HELLER, 2002, p. 670, grifo da autora). Em seu entender, a “criação de uma vida cotidiana subjetivamente não alienada constitui, em tais condições, já um ato heróico em si, uma declaração de guerra contra a alienação” (HELLER, 2002, p. 670). Além disso, as revoltas subjetivas representam, para a autora, uma pré-condição para que as mudanças objetivas ocorram. São palavras suas:

[...] a premissa necessária para que cada pessoa se converta em um indivíduo, é a superação da alienação do trabalho e a eliminação daqueles tipos de trabalho (substituindo-os pela atividade de máquinas) que não oferecem nenhuma ou escassas possibilidades de desenvolver as capacidades individuais (HELLER, 2002, p. 671).

A escritora descreve as diferenças e as possibilidades da atuação no cotidiano do indivíduo que constrói a hierarquia de sua existência apontando para o “que é essencial ou inessencial para a generidade humana” (HELLER, 2002, p. 674). Tal hierarquia é mediada pela concepção de mundo do indivíduo que, assim, age “não para poder satisfazer as necessidades fundamentais da vida, mas como satisfação da *necessidade de uma vida humana*” (HELLER, 2002, p. 675, grifo da autora). Nesse aspecto, mesmo que a heterogeneidade do cotidiano continue presente em sua existência, “a vida cotidiana se faz unitária” para o “*sujeito objetivado que é para si*” (HELLER, 2002, p. 676, grifo da autora). Heller considera o indivíduo moral aquele “entre os mais ricos de valor” (HELLER, 2002, p. 680), por se mover pela moral prática. Quer dizer, quanto “mais evoluída é a individualidade moral, menos se dá uma subordinação do particular às exigências morais predominantes – ou aceitas –, e tanto mais, pelo contrário, converte o homem a moral interiorizada em sua própria essência, sua *substância*” (HELLER, 2002, p. 681, grifo da autora). Nos últimos momentos de sua análise, faz uma espécie de defesa da felicidade pela realização em detrimento da felicidade pela satisfação. Esta última, diz ela, dura instantes enquanto para a primeira não existem limites, “especialmente quando provém da utilidade para outros” (HELLER, 2002, 684).

A autora defende também que a “*‘vida sensata’ é o para nós da vida cotidiana em um mundo ‘aberto’, caracterizado pela possibilidade de um desenvolvimento infinito, pelo contínuo emergir de novos conflitos*” (HELLER, 2002, 684, grifo da autora). Mas, para alcançá-la “é necessário que o mundo em que vive o homem *ofereça a possibilidade*” (HELLER, 2002, p.685, grifo da autora) de se chegar a ela. Por isso, Heller vê, no comunismo, a “sociedade em que a alienação já não existe, na qual cada um tenha à sua disposição os ‘bens de fortuna’ com os quais é possível construir uma vida sensata” e assim “será possível que a vida cotidiana de cada homem se converta para ele e que a terra, em conseqüência, seja verdadeiramente a casa do gênero humano” (HELLER, 2002, p. 687).

Portanto, conclui seu trabalho acerca da vida cotidiana, cedendo à facilitação de idealizar o futuro na sociedade comunista, facilitação que, diga-se de passagem, nem Lukács e muito menos Marx incorporaram às suas formulações. Desse modo, a autora justifica sua compreensão, no prefácio de 1977, da utopia do fim da alienação, não nos escritos de Marx, mas nos seus próprios. Sua *Sociologia da vida cotidiana* que, inegavelmente, traz elementos preciosos para a análise do cotidiano, fixa-se, sobretudo, nos afetos e nas antinomias forjadas, em grande medida, em função deles. Com isso, perde de vista a dimensão contraditória não só do cotidiano no capitalismo, mas da vida humana em seu perene processo de constituição.

Assim como Lefebvre e Kosik, Heller encontra, no cotidiano, o *locus* privilegiado da alienação, por sua característica eminentemente reprodutora da vida social através da perpetuação do particular que se volta para a manutenção de sua própria existência. Ela classifica, como vimos, os elementos necessários para essa manutenção como objetivações em-si, que podem tornar-se para-si, sob determinadas circunstâncias, especialmente se forem convertidas em objetos para-nós, ou melhor, em realidade para o conhecimento que se torna, assim, capaz de transformá-las. É o que ocorre, segundo a autora, naquelas personalidades em que o indivíduo se objetiva em um sujeito para-si. Neste caso, diz Heller, mesmo “quando se trata do particular, de ações particulares, as categorias do para-si e do para-nós coincidem, ao menos em sua tendência” (HELLER, 2002, p. 394). Seu entendimento se fundamenta no fato de que essa possibilidade é característica de determinadas épocas, quando pode haver um “alto grau de transformação de nossa natureza humana particular em ser-para-nós” (HELLER, 2002, p. 394) e, assim, a personalidade para-si se constitui simultaneamente, na transformação da realidade, em ser-para-nós. Assim, “não é casual que em tal processo a moral, como ente para-nós por princípio, *tenha um papel guia*” (HELLER, 2002, p. 394). A Moral é aqui entendida como a “relação entre o *comportamento particular* e a *decisão particular*, por um lado, e as exigências genérico-sociais, por outro” (HELLER, 2002, p. 225, grifo da autora). Ela é

[...] o sistema das exigências e costumes que permitem ao homem converter mais ou menos intensamente em necessidade interior – em necessidade moral – a elevação acima das necessidades imediatas (necessidades de sua particularidade individual), as quais podem se expressar como desejo, cólera, paixão, egoísmo ou até mesmo fria lógica egocêntrica, de modo a que a particularidade se identifique com as exigências, aspirações e ações sociais que existem para além das casualidades da própria pessoa ‘*elevando-se*’ realmente até essa altura (HELLER, 2000, p. 5-6).

A identificação da moral como guia para o comportamento do indivíduo em direção ao gênero distancia Heller dos autores que ampararam nossa pesquisa até agora, em especial de seu mestre, Lukács, que lutou até os últimos dias de seus 86 anos de vida contra suas próprias

tendências idealistas, o que se faz mais explícito no último capítulo de nossa pesquisa. Tanto ele quanto Lefebvre concluem suas análises com prognósticos pautados na realidade, olhando para o mundo, para as tendências que se colocam na vida social. Kosik, que constrói também uma análise abstrata, concentra-se na crítica de tendências irracionalistas e na defesa da referência marxiana que considera a individualidade e a subjetividade nos processos sociais. Heller, ainda que valorize esses mesmos elementos em sua abordagem, chega, ao final da análise, ao que Lukács chama de *beco sem saída* ao centrar no indivíduo (particular ou não) e seus afetos a abordagem do cotidiano e da superação da alienação. Quando, em *Estética*, Lukács trata do pensamento cotidiano, tem por objetivo diferenciá-lo do pensamento científico e da expressão artística. Ele próprio, por conseguinte, não desenvolveu a análise do cotidiano. Em *Estética e Ontologia*, Lukács anunciava que algumas questões só poderiam ser adequadamente tratadas na *Ética* que, como se sabe, nunca chegou a ser escrita. Nos *Prolégomenos* de 1971, a menção à *Ética* desaparece, talvez pelo reconhecimento de seu pouco tempo de vida e, portanto, da impossibilidade objetiva de escrevê-la; talvez porque já não acreditasse neste caminho. Como só podemos especular a este respeito, no próximo capítulo, retomamos a análise de Lukács acerca da vida cotidiana buscando principalmente parâmetros para analisá-la.

CAPÍTULO 6

Conhecimento e vida cotidiana

No prefácio de *Cotidiano: conhecimento e crítica* (2007), Michael Löwy elogia a opção dos autores do livro pela forma ensaística com que é apresentada a reflexão acerca do cotidiano. Isso por se tratar de uma “[...] forma aberta e inacabada” que “permite uma ‘reordenação inteligível da vida’” sem o caráter conclusivo do sistema. Para Löwy, o objetivo dos autores seria justamente o de “provocar uma *abertura* da reflexão sobre a vida cotidiana, e não ‘fechar questão’ com uma formulação de tipo sistemático” (LÖWY, 1987, p. 9). Forma e conteúdo, portanto, se encontram e se autossustentam, no entender de Löwy, nos ensaios de Brant Carvalho e Paulo Netto sobre o cotidiano.

Pretende-se, neste capítulo, desenvolver alguns caminhos abertos pelos autores de *Cotidiano: conhecimento e crítica*, que, por trilhas distintas, lançam elementos para a reflexão do cotidiano. Brant Carvalho aproxima-se mais diretamente de Henri Lefebvre e Agnes Heller enquanto Paulo Netto se apropria principalmente das contribuições de Lukács, não só aquelas referentes ao pensamento cotidiano, presentes em *Estética*, mas também de indicativos do autor húngaro acerca do método em *Ontologia do ser social*.

Paulo Netto considera os trabalhos derradeiros de Lukács como “a contribuição mais decisiva” (CARVALHO; NETTO, 2007, p. 65) para uma teoria da vida cotidiana. Dentre as determinações fundamentais da cotidianidade destacadas por Netto, a partir de Lukács, está a “[...] relação *direta* entre pensamento e ação; [...] conduta imediata, sem a qual os automatismos e o espontaneísmo necessários à reprodução do indivíduo enquanto tais seriam inviáveis” (CARVALHO; NETTO, 2007, p. 67). Esclarece, ainda, que a dinâmica cotidiana requer “[...] dos indivíduos respostas funcionais às situações, que não demandam o seu conhecimento interno, mas tão-somente a manipulação de variáveis para a consecução de resultados eficazes” (CARVALHO; NETTO, 2007, p. 68). Isso significa que “no plano da cotidianidade, o critério da utilidade confunde-se com o da verdade” (CARVALHO; NETTO, 2007, p. 68). Outro aspecto importante a ser considerado, quando se trata de analisar o conhecimento na vida cotidiana, é a percepção imediata que cada indivíduo tem de si mesmo

como mero ser singular, situação na qual “a dimensão genérica (a referência à pertinência ao humano-genérico) aparece subsumida [...] à dimensão da singularidade” (CARVALHO; NETTO, 2007, p. 68). Ou seja, na vida cotidiana, cada indivíduo se coloca como centro de sua própria existência já que nela ele se ocupa, em primeiro lugar, da sua manutenção, envolvendo a reprodução física, material e social, que consideradas cientificamente, como fez Marx, abrange a reprodução de todo o gênero humano. Mas na forma acrítica da cotidianidade na forma societária atual aparece circunscrita ao indivíduo.

O pensar cotidiano é, assim, constringido à percepção dos dados sensíveis conformada ao imediato, isto é, à compreensão da realidade empírica como realidade estrutural, como afirma Netto. Esse é, de fato, como assinala Lukács, no primeiro capítulo da *Estética*, um traço característico do pensamento cotidiano: “a vinculação imediata entre teoria e prática” (LUKÁCS, 1970, p. 14). Porém, o autor húngaro evidencia, ao mesmo tempo, que esse materialismo débil produz consequências também escassas para a concepção do mundo e, por isso mesmo, todo “[...] passo adiante do materialismo como concepção do mundo supõe um distanciamento com respeito ao tipo de consideração próprio da cotidianidade imediata, uma incipiente penetração científica nas causas dos fenômenos e de seu movimento” (LUKÁCS, 1970, p. 20). Assim, para pensar a vida cotidiana é preciso, antes de mais nada, distanciar-se dela.

Em *Estética*, Lukács trata das formas como esse distanciamento opera, a partir do cotidiano, para alcançar a especificidade do estético, que é afinal seu objetivo nessa obra. Mas, será em *Ontologia* que o tratamento acerca do método ganhará sistematicidade. Em síntese, portanto, o objetivo do presente capítulo é retomar, a partir dos indicativos de Paulo Netto (2007), algumas referências de Lukács tanto na *Estética* quanto na *Ontologia*, que possam contribuir para o entendimento do pensar cotidiano e de sua diferença em relação ao reflexo científico. Ao final do capítulo retomamos também, para a análise, o último texto escrito por Lukács, em 1971, meses antes de sua morte: os *Prolegômenos a uma ontologia tornada possível* e alguns indicativos desenvolvidos por Chasin em *Marx: estatuto ontológico e resolução metodológica* (2009)

Para situar a abordagem de Lukács acerca do cotidiano na *Estética* é preciso, antes de tudo, esclarecer a especificidade de sua aproximação ao tema. Lukács não tem como fim o tratamento da vida cotidiana em si, mas a análise do pensamento cotidiano com vistas à compreensão do reflexo estético. Pois para ele o

[...] comportamento do homem na vida cotidiana é ao mesmo tempo o princípio e o fim de toda atividade humana. Isto quer dizer que, se imaginarmos a vida cotidiana como um grande rio, veremos a ciência e a arte emergirem e se apartarem dele como formas superiores de captação e reprodução da realidade, veremos ainda que tanto um quanto outro, de acordo com seus fins específicos, se diferenciam e se constituem individualmente, atingindo sua forma

pura nesta peculiaridade – que tem origem nas necessidades da vida social – para, em seguida, e em conseqüência de seus efeitos, de sua ação sobre a vida dos homens, desaguar novamente no rio da vida cotidiana. Esta, por sua vez, é continuamente enriquecida com os produtos mais elevados do espírito humano, assimilando-os a suas necessidades práticas, diárias, de onde surgem mais uma vez, como questionamentos e demandas, novas ramificações das formas de objetivação superiores. Neste sentido, será preciso examinar em detalhes as complexas interações entre a completude imanente das produções científicas e artísticas e as necessidades sociais que as desencadeiam, que constituem a razão de seu surgimento (LUKÁCS, 1970, p. XV).

Logo, o exame da vida cotidiana aparece como uma necessidade fundamental para a abordagem do que Lukács chamou de objetivações superiores – arte e ciência – de uma perspectiva materialista. Em suas palavras, “[...] na medida em que o homem vive uma realidade unitária e com ela interage, a compreensão conceitual da essência do estético não pode ocorrer, nem mesmo aproximadamente, senão mediante permanente comparação com os demais modos de reação humana” (LUKÁCS, 1970, p. XVI).

Lukács esclarece, assim, a diferença entre sua análise e a idealista, ao conceber a arte como uma “[...] manifestação peculiar do espelhamento da realidade, que, por seu turno, é apenas uma subespécie das relações universais do homem com a realidade”. Destaca, pois, que todo tipo de espelhamento “refigura sempre a mesma realidade objetiva”. Por outro lado, apresenta a necessidade de romper com a concepção do “espelhamento mecânico, fotográfico” para que se possa “capturar esta complicada dialética da unidade de unidade e de diversidade” (LUKÁCS, 1970, p. XXIV).

Isto quer dizer que, para capturar a especificidade do pôr estético, Lukács procura esclarecer, em primeiro lugar, que tanto ele quanto o reflexo científico se diferenciam, “[...] por uma parte, nitidamente das complicadas formas mistas da cotidianidade, mas por outra, e ao mesmo tempo, esses limites se cancelam continuamente, porque as duas formas diferenciadas do espelhamento nascem das necessidades da vida cotidiana” (LUKÁCS, 1970, p. 5). Necessidades que colocam questões a serem respondidas por essas expressões que se destacam do cotidiano, mas que se misturam novamente a ele, tornando-o mais amplo, mais rico, “elevando assim, constantemente a própria vida cotidiana a níveis mais elevados” (LUKÁCS, 1970, p. 5). A primeira forma de espelhamento identificada pelo autor nasce da necessidade de responder a questões imediatas, a partir de manipulações “[...] quase instintivas” as quais “percorrem um caminho muito tortuoso que levam ao reflexo no trabalho, ao experimento etc. até a ciência e a arte”. Lukács identifica, portanto, três formas distintas de espelhamento da realidade que devem ser diferenciadas: trabalho, arte e ciência. Todas elas refletem a mesma realidade objetiva e esta unidade do objeto “é de importância

decisiva para a conformação do conteúdo e a forma das diferenças e as contraposições” (LUKÁCS, 1970, p. 6).

Com essa compreensão, dedica-se a examinar as formas de espelhamento no trabalho que para ele “não pode produzir-se senão como ato teleológico”¹. Portanto, seja nas “primeiras formas animais e instintivas”, no modo artesanal, “vinculado às capacidades pessoais dos homens”, ou no capitalismo desenvolvido, com a “crescente determinação do trabalho pela ciência”; o traço essencial do trabalho humano, no entender de Lukács, é o princípio teleológico. A realização desse ato pressupõe, assim, “certo grau de exatidão no espelhamento da realidade objetiva na consciência do homem”. Os resultados desse reflexo da realidade “são já próprios da vida cotidiana e de seu pensamento”, pois não só o produto como também o processo de trabalho se constituem enquanto objetivações que se acumulam nas experiências cotidianas. Pois no próprio processo de reprodução – fabricar continuamente determinado objeto, repetir determinados movimentos – “existe ao menos a possibilidade abstrata de distanciar-se das tradições presentes, intentar algo novo ou atuar, em certas condições, sobre o velho para modificá-lo” (LUKÁCS, 1970, p. 11).

A partir da análise do movimento mencionado acima, do ponto de vista do objeto, é possível perceber as alterações no resultado que estão relacionadas ao nível de distanciamento atingido pelo espelhamento em relação à prática imediata na vida cotidiana. Vale dizer, quanto mais “[...] imediatas são as relações [do reflexo] tanto mais débil, mais mutáveis e menos fixada é a objetivação”. Por isso mesmo, os resultados “da ciência tornam-se fixados como formações independentes do homem com muito maior energia que os do trabalho” (LUKÁCS, 1970, p. 11).

Lukács chama a atenção para o fato de que “a recente recepção de elementos científicos” no pensamento cotidiano “não o transforma em comportamento realmente científico” (LUKÁCS, 1970, p. 12), porque é característica da vida cotidiana a “[...] oscilação entre decisões fundadas em motivos de natureza instantânea e fugaz e decisões baseadas em fundamentos rígidos, ainda que poucas vezes fixados intelectualmente (tradição, costumes)” (LUKÁCS, 1970, p. 13); essas decisões apresentam motivos de “caráter predominantemente

¹ Cf. MARX, op. cit., 1983, p. 149-150. Lukács cita aqui um trecho de *O capital* que será abundantemente utilizado em *Ontologia do ser social*, justamente para evidenciar a presença da teleologia no ato humano: “Pressupomos o trabalho numa forma que pertence exclusivamente ao homem. Uma aranha executa operações semelhantes às dos tecelões e a abelha envergonha mais de um arquiteto humano com a construção dos favos de suas colméias. Mas o que distingue de antemão o pior arquiteto da melhor abelha é que ele construiu o favo em sua cabeça antes de construí-lo em cera. No fim do processo de trabalho obtém-se um resultado que já no início deste existiu na imaginação do trabalhador, e portanto idealmente. Ele não apenas efetua uma transformação da forma da matéria natural; realiza, ao mesmo tempo, na matéria natural seu objetivo, que ele sabe que determina como lei, a espécie e o modo de sua atividade e ao qual tem de subordinar sua vontade”.

peçoal”. O fato de que na sociedade capitalista os motivos predominem na “superfície individual” não significa que a característica de cunho pessoal nas decisões cotidianas seja exclusiva dessa forma de organização social. Segundo Lukács, nas “sociedades pré-capitalistas, vinculadas à tradição, esta polarização se apresenta de um modo qualitativamente diverso, mas sem suprimir a essencial semelhança de estrutura” (LUKÁCS, 1970, p. 13).

A ciência, portanto, ao entrar em contato com os atos do cotidiano para “descobrir e introduzir mediações entre uma situação previsível e o melhor modo de atuar sobre ela”, acaba por fazer parte da própria vida cotidiana, mas aí “perde seu caráter de mediação” e reaparece na imediatez característica dessa dimensão da vida humana. Reafirma-se, assim, a intimidade da interação entre a ciência e a vida cotidiana, pois “os problemas que se colocam à ciência nascem direta e imediatamente da vida cotidiana, e esta se enriquece constantemente com a aplicação dos resultados e os métodos elaborados pela ciência”. Por isso mesmo o escritor identifica a “vinculação imediata entre teoria e prática” como “traço essencial do ser e do pensar cotidiano” (LUKÁCS, 1970, p. 14).

No intuito de reconhecer a gênese do pensamento cotidiano, Lukács refere-se à analogia como “modo predominante de enlace e transformação do reflexo imediato da realidade objetiva” (LUKÁCS, 1970, p. 21), enunciando que “a analogia e a inferência analógica que nasce dela pertencem à classe das categorias que surgem na vida cotidiana, têm nela uma profunda raiz e expressam com suficiente adequação a relação da cotidianidade com a realidade, o tipo de seu reflexo e sua imediata conversão na prática” (LUKÁCS, 1970, p. 24). Por outro lado, “tem necessariamente um caráter ambíguo, dúplice: uma certa elasticidade, ausência de apoditicidade”² (LUKÁCS, 1970, p. 24).

Justamente em função da insuficiência dessa forma de raciocínio para responder às questões efetivas do cotidiano é que o distanciamento produzido pela ciência torna-se necessário. Assim, a análise – científica – da analogia pode mostrar resultados fecundos para a poesia e desfavoráveis para a ciência, por exemplo. O que significa que as categorias (a analogia, no caso) têm “não só um significado objetivo, mas uma história objetiva e subjetiva” (LUKÁCS, 1970, p. 26). A história objetiva “supõe um determinado estado de desenvolvimento do movimento da matéria”, a subjetiva “a de seu descobrimento pela consciência humana” (LUKÁCS, 1970, p. 26). A busca da gênese do pensamento cotidiano,

² Cf. GOETHE apud LUKÁCS, 1970, P. 56. A citação de Goethe, reproduzida por Lukács, é ilustrativa para situar os aspectos, concomitantemente, negativo e positivo da analogia: “cada existente é um análogo de tudo o que existe, por isso a existência se nos aparece sempre simultaneamente separada e unida. Se se segue demasiado fielmente a analogia, tudo se confunde em uma identidade; se se a evita totalmente, tudo se dispersa até o infinito. Em ambos os casos se tem um estancamento da consideração: uma vez como supra-vital, em outro caso como morta”.

portanto, relaciona-se necessariamente com a apreensão das formas objetivas e subjetivas de determinado movimento.

A relação entre o significado objetivo das categorias e análise de sua gênese fica ainda mais clara quando Lukács examina a linguagem cotidiana. Ela apresenta, segundo o autor, a seguinte peculiaridade: “ser um complicado sistema de mediações, a respeito do qual o sujeito que o utiliza se comporta de um modo imediato” (LUKÁCS, 1970, p. 26). Compreende-se essa característica ao observar o desenvolvimento da linguagem na história, pois, é possível assim verificar que ela manifesta o duplo movimento de superar, por meio da generalização, “as limitações do imediato” e de recristalizar “o assim conquistado em novo imediato” (LUKÁCS, 1970, p. 56).

Além disso, o autor afirma que, nos vários estudiosos das sociedades primitivas, “a nomeação estava indissolúvelmente unida com a idéia de domínio do objeto” (LUKÁCS, 1970, p. 65). A linguagem, portanto, tem, ela própria, a qualidade de objetivação. Comenta, ainda, que “a grande carga emocional da nomeação é, desde logo, um meio de fortalecer o poder dos magos”. (LUKÁCS, 1970, p. 66). A magia, no entanto, para o filósofo, tem “um caráter eminentemente prático” (LUKÁCS, 1970, p. 68) e por isso mesmo está mais próxima da vida cotidiana do que a “objetivação independente da ciência e da arte” (LUKÁCS, 1970, p. 69). Lukács acompanha o desenvolvimento dessa maneira cotidiana de se considerar a realidade, em determinada situação histórica e suas modificações, esclarecendo que esse processo está relacionado ao desenvolvimento objetivo das experiências do trabalho e, portanto, do domínio objetivo sobre a natureza.

Esse domínio, por seu turno, está diretamente associado à capacidade humana de aprender com a natureza e por isso Lukács trata da imitação como “fato elementar da relação do homem com a realidade objetiva” (LUKÁCS, 1970, p. 71). Porém não se trata daquela imitação que se pode encontrar nos animais superiores, por considerar que o “[...] homem primitivo se encontra desde logo, em um nível qualitativamente mais elevado do que os animais mais evoluídos, já pelo fato de que o conteúdo do reflexo e da imitação tem como meio a linguagem e o trabalho” (LUKÁCS, 1970, p. 72). Portanto, a diferenciação sujeito-objeto já está presente no processo e o qualitativamente novo pressupõe já, mesmo nas formas rudimentares de objetivação, um ‘salto’³ em relação à natureza. Essa análise não é desenvolvida por Lukács na *Estética*, apesar de ser apresentada de tal forma que possibilita a

³ Cf. HOLZ; KOFLER; ABENDROTH, 1969, p. 11-2. Só mais tarde, Lukács utilizará a expressão *salto ontológico* para caracterizar o papel de ruptura da atividade humana em relação à natureza. Mas, como bem mostrou o professor Tertulian (1990) e o próprio Lukács nas entrevistas concedidas a Hans Holz, em 1968, os pressupostos ontológicos já estavam presentes na *Estética*.

ele um tratamento do processo humano considerando-o, desde logo, como social, por mais próximo que ainda esteja dos limites naturais.

Para Lukács, por conseguinte, o reflexo científico (assim como o estético) tem sua origem naquelas imitações primitivas, mas só se constitui em sua peculiaridade ultrapassando o “‘método’ imitativo imediato para poder encontrar seu próprio método de elaboração reflexiva”. O importante aqui é que tanto no caso do reflexo científico quanto do estético, “o que possibilita essa ultrapassagem da imitação imediata e a faz necessária é a crescente conquista da realidade objetiva e o domínio, conquistado em seu curso, da própria subjetividade, das forças somáticas e mentais dos homens” (LUKÁCS, 1970, p. 74).

O domínio da subjetividade, por seu turno e por outro lado, origina também o próprio idealismo como concepção de mundo, posto favorecer a apreensão da realidade humana como *produto da cabeça*. Essa possibilidade se coloca, desde logo, a partir da divisão do trabalho que teve lugar na história humana em épocas muito remotas, mas encontra sua forma mais extensa e desenvolvida na sociedade capitalista.

Na medida em que se ampliam as possibilidades do conhecimento humano, nas formas idealista e materialista, modificam-se também os traços peculiares do pensamento cotidiano, notadamente a partir do desenvolvimento da religião. Para Lukács (1970, p. 80), entre a magia, o animismo e a religião:

[...] há uma continuidade cuja principal linha de desenvolvimento é a constante intensificação e a ampliação do subjetivismo na concepção de mundo, a crescente antropomorfização das forças ativas da natureza e na história, a tendência a aplicar à vida inteira essa concepção e os mandamentos que se seguem dela, tal é a tendência predominante.

Assim, a religião, ainda que não se identifique totalmente com a vida cotidiana e nem mesmo se constitua imediatamente em seu interior, apresenta como traço o “caráter imediato, muito próximo ao pensamento cotidiano”, e da sua “elaboração mental e emocional no reflexo da realidade” (LUKÁCS, 1970, p. 80).

Mesmo identificando alguns traços gerais característicos da religião, Lukács (1970, p. 91) sustenta que ela

[...] constitui um elemento da vida cotidiana do homem com uma grande variabilidade histórico-social que vai desde o domínio de todos ou da maioria dos conhecimentos pela fé teologicamente dogmatizada até a retirada desta a uma pura interioridade vazia para depois entregar todo saber objetivo à ciência.

O que permanece, no entender do escritor, nos diversos casos entre um extremo e outro, é a “conexão imediata do objetivo, a salvação da alma, com a ‘teoria’ determinada pela fé e suas imediatas conseqüências práticas” (LUKÁCS, 1970, p. 91).

Em resumo, Lukács (1970, p. 93) expõe do seguinte modo as relações de proximidade e de diversidade entre religião e vida cotidiana:

O comportamento religioso se destaca já à primeira vista sobre o fundo comum da cotidianidade pela enfática acentuação da fé. A fé não é neste caso um opinar, um estágio prévio para o saber, um saber imperfeito, ainda não verificado, senão, pelo contrário, um comportamento que abre – somente – o acesso aos fatos e às verdades da religião, e que, ao mesmo tempo, contém a disposição que faz do conquistado desse modo o critério da vida, da prática imediata, que abarca o homem inteiro e o consoma de um modo universal. Nem os ‘fatos’ nem as conseqüências que se inferem deles exigem nem toleram sequer um exame de sua verdade ou de sua aplicabilidade. Os fatos estão garantidos por uma revelação superior, e esta prescreve também o modo como há que reagir a eles. A fé é o meio pelo qual o sujeito se põe em relação com esse objeto criado por ele mesmo, mas posto como existente com independência dele; esse meio administra também o imediato da inferência prática: a fé vincula imediatamente a vida de Cristo com as conseqüências dessa vida.

O tratamento de Lefebvre acerca da religião, no primeiro volume da *Crítica da vida cotidiana* (1958), está relacionado de forma positiva, talvez complementar, com os resultados de Lukács.

Lefebvre propõe a realização de uma enquete que, além de roteiro de pesquisa, seria uma orientação para o que ele chamou de “arte de viver”. Isto é, a enquete revelaria o *como se vive*, e a partir desse *diagnóstico* a “crítica da vida cotidiana forneceria sua contribuição à arte de viver” (LEFEBVRE, 1958, p. 213).

Para exemplificar a pesquisa empírica proposta acima, o autor francês dedica um capítulo exclusivamente à descrição e à análise da vida no campo na França. Refere-se aos costumes, às festas e principalmente aos ritos, em especial, os religiosos – traçando um paralelo entre a tragédia antiga e a missa católica – para elucidar o papel que desempenham no cotidiano. Segundo ele:

[...] essa missa católica retoma a arte dramática a mais antiga, a tragédia: espectadores que participam da ação, coro que responde ao protagonista, o qual evoca o fundador da comunidade, sua vida, seu destino e a catástrofe inevitável, o sacrifício e a morte do herói. Na cerimônia, o herói revive e os participantes se identificam com ele e reformam nele a comunidade uma vez cósmica e humana. (LEFEBVRE, 1958, p. 234).

Tragédia e missa católica, portanto, desenvolvem uma espécie de função catártica no cotidiano. Para Lefebvre “[...] a fórmula católica se revela mais complexa, mais rica que a tragédia”, justamente porque acompanha toda a existência social em suas várias fases: nascimento, morte, casamento, colheitas, guerras. Todos esses momentos de transformação ou dificuldades são cuidadosamente refletidos na significação teológica, que se realiza com o amparo da “música, no esplendor místico dos vitrais, em cerimônias suntuosas” (LEFEBVRE, 1958, p. 234). Assim, a vida cotidiana de cada indivíduo aparece como momento da comunidade, ao mesmo tempo *cósmica e humana*, como diz o escritor.

O objetivo do autor com essas *notas* é revelar que o “[...] problema do humano não pode se resolver inventando novas solenidades espirituais ou materiais, místicas ou estéticas, exteriores ou íntimas”. Ao contrário, Lefebvre pretende retomar o método marxista porque ele “[...] permite restabelecer a ordem e a razão nas idéias [...] permite compreender os ‘segredos’, os aspectos obscuros do ‘mistério social’ e da história” e assim transformar a “vida até os detalhes, até a cotidianidade. O mundo é o futuro do homem porque o homem é o criador do seu mundo” (LEFEBVRE, 1958, p. 269).

De alguma forma, portanto, Lefebvre realiza o que sugere Lukács, para quem a análise do cotidiano teria que tomar posição, direta ou indiretamente, a respeito da duplicidade contraditória que tem a vida cotidiana no capitalismo, tal como esboça Marx. Esse foi um aspecto também levantado por Lefebvre e outros autores marxistas do século XX preocupados com o rumo do socialismo realmente existente. Mas, Lukács, ao se colocar frente à questão buscando compreender a necessidade de determinadas categorias no processo de constituição do ser social, pôde tratar das contradições no capitalismo como um aspecto do movimento humano que adquire formas específicas neste modo de produção, mas não desaparece necessariamente com sua extinção. Por isso mesmo, identifica o “[...] caráter antagônico das contradições observadas” no capitalismo e coloca a possibilidade de “sua transformação em contradições não antagônicas”, em um processo que não “exclui em absoluto determinados resíduos e até recaídas em restos superados”. Assim, para Lukács, “toda tomada de posição implica uma consideração histórica dos modos de manifestação relevantes da cotidianidade capitalista e, ao mesmo tempo, uma certa compreensão da direção real do processo histórico em seu conjunto” (LUKÁCS, 1970, p. 36).

Neste sentido, não se pode negar a importância da pesquisa da forma capitalista contemporânea. Ao retomar a análise de Marx em *O capital* e nos *Grundrisse* (também nos demais textos que compõem o conjunto das pesquisas para a redação de *O capital*) pode-se encontrar já prevista, como vimos na primeira parte desta tese, a situação atual do mercado mundial. Isso significa que a análise de Marx não só foi capaz de realizar a consideração histórica do processo de desenvolvimento do capitalismo até então, como também de apontar a *direção real do processo histórico em seu conjunto*, como sugere Lukács na citação acima. Não é, por conseguinte, sem justificativa o interesse de Lukács pela questão do método em Marx que, como se sabe, remonta aos ensaios redigidos no final dos anos 10 do século passado e publicados no livro *História e consciência de classe* (doravante denominado *HCC*). Entretanto, somente nos trabalhos de maturidade a discussão acerca do método irá adquirir uma formulação sistemática. No texto *Do método ontológico genético em filosofia*, Nicolai

Tertulian (2003) trata justamente da especificidade desse método “praticado por Lukács nas suas obras de síntese, a *Estética* e a *Ontologia do ser social*” (TERTULIAN, 2003, p. 2). Segundo o autor romeno, a partir desse procedimento, Lukács “[...] se propõe a cercar as transições capilares de um nível ontológico mais simples a um nível ontológico mais complexo, fixando com precisão os elos intermediários” (TERTULIAN, 2003, p. 3). Para Tertulian, Lukács, na *Estética*, pela primeira vez “fornece um exemplo maior do método genético-ontológico”, pois “ali introduz as categorias ‘vida cotidiana’ e ‘pensamento cotidiano’ a fim de definir a gênese das atividades superiores do espírito” (TERTULIAN, 2003, p. 3). Antes de tratarmos dessas “obras síntese”, acompanharemos rapidamente a análise de Lukács acerca da questão do método desde seus ensaios publicados em 1923.

Como é sabido, pelos estudiosos que conhecem minimamente a obra e o itinerário teórico e político de Lukács, sua trajetória foi marcada por uma série de autocríticas, algumas em função de necessidades táticas imediatas, outras construídas a partir da convicção do autor de mudanças, e até mesmo rupturas, em sua concepção teórica⁴. É o caso de seus textos publicados originalmente em 1923 e que foram acompanhados, na edição de 1967, de um posfácio no qual Lukács critica sua posição intelectual no final da década de 10 e início da década de 20 do século passado. Lukács denuncia, no referido posfácio, o seu hegelianismo, na interpretação dos escritos de Marx, quando da redação dos ensaios publicados em 1923.

Com efeito, na sua autocrítica de 1967, o filósofo denuncia a supervalorização da consciência presente em *HCC*. Ele o admite em vários momentos do texto e sob várias formas, dentre elas na expressão de uma valorização excessiva da contemplação. Segundo Lukács (2003, p.17):

É compreensível então que, no contexto daquele período, eu atacasse as concepções burguesas e oportunistas do movimento operário que exaltavam um conhecimento isolado da práxis, supostamente, objetivo, mas na realidade destacado de toda práxis. Minha polêmica era dirigida com acerto relativamente grande contra o exagero e a sobrevalorização da contemplação. A crítica de Marx a Feuerbach reforçava ainda a minha atitude. Só que eu não percebia que sem uma base na práxis efetiva, no trabalho como sua protoforma e seu modelo, o caráter exagerado do conceito de práxis acabaria se convertendo num conceito de contemplação idealista.

Esse ponto é analisado ainda mais de perto, quando ele diz que:

Era totalmente incorreto afirmar que “o experimento é o mais puro modo de comportamento contemplativo”. Minha própria descrição refuta essa demonstração. Pois produzir uma situação em que as forças naturais a serem investigadas possam atuar de “maneira pura”, livres das interferências do mundo objetivo ou das observações parciais do sujeito, é – tanto quanto o próprio trabalho – uma posição teleológica, de tipo evidentemente particular, mas por essência uma práxis pura. Era igualmente incorreto negar a práxis na indústria e enxergar nela, “no

⁴ Cf. NETTO, 1981, dentre outros.

sentido dialético histórico o objeto e não o sujeito das leis naturais da sociedade”. Essa frase está em parte correta – mas apenas em parte – no que se refere somente à totalidade econômica da produção capitalista. No entanto, isso não contradiz, de modo algum, o fato de cada ato da produção industrial ser não somente a síntese de atos teleológicos de trabalho, mas, ao mesmo tempo e especialmente essa síntese, um ato teleológico e, portanto, prático. (LUKÁCS, 2003, p. 19-20)

Lukács atribui o idealismo presente em sua obra de 1923 ao seu universo intelectual de então, que encontra, na sua avaliação, ao mesmo tempo “[...] de um lado, tendências simultâneas de aproximação do marxismo e ativismo político e, de outro, uma intensificação constante de problemáticas éticas puramente idealistas” (LUKÁCS, 2003, p. 4). Nesse processo, segundo ele, “a ética [...] impele à prática, ao ato, e, assim, à política. Esta, por sua vez, impele à economia, o que leva a um aprofundamento teórico e, por fim, à filosofia do marxismo” (LUKÁCS, 2003, p. 5). Ou seja, *HCC* significou, de fato, uma abertura para o marxismo, mas, segundo seu autor (LUKÁCS, 2003, p. 14):

[...] representa objetivamente – contra as intenções subjetivas do seu autor – uma tendência no interior da história do marxismo que, embora revele fortes diferenças tanto no que diz respeito à fundamentação filosófica quanto nas conseqüências políticas, volta-se, voluntária ou involuntariamente, contra os fundamentos da ontologia do marxismo. Tenho em vista aquelas tendências que compreendem o marxismo exclusivamente como uma teoria social ou como uma filosofia social e rejeitam ou ignoram a tomada de posição nele contida sobre a natureza.

A este respeito ele afirma ainda que o seu livro assumiu “[...] uma posição muito firme nessa questão; em diversas passagens, a natureza é considerada uma categoria social, e a concepção geral consiste no fato de que somente o conhecimento da sociedade e dos homens que vivem nela é filosoficamente relevante” (LUKÁCS, 2003, p. 14). Ele admite que havia um esforço “[...] para tornar compreensíveis todos os fenômenos ideológicos a partir da sua base econômica, mas a economia torna-se estreita quando se elimina dela a categoria marxista fundamental: o trabalho como mediador do metabolismo entre sociedade e natureza” (LUKÁCS, 2003, p. 15). Este descarte do trabalho está intimamente relacionado ao tratamento relativo à realidade natural e tem conseqüências, no entender de Lukács de 1967, danosas para a compreensão de Marx. No entender de Lukács (2003, p. 16-7) é evidente:

[...] que a objetividade ontológica da natureza, que constitui o fundamento ôntico desse metabolismo, tem de desaparecer. Mas com isso desaparece também, ao mesmo tempo, aquela ação recíproca existente entre o trabalho considerado de maneira autenticamente materialista e o desenvolvimento dos homens que trabalham. A grande idéia de Marx segundo a qual até mesmo “a produção pela produção significa tão somente o desenvolvimento das forças produtivas do homem, isto é, *o desenvolvimento da riqueza da natureza humana como fim em si*”, coloca-se fora daquele domínio que *HCC* está em condições de examinar. A exploração capitalista perde esse lado objetivamente revolucionário, e não se compreende o fato de que embora esse “desenvolvimento das capacidades do gênero homem se efetue, de início, à custa da maioria dos indivíduos humanos e de certas classes, ele acaba por romper este antagonismo e coincidir com o desenvolvimento de cada indivíduo”. Não se compreende, portanto, que “o

desenvolvimento superior da individualidade é conquistado apenas por um processo histórico em que os indivíduos são sacrificados”. Desse modo, tanto a exposição das contradições do capitalismo e da revolução do proletariado adquirem uma ênfase involuntária de subjetivismo dominante.

O escritor, entende-se, sinalizou problemas em seu livro de 1923 que, a seu ver, transformavam o conceito de práxis em um conceito de contemplação idealista. Isso ocorria naquele período, na visão lukasciana, em função de sua indiferença em relação à natureza o que o distanciava da compreensão do trabalho (entendido “como mediador da troca orgânica entre sociedade e natureza”) como “forma original e modelo” da práxis humana.

Antonino Infranca (2005) identifica o trabalho como conceito dominante em toda produção teórica de Lukács a partir, no mínimo, de *HCC*, mesmo considerando suas inflexões críticas e consequentes mudanças de abordagem. O autor italiano desenvolve uma cuidadosa análise dos escritos de Lukács, partindo da *Ontologia* e retomando textos anteriores, em que defende haver um trânsito evolutivo entre *HCC* e a *Ontologia*. Faz, assim, uma crítica àqueles que sustentam que os ensaios de 1923 têm maior relevância teórica do que os estudos posteriores e que, portanto, desqualificam os trabalhos do Lukács *maduro*.

Infranca salienta que, enquanto em *HCC* a categoria central é alienação/estranhamento, na *Ontologia*, o trabalho desenvolve o papel predominante. Compreende que, no primeiro caso, a análise do trabalho está presente numa perspectiva fenomenológica e, no segundo, ontológica. Não nega, dessa maneira, as diferenças entre as duas abordagens. Ele afirma que em “*HCC*, o trabalho é interpretado a partir das conseqüências que este gera no sujeito (alienação, estranhamento, reificação)” (INFRANCA, 2005, p. 274); enquanto “[...] na *Ontologia*, pelo contrário, se analisam também os valores positivos do trabalho (intercâmbio orgânico com a natureza, posição teleológica, humanização do homem através do trabalho)”. No seu entender, então, há “uma diferença substancial de valoração, que deve ser abordada como fruto de uma não menos importante diferença na posição da relação com Hegel e com Marx” (INFRANCA, 2005, p. 274). De fato, o próprio Lukács avalia a sua mudança de posição como consequência de sua relação com os dois autores alemães⁵. Contudo, enquanto o autor húngaro compreende essa mudança como uma ruptura em relação à *HCC*, Infranca situa esse processo como movimento evolutivo.

Assim, a continuidade entre os escritos *juvenis* e *maduros* de Lukács, segundo a compreensão de Infranca, deve-se à permanência, ainda que modificada, da relação com Hegel. Ele acredita que *HCC* está próximo à *Fenomenologia do Espírito* assim como a

⁵ Cf. LUKÁCS, 1981, 2007, respectivamente. Não é por acaso que Lukács se dedica ao estudo dos textos juvenis de Hegel, na década de 1930, e publica, poucos anos depois, alguns ensaios sobre o jovem Marx.

Ontologia se relaciona à *Ciência da Lógica*⁶. Essa perspectiva analítica traz uma novidade em relação aos lukascianos que interpretam os escritos do Lukács *maduro* como tributários diretos de Marx, visto que na visão de Infranca, Lukács nunca superou seu hegelianismo, apenas deslocou a influência para outros escritos. No primeiro capítulo de seu livro *Trabajo, individuo, historia* (2005), ele afirma que “o uso que Lukács faz da dialética marxiana se orienta a ressaltar a derivação desta última a partir da dialética hegeliana e inclusive em certos aspectos Lukács tende a dirigir-se diretamente a Hegel, operando uma espécie de reconhecimento da herança hegeliana em Marx” (INFRANCA, 2005, p. 29). Mais que isso, ele entende que Lukács persegue os traços hegelianos presentes em Marx.

Mas, enquanto Infranca encontra, também nos textos tardios de Lukács⁷, traços de hegelianismo, o próprio Lukács questiona, no posfácio de 1967, sua posição teórica quando da publicação original, em 1923, considerando – em 1967 – a herança hegeliana superada. Mesmo com esse questionamento, o autor húngaro não se coloca à distância do seu próprio texto como no prefácio de 1962 à *Teoria do Romance* (2000), quando se refere a si próprio na terceira pessoa⁸. Na verdade, ele não reconhece apenas pontos negativos em *HCC*. Segundo ele: um “dos grandes méritos de *HCC* foi ter restituído à categoria da totalidade [...] a posição metodológica central que sempre ocupou na obra de Marx” (LUKÁCS, 2003, p. 20-1). Admite que “*HCC* significou talvez a tentativa mais radical daquela época de tornar novamente atual o aspecto revolucionário do marxismo por meio da renovação e do desenvolvimento da dialética hegeliana e o seu método” (LUKÁCS, 2003, p. 22). A publicação de 1923 tinha como alvo imediato o marxismo da segunda internacional e “esse apelo à dialética de Hegel significa um duro golpe na tradição revisionista”. Lukács só se

⁶ Cf. INFRANCA, 2005, P.38. Lê-se, por exemplo, no primeiro capítulo “No intento de reconstruir a gênese do conceito lukacsiano de teleologia através da relação estreitíssima com Hegel, que por sua vez cumpre a função de abrir o caminho inclusive à especulação marxiana, abre-se a questão: por que Lukács na *Ontologia* apela mais para a *Ciência da Lógica*, precisamente a seção da ‘teleologia’, e não no capítulo da *Fenomenologia do Espírito* sobre a ‘coisa mesma’, onde também aparece exposta uma concepção de teleologia? Obviamente, a resposta pode vir só depois de uma análise atenta do texto hegeliano, dado que a questão se relaciona com a colocação que Hegel ofereceu da teleologia nas duas obras: mais ontológica na *Ciência da Lógica*, mas fenomenológica na *Fenomenologia do Espírito*. Permanece a questão como uma marca do empenho de Lukács por superar um aspecto fenomenológico do conceito de trabalho, em certo sentido presente em *HCC*, para chegar a uma ontologia científico-genética do trabalho, que exigia uma leitura atenta do traço lógico-científico de a *Ciência da Lógica* antes que o histórico-fenomenológico da *Fenomenologia do Espírito*”.

⁷ Cf. INFRANCA, 2005, P. 265. Infranca afirma no quarto capítulo: “também o último Lukács tende a rastrear em Marx seu próprio germen hegeliano, e em alguns aspectos segue transcendendo a Marx para voltar a acoplar-se diretamente a Hegel, chegando a ser deste modo uma espécie de ‘companheiro de escola’ ideal do próprio Marx”.

⁸ Cf. LUKÁCS, 2000, p. 17. No final do prefácio de 1962, por exemplo, Lukács afirma: “o autor de *Teoria do romance* possuía uma concepção de mundo voltada a uma fusão de ética de ‘esquerda’ e epistemologia de ‘direita’ (ontologia etc.)”.

dedica à leitura de Lênin alguns anos mais tarde⁹, quando descobre que também naquele autor “se encontravam tendências semelhantes” (LUKÁCS, 2003, p. 22).

O filósofo identifica como pontos positivos de *HCC*, em especial, aqueles relacionados ao método. Justifica sua rejeição do conhecimento como reflexo¹⁰, na época da redação de *HCC*, principalmente pela sua “[...] aversão ao fatalismo mecanicista que habitualmente recorria a esta teoria no materialismo mecânico”. Por outro lado, reafirma o acerto de sua tese central em *O que é marxismo ortodoxo*, recorrendo a uma longa citação do início do texto de 1919, na qual aponta que a “ortodoxia, em matéria de marxismo, refere-se, antes, exclusivamente ao método” (LUKÁCS, 2003, p. 29).

Considera ainda que “[...] não se pode negar que muitas passagens procuram mostrar as categorias dialéticas em sua objetividade e seu movimento ontológicos efetivos e que, por isso, apontam na direção de uma ontologia autenticamente marxista do ser social” (LUKÁCS, 2003, p. 30). Exemplifica com uma pequena exposição da categoria da mediação – “como alavanca metódica para a superação do simples imediatismo da experiência” (LUKÁCS, 2003, p. 30), não pela importação da subjetividade para os objetos, mas como “*abertura de sua própria estrutura, objetiva e verdadeira*” (LUKÁCS, 2003, p. 30, grifo do autor) – e outra que trata da ligação entre gênese e história, que vale reproduzir:

[...] gênese e história só podem coincidir ou, mais exatamente, só podem constituir momentos do mesmo processo quando, por um lado, todas as categorias sobre as quais se edifica a existência humana aparecem como determinações desta mesma existência (e não apenas da descrição dessa existência), e, por outro lado, sua sucessão, sua conexão e sua ligação se mostrarem como aspectos do próprio processo histórico, como características estruturais do presente. A sucessão e a conexão internas das categorias não constituem, portanto, nem uma série puramente lógica nem se ordenam conforme a facticidade puramente histórica (LUKÁCS, 2003, p. 31).

As duas últimas referências reproduzidas acima não são de *O que é marxismo ortodoxo*, o que quer dizer que, também em outros artigos de *HCC*, Lukács encontra um eco das reflexões que ainda o ocupavam mais de quarenta anos depois. Na última passagem, é nítida a crítica ao método weberiano que busca explicações possíveis¹¹, já que na visão de Weber não há causas necessárias nos processos sócio-históricos.

⁹ Os estudos filosóficos de Lênin só foram publicados nove anos depois de *HCC*. (LUKÁCS, 2003, p. 21).

¹⁰ Cf. NETTO, 2004, p. 147. Para Paulo Netto a incorporação, por parte de Lukács, da teoria do reflexo é um ponto decisivo na inflexão de pensamento do marxista húngaro nos anos 30. Segundo o autor brasileiro, “é necessário assinalar que não foi preciso esperar a *Estética* e a *Ontologia* [...] para que ficasse claro que a teoria do reflexo, tal como Lukács a incorporou, jamais reduziu ou amesquinhou o papel ativo e criador do sujeito humano”.

¹¹ Cf. LÖWY, 1999, VAISMAN, 2005. Há, entre os estudiosos de Lukács, certa unanimidade em afirmar a presença constante de Weber nos embates críticos do autor húngaro.

No texto de abertura de *HCC*, Lukács coloca, como preocupação central, a questão metodológica, mas esta se manifesta a partir da ênfase na função prática da teoria e não em sua validade simplesmente teórica, já que ele compreende que “para o método dialético, a *transformação da realidade* constitui o problema central.” (LUKÁCS, 2003, p. 68). Trata-se, portanto, de uma atitude frente à realidade e não somente ao conhecimento, o que confirma a avaliação de Lukács (de 1967) de que sua publicação de 1923 já apontava na “direção de uma ontologia autenticamente marxista do ser social” (LUKÁCS, 2003, p. 30).

A tendência à objetividade está presente desde o início do texto quando Lukács, retomando a *Contribuição a crítica do direito de Hegel. Introdução* (Anais franco-alemães), afirma que:

[...] apenas tal relação da consciência com a realidade torna possível a unidade entre teoria e práxis. Para tanto, a conscientização precisa se transformar no *passo decisivo* a ser dado pelo processo histórico em direção ao seu próprio objetivo (objetivo este constituído pela vontade humana, mas que não depende do livre arbítrio humano e não é um produto da invenção intelectual) (LUKÁCS, 2003, p. 65-6).

Os parênteses são particularmente esclarecedores, pois dão conta do esforço permanente de situar a prioridade da realidade mesmo nesses textos autoavaliados como idealistas. A ênfase na *conscientização*, como se sabe, perde peso na análise do Lukács *maduro* que, como veremos, amplia, com grande insistência, o significado da causalidade na relação com a teleologia, par categorial ainda não explorado em 1923, mas que assume o lugar central da reflexão na *Ontologia*.

O reconhecido tratamento precoce de aspectos relacionados ao método em Marx se deveu, como fica evidente na leitura de *HCC*, a um cuidadoso exame das poucas obras do autor alemão disponíveis. Esse rigor permitiu a Lukács uma rara percepção da continuidade entre os escritos da maturidade e da juventude de Marx. Ele afirma que enquanto os marxistas da época não viam nas obras de juventude mais do que documentos históricos esclarecedores da evolução pessoal de Marx, ele já as compreendia no “quadro geral de sua concepção do mundo” (LUKÁCS, 2003, p. 30). Assim, além de acompanhar a *Introdução de 1857*, o escritor húngaro recorre também à crítica de Marx a Proudhon em *A Miséria da Filosofia*, aos textos publicados nos Anais franco-alemães e retira de *O capital* passagens preciosas para compreensão do procedimento analítico marxiano. É o que ocorre, por exemplo, quando tratando da diferença entre aparência e essência, cita um trecho do livro III: “A forma acabada das relações econômicas tais como se mostram em sua superfície, em sua existência real e, por conseguinte, também nas representações pelas quais os portadores e os agentes destas relações procuram fazer delas uma idéia clara, é bastante diferente e de fato contrária ao seu

núcleo interior e essencial, mas oculto, e ao conceito a que corresponde”. (MARX apud LUKÁCS, 2003, p. 75).

Como o próprio Lukács ressaltou, o texto de 1919, revisado para a publicação de 1923, coloca a totalidade como categoria central do método marxiano. A referência à totalidade reaparece no decorrer de todo o artigo, mas, ele faz, em 1967, uma ressalva em relação à sua posição frente a ela na época: “eu opunha o lugar metodologicamente central da totalidade à prioridade do fator econômico: ‘Não é o predomínio dos motivos econômicos na explicação histórica que distingue decisivamente o marxismo da ciência burguesa, mas o ponto de vista da totalidade’” (LUKÁCS, 2003, p. 21), ilustra citando o seu próprio texto. Como consequência, acredita que, em 1923, ele próprio isolava *os motivos econômicos* do complexo total, aproximando-se, de alguma forma, dos alvos de sua crítica na *Ontologia*.

Também a contradição é entendida já como constitutiva da realidade social e, portanto, ineliminável da análise do processo. É o que se pode depreender em:

O método das ciências da natureza, que constitui o ideal metodológico de toda a ciência fetichista e de todo o revisionismo, não conhece contradição, nem antagonismos em seu material; se, no entanto, houver alguma contradição entre as diferentes teorias, isso é somente o indício do caráter inacabado do grau de conhecimento atingido até então. [...] no caso da realidade social, pelo contrário, estas contradições não são sintomas de uma imperfeita apreensão científica da realidade, mas pertencem *de maneira indissolúvel à essência da própria realidade, à essência da sociedade capitalista*. A sua superação no conhecimento da realidade não faz com que deixem de ser contradições. Pelo contrário, são compreendidas como contradições necessárias, como fundamento antagonístico desta ordem de produção. Quando a teoria, enquanto conhecimento da totalidade abre o caminho para a superação dessas contradições, para a sua supressão, ela o faz mostrando as *tendências reais* do processo de desenvolvimento da sociedade, que são chamadas a superar *realmente* essas contradições na realidade social, no curso do desenvolvimento social (LUKÁCS, 2003, p. 79-80, grifo do autor).

Em 1923, como se vê, a ênfase é colocada na compreensão das contradições na sociedade capitalista. O projeto de elaborar uma ontologia do ser social, na década de 1960, levará Lukács a considerá-las de forma mais ampla, assim como a sua superação será tratada em novos termos, como verificamos ainda neste estudo. Naquele momento, também não há ainda a preocupação em relação ao que Marx chamou de *viagem de retorno* da abstração. Mesmo afirmando que “a categoria da totalidade não reduz seus elementos a uma uniformidade indiferenciada” (LUKÁCS, 2003, p. 84), não atribui aqui importância decisiva, como fará depois, ao *elevantar-se do abstrato ao concreto*. Resta, portanto, como ele próprio admite, um traço de valorização excessiva na abstração do movimento, porque sem a concretização do caminho de volta, há uma tendência – ainda que negada, como vimos acima – de perder-se a especificidade dos elementos do real na unidade da totalidade.

Na *Ontologia*, logo no início do capítulo dedicado à Marx, Lukács afirma que o ponto de partida deste último é “nitidamente – ainda que desde o início em termos críticos – a filosofia hegeliana” (LUKÁCS, 1979, p. 11). É neste capítulo que Lukács desenvolve o que ele chamou de “questões metodológicas preliminares”, em que situa alguns elementos da problemática metodológica em Marx. Ele afirma, de imediato, que todos os enunciados de Marx, “se interpretados corretamente (isto é, fora dos preconceitos da moda), são entendidos – em última instância – como enunciados diretos sobre um certo tipo de ser, ou seja, são afirmações ontológicas” (LUKÁCS, 1979, p. 11). Em seguida, nega qualquer tipo de tratamento autônomo, por parte de Marx, relativo aos problemas ontológicos na relação com a gnosiologia e a lógica. Esta ausência, no seu entender, é um aspecto relacionado à vinculação do *jovem* Marx com Hegel. Chasin (2009) recusa essa justificativa para a ausência de uma gnosiologia nas formulações de Marx. Segundo o autor, “os passos autocríticos que instauraram o pensamento marxiano” não corroboram a interpretação de que teria “sido por resquícios de hegelianismo que Marx rompeu com o método lógico-especulativo” ou tenha se situado “pela mediação do pressuposto ineliminável da atividade sensível do homem, para além da fundamentação gnosiológica” (CHASIN, 2009, p. 90).

Chasin, no entanto, reconhece o mérito do autor húngaro em identificar o caráter ontológico da análise de Marx. Com efeito, Lukács, a partir da constatação de tal caráter na abordagem marxiana desdobra alguns elementos relativos à metodologia, que só têm sentido se entendidos do ponto de vista do ser. Já na tese doutoral, ele identifica o **predomínio do caráter onto-prático** da análise e ao se referir aos efeitos reais da representação religiosa, conclui: “Marx coloca aqui um problema que, mais tarde, quando se tornar economista e materialista, terá grande importância: a função prático-social de determinadas formas de consciência, independentemente do fato de que elas, no plano ontológico geral, sejam falsas ou verdadeiras” (LUKÁCS, 1979, p. 14). Esse é também o primeiro aspecto destacado por Chasin (2009) em sua análise sobre a *resolução metodológica* em Marx. Ele afirma que

[...] atentando para momentos fundamentais da elaboração fragmentária de Marx a esse respeito [do método], é possível captar e expor as linhas mestras de sua concepção em quatro tópicos: 1) a fundamentação ontoprática do conhecimento, 2) a determinação social do pensamento e a presença histórica do objeto, 3) a teoria das abstrações e 4) a lógica da concreção. (CHASIN, 2009, p. 90).

Os dois últimos tópicos não foram trabalhados diretamente por Lukács ainda que o autor brasileiro tenha, em alguma medida, feito referência em seus indicativos na *Ontologia*. Desse modo, vamos retomar, na presente pesquisa, tanto os resultados de Lukács em seus estudos

acerca do método, quanto alguns aspectos abordados por Chasin que não foram objeto da discussão do filósofo húngaro.

Tanto Chasin quanto Lukács chamam a atenção para a **subordinação do conhecimento** ao caráter real dos fenômenos sociais. São as características práticas do processo real que orientam a compreensão marxiana. No caso da representação religiosa, já mencionada, o que está em jogo é o papel efetivo que ela desempenha na história humana. Lukács salienta ainda o tratamento diferenciado do filósofo alemão no que diz respeito à relação entre natureza e sociedade. Em contraposição à filosofia tradicional, Marx não separa essas duas formas de ser, ao contrário “considerou sempre os problemas da natureza predominantemente do ponto de vista da sua inter-relação com a sociedade” (LUKÁCS, 1979, p. 15). Com essa compreensão Lukács desenvolve sua conhecida análise segundo a qual o “ser social pressupõe o ser da natureza orgânica e inorgânica” e se desenvolve a “partir de um salto que o diferencia das duas outras formas de ser” (LUKÁCS, 1979, p. 17). Para ele, tal salto ocorre em função do pôr teleológico do trabalho. Como bem mostrou Infranca (2005, p. 14), a ênfase atribuída à teleologia na análise do trabalho é um traço claramente hegeliano do *velho* Lukács, mas se trata de uma influência já transformada pela perspectiva materialista. Tanto é assim, que Lukács critica a “filosofia burguesa quando se refere aos chamados ‘domínios do espírito’” – que tratam natureza e sociedade “como antíteses que se excluem” –, exatamente a partir dessa compreensão. De outro lado, ele rejeita também “a transposição simplista, materialista vulgar, das leis naturais para a sociedade” (LUKÁCS, 1979, p. 17). Dito isso, ele se coloca numa posição de distanciamento em relação às chamadas ciências sociais autônomas, tanto aquelas de inspiração positivista/funcionalista, quanto as herdeiras de Weber. Essa dupla crítica, como se sabe, já estava presente nos ensaios de 1923, que além desses alvos visava a atingir também (talvez, até, principalmente naquele momento) o marxismo da segunda internacional.

Explicitamente em relação ao método, Lukács retoma a conhecida passagem da *Introdução de 1857* – “a anatomia do homem é **[uma]**¹² chave para a anatomia do macaco” (MARX, 1982, p. 17, grifo nosso) – em que Marx coloca o complexo como ponto de partida ao considerar que é na análise da sociedade burguesa que se torna possível penetrar “na estrutura

¹² Alteramos a tradução a partir da edição alemã, onde se lê: “In der Anatomie des Menschen ist **ein** Schlüssel zur Anatomie des Affen” (MARX, 1953, p. 26, grifo nosso). Cf. LUKÁCS, 1990, p. 35. Lukács faz o seguinte comentário na primeira parte dos *Prolegômenos*: “Marx diz que categorias são ‘formas de existência, determinações da existência’. Por isso, o conteúdo e a forma de cada ente só podem ser concebidos através daquilo que ele se tornou no curso do desenvolvimento histórico. ‘Na anatomia do homem há uma chave para a anatomia do macaco’. Marx vê aqui, com legítima consideração crítica, ‘**uma chave**’, não ‘a chave’ para decifrar o ser em sua historicidade. Pois o processo da história é causal, não teleológico, é múltiplo, nunca unilateral, simplesmente retilíneo, mas sempre uma tendência de desenvolvimento desencadeada por interações e inter-relações reais de complexos sempre ativos”.

e nas relações de produção de todas as formas passadas de sociedade” (MARX, 1982, p. 17, grifo nosso). Desse modo, partindo-se do complexo, consideram-se, ao mesmo tempo, as contradições que ele envolve, pois “a contradição se revela como princípio do ser precisamente porque é possível apreendê-la na realidade enquanto base de processos também desse tipo” (LUKÁCS, 1979, p. 22). Essas implicações metodológicas da ontologia marxiana oferecem uma série de dificuldades para aqueles que estão presos aos procedimentos analíticos tradicionais das ciências sociais. Com efeito, tanto a chamada sociologia compreensiva, quanto aquelas de raiz positivista constroem suas referências metodológicas, buscando criar um *campo neutro* para análise da sociedade, seja através dos *tipos ideais* no primeiro caso, ou da formulação de *leis gerais* análogas àquelas das ciências naturais, no segundo. Outro ponto em comum entre as várias abordagens das ciências sociais é o tratamento da economia em que “[...] os fenômenos econômicos puros são isolados das inter-relações complexivas do ser social como totalidade” (LUKÁCS, 1979, p. 22). Certamente, essa não é a proposta de Marx para a compreensão da vida social. Ao contrário, “a economia marxiana parte sempre da totalidade do ser social e volta sempre a desembocar nessa totalidade” (LUKÁCS, 1979, p. 22). Além disso, é nessa ciência que o estudioso alemão encontra a análise do que ele chamou, em 1859, de “relações materiais da vida” (MARX, 1974, p. 135), ao expor para o público os motivos que o levaram ao estudo de economia.

Lukács demonstra que, tomar os fatos como ponto de partida, não leva necessariamente ao puro empirismo. No caso de Marx “[...] a verificação de um fato, toda apreensão de um nexos, não são simplesmente fruto de uma elaboração crítica na perspectiva de uma correção factual imediata, ao contrário, partem daqui para ir além, para investigar ininterruptamente todo o âmbito do factual na perspectiva do seu autêntico conteúdo do ser, de sua constituição ontológica” (LUKÁCS, 1979, p. 24), ou como afirma Infranca (2005, p. 11) “indaga sempre em torno da necessidade histórica” de determinado objeto, de uma determinada realidade factual. Nessa elaboração, salienta Lukács, “assume um papel decisivo o problema ontológico da diferença, da oposição e da conexão entre fenômeno e essência” (LUKÁCS, 1979, p. 25). No ser social, essa interconexão está relacionada ao agir interessado, com *pores teleológicos* de sujeitos que, por sua vez, se apoiam em interesses de grupos sociais. Assim, no ser social, a busca da gênese se impõe pelo *inacabamento*¹³ do produto, sempre provisório, sempre ponto de partida para novos *pores*. Daí o contrassenso em se conceber a análise da realidade social a partir de um sistema, pois este “[...] enquanto ideal contém, sobretudo, o princípio da

¹³ LUKÁCS, 1979, p. 27. Lukács desenvolve, nesse trecho, uma reflexão acerca da “forma fenomênica de produto acabado e definido”, que pode, por vezes, levar ao encobrimento do processo.

completicidade e da conclusividade, idéias que são a priori inconciliáveis com a historicidade ontológica do ser e que já no próprio Hegel suscitam antinomias insolúveis” (LUKÁCS, 1979, p. 27), diz Lukács. Além disso, a ideia de sistema pressupõe também uma ordenação hierárquica das categorias, o que segundo o filósofo húngaro “entra em conflito com a concepção ontológica de Marx” (LUKÁCS, 1979, p. 27). E como declara adiante:

Onde a totalidade não é um fato formal do pensamento, mas constitui a reprodução mental do realmente existente, as categorias não são elementos de uma arquitetura hierárquica e sistemática; ao contrário, são na realidade ‘formas de ser, determinações da existência’, elementos estruturais de complexos relativamente totais, reais, dinâmicos, cujas inter-relações dinâmicas dão lugar a complexos cada vez mais abrangentes, em sentido tanto extensivo quanto intensivo (LUKÁCS, 1979, p. 28).

Lukács salienta que Marx não desconsidera a subordinação de uma categoria em relação à outra e aponta como o conceito de momento preponderante se refere exatamente a esta hierarquização. No entanto, não se trata de uma ordenação a priori, mas subordinada aos nexos da realidade. Como afirma o autor: “quando atribuímos uma prioridade ontológica a determinada categoria com relação à outra, entendemos simplesmente o seguinte: a primeira pode existir sem a segunda, enquanto o inverso é ontologicamente impossível” (LUKÁCS, 1979, p. 40). É assim que Marx evidencia, na *Introdução de 1857*, que a produção é o momento preponderante na relação com o consumo, a distribuição e a troca (circulação) justamente porque é prioritária em relação aos demais momentos. Sem ela, os outros não existiriam. Mas estes, no entender do autor de *O capital*, não formam um silogismo superficial como para os economistas, para quem:

Produção é a generidade, distribuição e troca, a particularidade; consumo, a individualidade expressa pela conclusão [...] A produção, segundo os economistas, é determinada por leis naturais gerais; a distribuição, pela contingência social, podendo, pois, influir mais ou menos favoravelmente sobre a produção; a troca acha-se situada entre ambas como movimento social formal; e o ato final do consumo, concebido não somente como o ponto final, mas também como a própria finalidade, se encontra propriamente fora da economia, salvo quando retroage sobre o ponto inicial, fazendo com que recomece o processo (MARX, 1982, p. 7).

De modo distinto, Marx analisa cada um desses momentos na sua relação com os demais no processo de reprodução social dos indivíduos. Apresenta, assim, em primeiro lugar, que a produção é também imediatamente consumo em duplo sentido, objetivo e subjetivo. Consome os meios de produção utilizados e o próprio indivíduo que produz, no entanto, o consumo é também produção, pois qualquer tipo de consumo produz o próprio homem. Dessa maneira:

A produção é imediatamente consumo; o consumo é imediatamente a produção. Cada qual é imediatamente seu contrário. Mas, ao mesmo tempo, opera-se um movimento mediador entre ambos. A produção é mediadora do consumo, cujos materiais cria e sem os quais não teria objeto. Mas o consumo é também mediador da produção ao criar para os produtos o sujeito, para o qual são produtos (MARX, 1982, p. 8).

Marx considera que

[...] a produção é o ponto de partida efetivo, e, por conseguinte também o momento que predomina. O consumo como carência e necessidade é, ele mesmo, um momento interno da atividade produtiva, mas esta última é o ponto de partida da realização e, portanto, seu momento preponderante, o ato em que se desenrola de novo todo o processo (MARX, 1982, p. 10).

Quanto à distribuição e troca, assevera que a distribuição é “primeiro, distribuição dos instrumentos de produção, e, segundo, distribuição dos membros da sociedade pelos diferentes tipos de produção” (MARX, 1982, p. 11). Portanto, ela é também momento interno de própria produção (assim como o consumo). O mesmo ocorre com a troca na medida em que “é momento mediador entre a produção e a distribuição determinada por ela e o consumo”. Concluindo: “a produção, a distribuição, o intercâmbio, o consumo não são idênticos, mas são elementos de uma totalidade, diferenças dentro da unidade” (MARX, 1982, p. 13).

A *Introdução de 1857*, com efeito, é um dos raros momentos em que Marx se ocupa explicitamente, em um pequeno item, da questão do método. Lukács reserva uma parte do capítulo dedicado ao filósofo alemão, em sua *Ontologia*, para acompanhar essa análise. Como vimos, também em *HCC* ele utiliza esses escritos. Aqui como lá, Lukács recupera a perspectiva da totalidade, como ponto central da investigação social, a partir desses rascunhos já acessíveis ao público quando da redação de *HCC*.

Marx inicia seu pequeno esboço relativo ao método com a difícil questão: por onde começar? Esse é, de fato, um ponto dos mais delicados quando se trata de uma investigação científica e ainda mais para o estudo dos aspectos relativos ao ser social. No prefácio da primeira edição de *O Capital*, Marx afirma que todo “começo é difícil; isso vale para qualquer ciência” (MARX, 1983, p. 11). Além do que, diz ele, “[...] na análise das formas econômicas não podem servir nem o microscópio nem reagentes químicos. A faculdade da abstração deve substituir ambos” (MARX, 1983, p. 11). É a partir desta e de outras citações do filósofo que Chasin (2009) desenvolve o terceiro tema, identificado por ele, na caracterização do que chamou de *resolução metodológica* na análise de Marx. O autor brasileiro retoma a abordagem dos *Manuscritos de 1844* para comprovar que a “[...] força da abstração é, dentre outras, uma qualidade individual ou força essencial de apropriação peculiar dos objetos, que se realiza de modo específico de acordo com a sua própria natureza e em consonância com a natureza do objeto apropriado” (CHASIN, 2009, p. 123). A partir da *Introdução de 1857*,

Chasin chama a atenção para o reconhecimento das abstrações como “representações gerais *extraídas* do mundo real” (CHASIN, 2009, p. 123) e não construções meramente mentais.

Como representação de objetos reais, as abstrações só podem se constituir na presença dos objetos. Por isso, na tentativa de justificar os fracassos em fundamentar a forma valor, Marx assinala que “o corpo desenvolvido é mais fácil de estudar do que a célula do corpo” (MARX, 1983, p. 12). Esses enunciados de 1867 estão diretamente relacionados àqueles expostos dez anos antes na *Introdução*. Em uma palavra, o autor alemão esclarece, nos dois momentos, que se deve partir do concreto como “síntese de muitas determinações”, ou seja, o ponto de partida são as *abstrações razoáveis* que permitem a identificação ainda indeterminada do todo. Esse procedimento preliminar, diz Chasin, é

[...] um trabalho de sapa em que a força de abstração confronta de saída e sem qualquer ponto de arrimo a imediatez do todo sensível do objeto, uma aproximação cognitiva, pois, que se defronta com a face lisa, desprovida da textura de mediações que faz do objeto ou de conexões únicas de objetos singularidades efetivas, mas que está oculta na totalidade muda com que os mesmos se apresentam na abstratividade própria e incontornável à relação imediata do sujeito como o concreto indecifrado (CHASIN, 2009, p. 221).

Esse trabalho preliminar, logo, pressupõe a configuração desenvolvida de determinado objeto para que ele possa ser captado como uma abstração razoável.

Marx, criticando o procedimento dos economistas, explica como é fácil para o pensamento humano julgar que o todo concreto é resultado de um processo do próprio pensamento, pois:

Para a consciência o movimento das categorias aparece como o ato de produção efetivo – que recebe infelizmente apenas um impulso do exterior -, cujo resultado é o mundo, e isso é certo (aqui temos de novo uma tautologia) na medida em que a totalidade concreta, como totalidade de pensamentos, como um concreto de pensamentos, é de fato um produto do pensar, do conceber; não é de modo nenhum o produto do conceito que pensa separado e acima da intuição e da representação, e que se engendra a si mesmo, mas da elaboração da intuição e da representação em conceitos. O todo, tal como aparece no cérebro, como um todo de pensamentos, é um produto do cérebro pensante que se apropria do mundo do único modo que lhe é possível, modo que difere do modo artístico, religioso e prático-mental de se apropriar dele (MARX, 1982, p. 15).

No caso da forma valor, não foi possível fundamentá-la anteriormente, porque ela não tinha sua expressão acabada quando daquelas tentativas anteriores. Como “síntese de muitas determinações”, o concreto “aparece ao pensamento [...] como resultado, não como ponto de partida, ainda que seja o ponto de partida efetivo e, portanto, o ponto de partida também da intuição e da representação” (MARX, 1982, p. 14).

A apropriação do mundo pela via do pensamento, portanto, é uma possibilidade dada pela *faculdade de abstrair*. Para Marx, o método *cientificamente exato* é aquele que se eleva do abstrato ao concreto. A prioridade do concreto real é expressa pela subordinação da abstração

a ele, já que ela (a abstração) é que tem de se elevar ao concreto, buscar alcançá-lo para “reproduzi-lo como concreto pensado”. Esta é a chamada *viagem de volta* através da qual se chega a uma “rica totalidade de determinações e relações diversas” (MARX, 1982, p. 14).

Na segunda parte do capítulo IV da *Ontologia, Os princípios ontológicos fundamentais em Marx*, Lukács esclarece que do “[...] ponto de vista metodológico, é preciso observar desde o início que Marx separa nitidamente dois complexos: o ser social, que existe independentemente do fato de que seja ou não conhecido corretamente; e o método para captá-lo no pensamento, de maneira mais adequada possível” (LUKÁCS, 1979, p. 35) e, como estes dois complexos se desenvolvem de forma distinta, o caminho do conhecimento também não se confunde com o da própria realidade. Por isso, todo o cuidado é pouco no sentido de não conceber a gênese do real no pensamento. É o que o autor alemão exemplifica com a categoria trabalho que, mesmo sendo tão antiga quanto o homem, só assume a forma de abstração na modernidade, com o processo universal de generalização da atividade. Ou melhor, não é uma abstração construída na mente, mas na história humana, pois, como afirma Marx, a “indiferença em relação ao gênero de trabalho determinado pressupõe uma totalidade muito desenvolvida de gêneros de trabalho efetivo, nenhum dos quais domina os demais” (MARX, 1982, p. 17). E continua:

Tampouco se produzem as abstrações mais gerais senão onde existe o desenvolvimento concreto mais rico, onde um aparece como comum a muitos, comum a todos. Então já não pode ser pensado somente sob uma forma particular. Por outro lado, essa abstração do trabalho em geral não é apenas o resultado intelectual de uma totalidade concreta de trabalhos. A indiferença em relação ao trabalho determinado corresponde a uma forma de sociedade na qual os indivíduos podem passar com facilidade de um trabalho a outro e na qual o gênero determinado de trabalho é fortuito, e, portanto, é-lhes indiferente. Nesse caso o trabalho se converteu não só como categoria, mas na efetividade em um meio de produzir riqueza em geral, deixando, como determinação, de se confundir com o indivíduo em sua particularidade (MARX, 1982, p. 17).

Assim, o “método cientificamente exato” (MARX, 1982, p. 14) é aquele que reconhece, não só as características do trabalho em geral, mas sua especificidade em cada processo social, o que não se estabelece por nenhuma lei *a priori*, mas pelo exame rigoroso de cada formação social específica, que pode levar à descoberta de determinadas leis, mas não as pressupõe. Marx já o havia esclarecido no início da *Introdução de 1857*, ao declarar que:

[...] todas as épocas da produção têm certas características comuns, certas determinações comuns. A *produção em geral* é uma abstração, mas uma abstração razoável. Na medida em que, efetivamente sublinhado e precisando os traços comuns, poupa-nos a repetição. Esse caráter geral, contudo, ou esse elemento comum, que se destaca através da comparação, é ele próprio um conjunto complexo, um conjunto de determinações diferentes e divergentes. Alguns desses elementos comuns pertencem a todas as épocas, outros apenas são comuns a poucas. Certas determinações serão comuns à época mais moderna e à mais antiga. Sem elas não se poderia conceber nenhuma produção, pois se as linguagens mais desenvolvidas têm leis

e determinações comuns às menos desenvolvidas, o que constitui seu desenvolvimento é o que as diferencia desses elementos comuns e gerais. As determinações que valem para a produção em geral devem ser precisamente separadas, a fim de que não se esqueça a **diferença essencial** por causa da unidade, a qual decorre já do fato de que o sujeito – a humanidade – e o objeto – a natureza – são os mesmos (MARX, 1982, p. 4-5, grifo nosso).

Isto é, a viagem de volta consiste em resgatar as determinações específicas, em não esquecer a *diferença essencial*, aquilo que especifica determinado objeto, que faz dele o que ele é. Quatorze anos antes, Marx já havia exposto como a diferença essencial permite a aproximação do objeto real. Ele diz, em *Crítica de 1843*, que:

[...] a crítica verdadeiramente filosófica [...] não indica somente contradições existentes; ela esclarece essas contradições, compreende sua gênese, sua necessidade. Ela as apreende em seu significado específico. Mas esse compreender não consiste, como pensa Hegel, em reconhecer em toda parte as determinações do conceito lógico, mas em apreender a lógica específica do objeto específico (MARX, 2005, p. 108).

Certamente, essa não é uma tarefa fácil. Por isso mesmo, Lukács esclarece que:

[...] o que Marx designa como uma “viagem de retorno” pressupõe uma cooperação permanente entre o procedimento histórico (genético) e o procedimento abstrativo-sistematizante (que evidencia leis e tendências). A inter-relação orgânica, e por isso fecunda, dessas duas vias do conhecimento, todavia, só é possível sobre a base de uma crítica ontológica permanente de todo passo à frente; e, com efeito, ambos os métodos têm como finalidade compreender, de ângulos diversos, os mesmos complexos da realidade (LUKÁCS, 1979, p. 39).

Complexos estes só apreensíveis em sua realidade própria ou, na expressão de Lukács, no “seu em-si”, daí a necessidade da “crítica ontológica permanente”. A viagem de volta, portanto, a partir do seu esclarecimento, em *Ontologia*, envolve: 1) o retorno na história, ou seja, a compreensão do processo que engendrou determinado objeto e 2) o resgate das características específicas de determinada categoria que torna possível a sistematização de pontos comuns que “evidencia leis e tendências”.

Apesar da proximidade entre *HCC* e a *Ontologia* em alguns aspectos, a preocupação com ‘viagem de volta’ ainda não está presente na publicação de 1923. Esta e outras diferenças não podem ser negligenciadas quando se trata de compreender a especificidade do tratamento lukacsiano em cada momento de sua trajetória, pois, se como Marx havia indicado, é na busca da lógica específica do objeto específico que se alcança a verdadeira crítica, a identificação da abordagem de cada época do itinerário lukacsiano não é um elemento que pode ser esquecido. Assim, não se perde a especificidade de cada um desses momentos e, claro, leva-se em consideração a reivindicação do próprio autor, em 1967, para quem aquilo que ele repudia “como teoricamente errado pertence aos momentos mais atuantes e influentes da recepção deste livro” (LUKÁCS, 2003, p. 31-2). Por isso, sua exposição, em 1967, enfatiza as

tendências negativas e procura “alertar os leitores para as decisões equivocadas que, na época, talvez fossem muito difíceis de ser evitadas, mas que hoje e há muito tempo não são mais” (LUKÁCS, 2003, p. 32), mesmo que ele reconheça também seus acertos.

Dessa maneira, podemos afirmar que a proposta analítica de Infranca propicia uma leitura dos textos de Lukács sob nova perspectiva: nem a supervalorização da obra de 1923, nem sua exclusão como momento constitutivo do itinerário lukacsiano. Nesse *processo evolutivo* das reflexões sobre os escritos do autor húngaro, Infranca atribui um papel decisivo ao livro *O jovem Hegel*¹⁴, escrito na década de 30 do século XX e publicado pela primeira vez em 1948. Sua compreensão da centralidade desse texto no itinerário de Lukács tem por base os apontamentos biográficos do autor húngaro de 1967. Para sustentar sua argumentação, Infranca lança mão de uma longa citação do posfácio que será reproduzida a seguir ainda com mais detalhes; afirma Lukács:

[...] em 1929, ocorreu a grande viragem com as teses de Blum e, após tal transformação em minhas concepções, em 1930 tornei-me colaborador científico do Instituto Marx-Engels de Moscou. Nesse período, vieram em meu socorro dois felizes acasos: tive a ocasião de ler o original, já completamente decifrado, dos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* e travei conhecimento com Mikhail Lifschitz, dando início a uma amizade que duraria a vida inteira. A leitura do texto de Marx rompeu todos os preconceitos idealistas de HCC. É certo que eu poderia ter encontrado nos seus outros textos, lidos anteriormente, idéias semelhantes para essa transformação teórica. Mas o fato é que isso não aconteceu, obviamente porque eu os lia desde o início com base em minha própria interpretação hegeliana, e somente um texto completamente novo poderia provocar esse choque [...]. De qualquer modo, ainda consigo me lembrar do efeito transformador que produziu em mim as palavras de Marx sobre a objetivação como propriedade material primária de todas as coisas e relações. A isso se somava a compreensão, já mencionada, de que a objetivação é um modo natural – positivo ou negativo, conforme o caso – de domínio humano sobre o mundo, ao passo que a alienação representa uma variante especial que se realiza sob determinadas circunstâncias sociais¹⁵. Com isso desmoronavam definitivamente os fundamentos teóricos daquilo que fizera a particularidade de HCC. O livro se tornou inteiramente alheio a mim, do mesmo modo que meus escritos de 1918-19. (LUKÁCS, 2003, p. 45-6).

Lukács assevera, ainda, que, com essa leitura, compreendeu que se quisesse realizar o que tinha teoricamente em mente, teria “de recomeçar desde o princípio”. Ele relata que se encontrava

¹⁴ Cf. FORTES, 2001, p. 184. A pesquisa empreendida por Fortes confirma a interpretação de Infranca (2005) acerca do papel de *O jovem Hegel* nas reflexões presentes na *Ontologia*.

Cf. NETTO, 2004, p. 150 – nota 41. Também Paulo Netto (2004) considera que é em *O jovem Hegel* que a categoria trabalho “começa a conquistar seu posto privilegiado”.

Cf. TERTULIAN, 1990, p. XXIII. Na mesma linha, N. Tertulian, autor responsável pela introdução dos *Prolegômenos* na tradução italiana, afirma que há uma “profunda continuidade entre *O jovem Hegel* e a *Ontologia*”, destacando o tratamento, ainda que diferenciado, da relação entre objetivação e alienação nestes dois ensaios.

¹⁵ A citação reproduzida por Infranca termina nesse ponto.

[...] ébrio de entusiasmo pelo novo começo. Mas via também que isso só podia fazer sentido com base em novos estudos bastante amplos, que seriam necessários muitos desvios para [se] colocar em condição de apresentar adequadamente, de maneira científica e marxista aquilo que em HCC seguia por uma trilha equivocada. Já mencionei um desses desvios: aquele que partia do estudo de Hegel, passando pelo projeto de uma obra sobre a economia e dialética, até chegar à minha atual tentativa de uma ontologia do ser social (LUKÁCS, 2003, p. 47, acréscimo nosso).

A última parte da citação reforça a compreensão de Infranca, segundo a qual “para começar o grande empreendimento da definição do marxismo em termos de uma nova ontologia era necessário resolver o problema Hegel, ou seja, recolocar o aspecto concreto contra o abstrato e o místico” (INFRANCA, 2005, p. 193). Uma questão de fundo, na presente pesquisa, é se o *problema Hegel* foi resolvido¹⁶. Por isso, considera-se aqui a hipótese defendida por Infranca – sem, no entanto, assumi-la como definitiva – da proximidade de Lukács a Hegel ainda nos textos tardios do autor húngaro, mas encarada muito mais como uma tensão, através da busca de distanciamento de Hegel¹⁷, do que como uma influência direta.

Neste sentido, o resgate do tratamento do método nos *Prolegômenos* pode ser esclarecedor. No texto escrito em 1971, a referência à questão metodológica só aparece de forma sistemática na quarta e última parte, ou seja, somente após a elucidação detalhada de problemas relativos à compreensão do ser social. Para Lukács, portanto, neste momento, as referências ao método não se apresentam como *preliminares* (como em *Ontologia*), ao contrário, elas só têm lugar depois de um longo percurso analítico. Essa indicação, que pode passar por um acaso sem maiores consequências, oferece indícios de uma mudança significativa: a da subordinação do método aos problemas do ser. É certo que em *Ontologia*, como vimos, essa subordinação é explicitamente assumida, mas em *Prolegômenos*, ela se expressa não só no conteúdo, como também na forma de apresentação do problema. Em outras palavras, ao mencionar a questão, apenas no final do texto, Lukács demonstra que o apelo ao método não se constitui como garantia do conhecimento correto, sem se considerar a realidade das determinações do objeto. Por isso mesmo, ele abre a seção dedicada ao problema apresentando, em primeiro lugar, que nas considerações precedentes tratou de “algumas questões de princípio da concepção marxiana da categoria” (LUKÁCS, 1990, p. 291), uma vez que, a seu ver, para pensar o ser social é necessário considerar sua

¹⁶ Cf. VAISMAN, Campinas: Unicamp, 2007. Vaisman, no título do trabalho apresentado no V Colóquio Marx e Engels, pergunta-se: “Há um ‘momento hegeliano’ na obra tardia de Lukács?”.

¹⁷ Cf. CHASIN, 2009, p. 218. Chasin esclarece como a crítica a Hegel, na obra de Lukács, se acentua a partir da contraposição explicitada pelo autor húngaro entre *critério ontológico* e *critério gnosiológico* e chega “ao ponto mais agudo nos *Prolegômenos para a ontologia do ser social*”.

especificidade, relacionando-o com os outros modos de ser (orgânico e inorgânico) e observando as conexões e diferenças entre eles. Além disso, afirma a necessidade de tratar “da conexão e contraposição entre a constituição ontológica das categorias”, que devem ser “observadas e concretizadas na sua objetividade, no seu ser, que é independente da consciência” (LUKÁCS, 1990, p. 291). Desse modo, o exame de como a consciência apreende as categorias exige o esforço preliminar de compreender as próprias determinações destas últimas, o que fica evidente quando Lukács trata da *viagem de volta* da abstração. Diz ele:

Marx, falando do desenvolvimento da economia como ciência, demonstra que a simples, direta fragmentação do ponto de partida concreto em determinações singulares abstratizantes é no melhor dos casos uma operação preparatória ao conhecer, não o verdadeiro conhecer. De fato, essas abstrações se presas a si, sem determinação concreta, são vazias, não dizem nada: por exemplo, a classe, sem os elementos concretos sobre os quais se baseia, é uma palavra vazia. Depois das tentativas cognoscitivas fragmentadas abstratizantes, o pensamento deve de novo retornar ao ponto de partida, fazer de novo, como diz Marx, o caminho de volta e chegar à totalidade, na origem percebida como imediata, ‘mas esta retorna não como uma caótica representação do conjunto, mas como uma totalidade rica de determinações e relações’. Quanto à história da economia política, Marx observa que ela no início percorreu a primeira via, para elaborar, depois de formado o aparato conceitual, o ‘método cientificamente correto’. O método do conhecimento, portanto, é determinado pela constituição objetiva (ontológica, categorial) do seu objeto. (LUKÁCS, 1990, p. 292-3).

Esse modo de compreender a *viagem de volta* é acompanhado de uma percepção da dinâmica social de tal forma irreversível que o caráter *post festum* do conhecimento é considerado por Lukács como aquele que corresponde “[...] às reais legalidades do movimento do ser” (LUKÁCS, 1990, p. 308), pois “como processo irreversível sobre a base de constelações cada vez existentes pode continuamente produzir também formas e relações ontológicas, modos de ser etc. até aquele momento não existentes” (LUKÁCS, 1990, p. 308). Nosso autor está direcionado, portanto, para o novo que surge na vida social, na constituição das categorias, independente do pensamento e da idealização. O conhecimento *post festum* é, para Lukács, o indicativo para a “compreensão correta” não só dos “nexos objetivos presentes na natureza e na sociedade” (LUKÁCS, 1990, p. 343), mas também do conhecimento de si de cada pessoa¹⁸.

Com as referências expostas acima acerca do método – que, como vimos, mantém, de alguma forma, uma linha de continuidade desde *HCC* até os *Prolegômenos*, evidenciando, no entanto, a busca de distanciamento de tendências idealistas – podemos entrar na discussão acerca do momento ideal, tratando em primeiro lugar da abordagem presente em *Ontologia*

¹⁸ Cf. LUKÁCS, 1990, p. 349. Na última página dos *Prolegômenos*, Lukács reproduz o diálogo entre Epimeteo e Prometeo, no qual o primeiro pergunta ao segundo como ele vê seu verdadeiro ser. Este último responde: “O círculo que preenche a minha obra. Nada embaixo e nada em cima”.

(1981). Neste ensaio, Lukács inicia a seção dedicada ao momento ideal na economia com a conhecida citação de *O Capital* na qual Marx explicita a distinção que especifica a produção humana¹⁹. A mesma citação é utilizada na seção *Os Princípios Ontológicos Fundamentais em Marx*, no capítulo sobre o trabalho e voltará a aparecer na parte que trata dos estranhamentos. Em todos esses momentos, o objetivo é o mesmo: evidenciar que no trabalho “o pôr teleológico produzido na consciência (isto é, o momento ideal) deve preceder a realização material” (LUKÁCS, 1981. v. II, p. 335). Procura-se, portanto, examinar a relação entre teleologia e causalidade, buscando amparo na citação de Marx. Provavelmente, na tentativa de se distanciar das tendências idealistas presentes em *HCC*, Lukács valoriza desde o início do texto (note-se bem: ele está tratando do momento ideal), a autonomia da causalidade em relação à teleologia. Afirma que esta última só se opera na relação com a primeira, mas que a “[...] causalidade pode existir e operar sem teleologia, enquanto que esta pode assumir ser real apenas no jogo agora indicado com a causalidade, somente como momento de tal complexo, presente só no ser social” (LUKÁCS, 1981. v. II, p. 336). Sintetizando o caráter dessa relação, ele esclarece que “[...] na ontologia do ser social não há teleologia enquanto categoria do ser, sem uma causalidade que a realize”, e, por outro lado, “todos os fatos e eventos que caracterizam o ser social enquanto tal são resultados de elos causais postos em movimento teleologicamente” (LUKÁCS, 1981. v. II, p. 345), o que não significa, segundo o referido autor, que eventos causais não postos teleologicamente (terremotos, ventos favoráveis) não tenham efeitos importantes para o ser social. Evidencia que, mesmo nesses casos, a reação a estes eventos não controlados, “provocam posições teleológicas e resultam assim inseridos a posteriori no ser social” (LUKÁCS, 1981. v. II, p. 345).

A discussão da relação entre teleologia e causalidade atravessa todos os capítulos da *Ontologia*. Na análise do momento ideal ela adquire um caráter específico por se tratar do detalhamento de um dos polos dessa relação, pois aqui Lukács se debruça com mais vagar sobre a peculiaridade desse processo nos atos humano-sociais, buscando identificar e destrinchar, uma a uma, as categorias que compõem esse complexo.

O escritor torna claro, desde logo, que não é possível prever e controlar todas as consequências dos atos teleológicos, pois “seus resultados vão além dos pores das intenções humanas” (LUKÁCS, 1981. v. II, p. 366). Isso quer dizer que “[...] da análise do trabalho,

¹⁹ Cf. MARX, op. cit., 1983, p. 149-150. “Mas o que desde o começo distingue o pior arquiteto da melhor abelha é o fato de que ele construiu o favo cabeça antes de construí-lo em cera. Ao fim do processo de trabalho, emerge um resultado que já estava presente desde o início na ideia do trabalhador, que portanto estava presente idealmente. Não que ele efetue somente uma mudança de forma do elemento natural; ele realiza no elemento natural, ao mesmo tempo, sua própria finalidade, por ele bem conhecida, que determina como lei o seu modo de operar e à qual deve subordinar a sua vontade”.

sabemos que o ato do pôr teleológico, inevitavelmente, nunca realiza apenas o que ele se propõe, mas ao invés, atua sempre sobre a alguma coisa a mais e diferente” (LUKÁCS, 1981. v. II, p. 369). E acrescenta que é do “caráter de cada pôr teleológico, colocar em movimento séries causais cuja importância, eficácia, etc. vão além do ato de pôr” (LUKÁCS, 1981. v. II, p. 369). O que significa que o resultado desse pôr também assume caráter causal.

O objetivo de Lukács, nesse momento, é colocar em evidência o novo que se gesta no ato de pôr. Desse modo, afirma que:

O trabalho apresenta [...] uma dupla face: de um lado, a sua execução é sempre, de modo absoluto ligada a leis naturais, que devem ser empregadas; de outro lado, porém, este produz alguma coisa qualitativamente nova com respeito à natureza. Isto significa que na sociedade, as inter-relações entre organismo e ambiente se enriquecem e se transformam pela inserção de outro elemento, a **consciência**, a qual adquire a função de aproveitar mais satisfatoriamente, as reações nascidas do estímulo imediato, mediando-as. Esta inserção transforma por isso a relação imediata entre as necessidades do organismo e os meios para satisfazê-las em uma relação mediatizada (LUKÁCS, 198. v. II, p. 382, grifo nosso).

Logo, a novidade aparece com a inserção da consciência na qual “[...] surge uma imagem que corresponde à realidade objetiva e é somente a análise atenta desta imagem e a sua aplicação sempre mais diferenciada à realidade, que tornam possível a práxis material, a realização dos pores teleológicos” (LUKÁCS, 1981. v. II, p. 386).

A partir dessa compreensão preliminar, ele pergunta: “o que é afinal este momento ideal?” E responde imediatamente:

Enquanto força motriz, criadora do novo no ser social, é justamente a **intenção** que conduz aquele movimento material do trabalho que, no intercâmbio orgânico da sociedade com a natureza, traz para essas transformações, ou melhor, estas atuações de possibilidades reais. Mas é a força material do trabalho que age sobre o ser material da natureza (LUKÁCS, 1981. v. II, p. 385, grifo nosso).

Portanto, essa intenção enquanto força motriz não se realiza por si só, porque:

Tudo tem como premissa e efeito na consciência do sujeito da práxis um autonomizar-se da imagem da realidade. Tal autonomia não se baseia, como é óbvio, sobre a autonomia do ato da consciência do objeto da sua intenção, dos objetos da natureza, das suas leis, dos tipos de procedimento objetivamente possíveis para o sujeito na práxis. Ao contrário. De um lado, estes objetos estão diante do sujeito na dura imobilidade do seu ser-em-si; de outro, o sujeito da práxis deve, isto sim, submeter-se sem restrições a tal ser-em-si, tentando conhecê-lo em termos os mais livres possíveis de preconceitos subjetivos, de projeções da subjetividade no objeto, etc., mas justamente por esta via, ele descobre no objeto, até então desconhecido, a transformação que realiza no meio, no objeto do trabalho, etc., que dá vida ao intercâmbio orgânico entre o homem (sociedade) e a natureza. (LUKÁCS, 1981. v. II, p. 393).

Com as considerações relativas à necessidade de conhecer o objeto em si, Lukács dirige sua análise para a desantropomorfização²⁰, que, segundo ele, é o “[...]instrumento intelectual decisivo nesse processo”, ou melhor, “a tendência desantropomorfizadora do pensamento humano, a qual nasce do caráter objetivante do trabalho (e da linguagem), do devenir-homem-do-homem através da separação do vínculo e da situação própria das reações animais ao ambiente” (LUKÁCS, 1981. v. II, p. 423). Mas ele esclarece que a desantropomorfização não está em contradição com as intenções colocadas pelos homens, pois, “a história do pensamento humano apresenta contínuos exemplos do modo pelo qual elementos desantropomorfizantes podem nascer de um complexo conceitual antropomorfizante” (LUKÁCS, 1981. v. II, p. 424). Isso ocorre porque a “[...] desantropomorfização não afasta os princípios que guiam o desenvolvimento do homem que se faz homem, nem representa um conceito oposicional em relação à humanidade”, ao contrário “ela é uma das condições e um dos veículos para o humanizar-se do homem” (LUKÁCS, 1981. v. II, p. 426), já que para “[...] serem usadas no trabalho, as propriedades das coisas devem ser conhecidas de vários lados, qual sua capacidade de reagir de diversos pontos de vista, isto é – tendencialmente-, é necessário conhecer o ser-em-si das coisas segundo certas determinações objetivas essenciais” (LUKÁCS, 1981. v. II, p. 387-8).

A desantropomorfização é, assim, condição para que a consciência realize a preparação e pratique atos “[...] analíticos e sintéticos, cujo resultado é um novo pôr teleológico que ou repete, ou modifica, ou de novo plasma radicalmente o precedente. Análises e sínteses são, por isso, produtos da consciência e não momentos reais daquele processo real, sobre o qual o pôr teleológico procura influir de várias maneiras” (LUKÁCS, 1981. v. II, p. 391). Os movimentos de análise e de síntese só podem se realizar a partir da iniciativa e do papel ativo do sujeito que põe. Segundo Lukács:

A crítica juvenil ao materialismo de Feuerbach já se concentra no fato de que nele, tal relação não é concebida no sentido da práxis, mas simplesmente como intuição, não subjetivamente. Mas o que significa subjetivamente, neste caso, o complexo processo sujeito-objeto do trabalho? Certamente não é a negação desta correta reprodução da imagem em concordância como o objeto que estamos falando. A respeito de sua gênese, apenas acrescenta-se que ontologicamente nunca se trata de uma simples contemplação, de um acolhimento passivo do objeto por parte da consciência, mas, ao invés, nessa compete ao sujeito um papel ativo, uma iniciativa: sem o pôr teleológico não existe nem percepção, nem reprodução da imagem, nem conhecimento praticamente relevante do mundo objetivo [...] O pôr teleológico provoca não só uma delimitação e uma seleção no ato de reproduzir a imagem, mas no seu âmbito – e além desse âmbito – provoca também uma orientação em direção àqueles momentos do existente-em-si, os quais, por seu meio, devem e podem ser colocados na relação desejada, na conexão projetada, etc. (LUKÁCS, 1981. v. II, p. 393).

²⁰ Em *Estética* (1970), Lukács desenvolve a análise acerca da necessidade da desantropomorfização na ciência em contraposição à antropomorfização na arte. No quarto capítulo desta tese tratamos dessa diferença.

Para que isso ocorra:

Esta imagem, este espelhamento da realidade na consciência dos homens, atinge por isso uma autonomia imediata na consciência, que está adiante como objeto próprio e específico; e é só por isso que se tornam possíveis tais análises irrenunciáveis e o contínuo confronto entre os resultados destas e a realidade mesma. O pôr teleológico demanda, por isso, uma determinada distância da consciência em relação à realidade, isto é, demanda que a relação do homem (**da consciência**) com a realidade seja colocada como relação sujeito-objeto (LUKÁCS, 1981. v. II, p. 386, grifo nosso).

E, sobre essa relação, afirma:

Se considerarmos mais de perto as relações das quais fala Marx, aparece claro que elas não podem ser entendidas como algo de ‘exterior’ ao homem, com o qual sua ‘interioridade’ se encontraria numa relação de mera contraposição, de exclusão recíproca. Do momento em que todas as expressões do homem, começando pelas fundamentais como o trabalho e a linguagem, até as objetivações de mais alto valor, são sempre necessariamente pores teleológicos, a relação sujeito-objeto, enquanto relação típica do homem com o mundo, é uma inter-relação na qual se tem uma ação inovadora, transformadora, permanente do sujeito sobre o objeto e do objeto sobre o sujeito, na qual nem uma, nem outra componente podem ser concebidas isoladas, separadas do par opositivo, isto é, como autônoma (LUKÁCS, 1981. v. II, p. 402).

Na “ação inovadora” da relação recíproca entre sujeito e objeto não somente o objeto se transforma, mas o próprio sujeito se constrói, já que para o autor “[...] todos os momentos do processo da vida sócio-humana, quando não têm uma característica biológica totalmente espontânea-necessária (respirar), são resultados causais de posicionamentos e não simplesmente anéis de cadeias causais” (LUKÁCS, 1981. v. II, p. 351). Dessa forma, para Lukács, a própria formação da personalidade se desenvolve nesse processo, já que, a

[...] personalidade do homem explicita-se objetivamente antes de tudo na práxis do trabalho, mas a essência da vida humana é tal, que as tendências ao ser-para-si, o autoconhecimento, via de regra exprimem-se aberta e diretamente na esfera da cotidianidade, no âmbito da atividade do homem como um todo. (LUKÁCS, 1981. v. II, p. 421).

Como consequência, a afirmação de que o trabalho é a “forma original e modelo da práxis humana” é válida também para a formação da personalidade. Mas nesse caso, o filósofo não considera suficiente analisar o ato de objetivação em-si, mas como ele retroage no sujeito que realiza o ato de pôr. Sinteticamente, a compreensão de Lukács é a seguinte:

A espécie humana é feita precisamente de homens singulares. Sua reprodução então não pode ser simplesmente social-geral, uma reprodução das unidades sociais por eles construídas, mas é justamente e antes de tudo aquelas dos homens singulares. A reprodução humana do singular diferencia-se da reprodução biológica dos simples organismos, não somente porque se cumpre na base de posições teleológicas, mas também porque, conseqüentemente, estas posições têm uma força que retroage sobre o desenvolvimento do sujeito mesmo, e por isso o sujeito, neste processo, pode chegar a realizar-se como verdadeiro sujeito e desenvolver-se como o fator decisivo para o nascimento do gênero existente-para-si, não mais mudo. (LUKÁCS, 1981. v. II, p. 425).

Tal *retorno*, como se vê, adquire o papel decisivo de realizar o próprio sujeito.

Resumindo o exposto até aqui sobre o momento ideal pode-se dizer que ele é, segundo Lukács, antes de mais nada, intenção. Esta por si só nada realiza, mas precisa submeter-se ao objeto que quer transformar (isto é tão verdadeiro para o trabalho material quanto para aquele que visa agir sobre outros seres humanos). Este processo de desantropomorfização é possível porque a relação típica do homem com o mundo é a relação sujeito/objeto, na qual a consciência adquire certa distância da realidade. Com isso, a consciência realiza operações de análise e síntese que permitem que a imagem de um determinado objeto ganhe autonomia e possa ser utilizada em outra situação o que propicia a construção de abstrações que são, segundo Lukács, necessárias mesmo no trabalho mais primitivo. Finalmente, em todo esse processo não só o objeto material é produzido, mas também o próprio sujeito se forma e se transforma. Por isso, é necessário analisar tanto o ato de objetivação, quanto o que Lukács chama, em *Ontologia*, de **alienação**, ou seja, o momento subjetivo da objetivação. Ele inicia o tratamento do problema do seguinte modo:

[...] aqui vem à luz o momento basilar do ser social e devemos ocupar-nos detalhadamente do seu caráter geral: a objetivação do objeto e a alienação (*Entäusserung*) do sujeito, que formam como processo unitário a base da práxis e da teoria humanas. Este complexo de problemas assume um lugar central em uma parte da filosofia contemporânea, enquanto que é considerado fundamento do estranhamento (*Entfremdung*). Uma ligação e bastante íntima existe aí, indubitavelmente: o estranhamento pode originar-se somente da alienação; se a estrutura do ser não colocar esta última no centro, determinados tipos de estranhamento não podem manifestar-se em caso algum. Mas, quando se enfrenta este problema, nunca se deve esquecer que ontologicamente a origem do estranhamento na alienação não significa absolutamente que estes dois complexos sejam unívoca e condicionalmente um só: é verdade que determinadas formas de estranhamento podem nascer da alienação, mas esta última pode muito bem existir e operar sem produzir estranhamentos (LUKÁCS, 1981. v. II, p. 397).

Refere-se, com essas palavras, a duas categorias distintas: 1) a alienação (*Entäusserung*) que realiza o sujeito assim como a objetivação realiza o objeto e 2) o estranhamento (*Entfremdung*), que só pode ter origem na alienação, mas não pode se manifestar “se a estrutura do ser não colocar esta última [a alienação] no centro” (LUKÁCS, 1981. v. II, p. 397).

A alienação, nesse aspecto, é um elemento que recai, sobretudo, na formação da individualidade. A propósito, ele afirma que a “[...] alienação, apesar de sua sociabilidade, essencialmente possui os traços da singularidade, da objetivação de uma posição singular, e mediada por essa objetivação retroage no desenvolvimento da individualidade humana na sociedade” (LUKÁCS, 1981. v. II, p. 407).

Em várias passagens do texto, Lukács alude ao retroagir da alienação sobre o sujeito que põe objetivações, como a base da personalidade individual. A este propósito, ele diz:

A alienação deve, sim, deixar-se fluir no desenvolvimento social global todas as séries por ela postas em movimento, mas fica porém sempre ligada ao ato singular do porque as produz, enquanto retroage infalivelmente sobre o autor da posição, tornando-se fator decisivo de desenvolvimento da sua individualidade em todas as direções (LUKÁCS, 1981. v. II, p. 407).

O processo ocorre desse modo, na visão do filósofo, porque na objetivação de *sujeitos que põem objetivações* a genericidade humana se realiza concretamente. Assim, a totalidade social e o indivíduo só podem existir enquanto unidade real. Neste sentido, afirma que quando se tem “[...] presente a indissolubilidade ontológica – mesmo na sua imediata heterogeneidade – destes dois pólos [indivíduo e totalidade social] solidários do ser social, torna-se claro que cada ato de objetivação do objeto da práxis é ao mesmo tempo um ato de alienação do sujeito” (LUKÁCS, 1981. v. II, p. 402).

Lukács, portanto, cinde o movimento unitário da objetivação em dois momentos: a objetivação do objeto propriamente dita, que seria ao mesmo tempo ato de alienação do sujeito. Ou, melhor ainda, Lukács volta-se ao significado do ato de objetivação visto do lado do “sujeito que põe objetivações” e este aparece a ele como alienação do sujeito. O autor justifica tal abordagem, ao declarar: “[...] trata-se de um processo ontologicamente unitário, no qual se verifica simultaneamente o socializar-se da sociedade, o dirigir-se da humanidade a uma genericidade real, no sentido da essência em-si, e o desdobramento da individualidade humana” (LUKÁCS, 1981. v. II, p. 403).

Isto é, o para-nós da genericidade, que se expressa na relação de cada individualidade com o todo social, constrói-se a partir das alienações. Ou nas próprias palavras de Lukács: “[...] a presença da alienação introduz exclusivamente o problema da humanização do homem, da sua genericidade no interior de um gênero não mais mudo” (LUKÁCS, 1981. v. II, p. 405), o que se apresenta em um movimento distinto daquele do *fazer-social* do objeto que, segundo ele, é muito mais homogêneo.

O tornar-se homem do homem é um processo da “[...] alienação do sujeito humano nesta singularidade para a sociedade, elaborada na sociedade, operante sobre a sociedade”, e

[...] aparece-nos com clareza a sua grande importância para o desenvolvimento do gênero humano, pois consideramos que o homem só pode ser socialmente ativo como indivíduo mediante as suas alienações, nas quais, no seu edifício e conteúdo internos, enquanto formas expressivas da sua pessoa, manifesta-se o seu verdadeiro modo de relacionar-se com a sociedade na qual vive (LUKÁCS, 1981. v. II, p. 409).

Assim, na compreensão lukacsiana,

[...] a alienação é [...] a forma geral e inevitável da cada atividade humana, e por isso obrigatoriamente na sua base está sempre o mínimo de sociabilidade da pessoa que põe; e, todavia esta generidade seja não apenas um dos momentos dinâmicos do homem que se faz homem, mas precisamente aquilo em cujo meio se decide esse processo de desenvolvimento (LUKÁCS, 1981. v. II, p. 410).

Lukács identifica uma função bem definida para as alienações quando afirma que:

[...] as objetivações e as alienações que a elas são ligadas provocam na vida cotidiana um efeito análogo àquele que há no intercâmbio com a natureza, isto é, generalizam, sistematizam o ambiente que de fato resulta relevante para o homem, e que por ele é vivido como tal, num ‘mundo’ cujas imagens ideal e sentimental adquirem na consciência dos homens o caráter de uma concepção de mundo (LUKÁCS, 1981. v. II, p. 421).

A concepção de mundo é a referência pessoal a partir da qual cada indivíduo toma decisões que orientam sua existência individual, decisões estas que podem manifestar uma orientação mais abertamente dirigida para a universalidade, ou, ao contrário, para a particularidade.

Lukács sugere, assim, um significado peculiar para alienação. Pode-se dizer que se trata de uma abertura do indivíduo em direção a sua humanização, o que significa assumir sua identidade enquanto generidade. Nessa via, num movimento que se exerce em consonância com sua essência, a objetivação atua “como uma mudança do mundo dos objetos no sentido da sua socialização, enquanto que a alienação é o vínculo que promove o desenvolvimento do sujeito no mesmo sentido” (LUKÁCS, 1981. v. II, p. 405).

A abordagem da alienação, enquanto momento subjetivo da objetivação humana, portanto, não assume no capítulo sobre a ontologia do momento ideal da *Ontologia* de Lukács, um lugar secundário. Ao contrário, ocupa, no mínimo, metade do espaço dedicado ao tema pelo autor. Por isso mesmo uma interrogação surge espontaneamente: por que a categoria da alienação (*Entäusserung*) – tratada nos termos expostos na *Ontologia* – não reaparece nos *Prolegômenos*? Essa pergunta remete, por sua vez, a outras relacionadas aos motivos que levaram à redação do ensaio em 1971. Vaisman (2006) levanta algumas hipóteses a partir dos indicativos de István Eörsi, tradutor húngaro dos textos de Lukács, mencionados pelo autor da introdução à edição italiana dos *Prolegômenos*. Seriam elas: 1) Lukács não estaria satisfeito com a divisão da *Ontologia*, e a reescreve ‘corrigindo’ as imprecisões do texto anterior; 2) teria modificado alguns pontos em função da crítica dos alunos que leram seu trabalho.

Nicolai Tertulian (1990) descarta a hipótese de que o último ensaio de Lukács tenha sido motivado pela crítica dos discípulos da chamada escola de Budapeste (publicada em italiano sob o título *Annotazioni sull’ontologia per il compagno Lukács*) no sentido de modificar as reflexões presentes na *Ontologia*. Tertulian admite, no máximo, que os *Prolegômenos* possam

significar uma tentativa de esclarecer alguns pontos ainda não suficientemente explicitados na *Ontologia*. Segundo ele:

[...] uma leitura dos *Prolegômenos* à luz das *Annotazioni* mostra com toda a evidência que Lukács não mudou em nada a sua posição de fundo [...] e que o único resultado tangível de tais discussões foi provavelmente a sensação de Lukács de não ter conseguido com o texto da grande *Ontologia* exprimir com suficiente força a própria intenção fundamental (TERTULIAN, 1990, p. XI-XII).

Independente das motivações do autor, a leitura dos *Prolegômenos* não permite situá-lo como um mero resumo do trabalho anterior ou como uma simples introdução, pois o autor avança sua análise em questões fundamentais ao tentar esclarecer sua abordagem na *Ontologia*. É certo que se refere ao texto anterior como se estivesse indicando sua leitura, por exemplo, assim que começa a tratar do estranhamento ele diz que “haverá um capítulo inteiro dedicado a essa questão” (LUKÁCS, 1990, p. 205). Provavelmente não pretendia escrevê-lo, mas referia-se ao último capítulo da *Ontologia*. De todo modo, estão abertas perguntas que exigirão muitas pesquisas para que possam ser analisadas com o rigor que o autor húngaro demanda de seus intérpretes. Sem dúvida, assim como Marx, Lukács pressupõe “leitores que queiram aprender algo de novo e queiram, portanto, também pensar por conta própria” (MARX, 1983, p. 12). Por isso, façamos um breve exercício comparativo entre a pequena e a grande *Ontologia* para explicitar alguns avanços presentes no texto mais recente.

No ensaio redigido em 1971, Lukács amplia sua crítica à *construção idealista da negação da negação* mesmo para o domínio humano social. Ele já havia condenado as analogias que concebem o “[...] pôr teleológico como componente, elemento etc. de processos naturais”, apesar de reconhecer que é “uma conseqüência, natural, espontânea, óbvia que costuma ser tirada da relação imediata do homem com o meio” (LUKÁCS, 1990, p.12). Mesmo reconhecendo esta tendência, a crítica a tais analogias o leva a questionar algumas proposições de Engels de forma irônica. É o que se constata quando ele diz que é

[...] difícil de entender [...] que Engels, em geral tão lúcido, tão devotado à realidade, não tenha exercido aqui nenhuma crítica aniquiladora de Hegel quanto aos princípios, mas tenha se contentado em ‘colocar de pé’ de maneira materialista, a construção idealista da negação da negação, isto é, comprovando ‘que a negação da negação nos domínios do mundo orgânico realmente acontece’ (LUKÁCS, 1990, p. 129, grifo do autor).

A crítica do estudioso, em 1971, não se restringe à *dialética da natureza* que, como se sabe, forneceu munição para as mais deletérias correntes marxistas, mas se estende a qualquer aproximação ao idealismo. Em *Ontologia* ainda é possível encontrar o procedimento de *corrigir Hegel* contendo-se em colocá-lo *de pé de maneira materialista*. É o que se pode ver quando Lukács trata da relação entre essência e fenômeno, elucidando que “Hegel

caracterizou de maneira genial os traços mais gerais desta divergência entre as coisas que finalmente formam um todo; entretanto, **uma ontologia da dialética materialista deve corrigir um pouco** suas caracterizações, para torná-las mais concretas” (LUKÁCS, 1981. v. II, p.365, grifo nosso); ou na passagem transcrita abaixo:

Todas as caracterizações corretas que Hegel enuncia derivam do reconhecimento de que o trabalho é a base do ser e do desenvolvimento do homem; todas as extremizações e, conseqüentemente, os erros, surgem de fato de que ele, de modo inconsciente e espontâneo, pensa o trabalho como algo puramente espiritual. Se, **corrigindo a interpretação de Hegel**, voltarmos ao trabalho real, veremos que aqui, o novo, o diverso, o que parece autônomo em relação à essência, não desaparece completamente, mas simplesmente resulta no seu lugar apropriado na totalidade das inter-relações com a essência (LUKÁCS, 1981. v. II, p.375, grifo nosso).

Em *Prolegômenos*, não se mostra satisfeito com a descrição idealista lógico-abstrata, chegando, no início da segunda parte do texto, a citar a *Crítica de 1843*²¹ para evidenciar que “já em sua primeira crítica da filosofia hegeliana (1843), ele [Marx] age com energia e paixão contra as construções lógicas abstratas, que violam o ser” (LUKÁCS, 1990, p. 41, acréscimo nosso). Na quarta e última parte de *Prolegômenos*, a crítica reaparece de forma ainda mais incisiva:

Se a categoria lógica ‘são pensamentos de deus sobre a criação’ [‘sonno i pensieri di Dio sulla creazione’] e se realizam no processo complexo, a componente teleológica não é eliminável deste último. E estes, assim como outros, momentos lógico-idealistas têm uma parte de tal modo relevante no edifício do sistema e do método que a popular afirmação segundo a qual Marx teria recolocado a filosofia hegeliana da cabeça sobre os pés, torna-se com toda facilidade um motivo de erro na compreensão do método marxiano (LUKÁCS, 1990, p. 335).

Por conta dessas e outras afirmações dos ensaios de Lukács de 1971, é que Chasin (2009) observa, com justeza, que a crítica de Lukács a Hegel chegou ao seu “ponto mais agudo nos *Prolegômenos para uma ontologia do ser social*” (CHASIN, 2009, p. 218).

Há ainda outros aspectos que evidenciam a disposição de Lukács para orientar sua ontologia do ser social a partir da realidade cotidiana. Quando trata das decisões alternativas na *Ontologia*, via de regra, caracteriza-as entre o negar e o afirmar²². Em *Prolegômenos*, ele se refere a uma gama de mediações, pois segundo ele, “‘afirmar’ e ‘negar’ nunca aparecem em suas formas propriamente lógicas, abstratas, simplificadas, mas como momentos concretos de um processo concreto multifacetado” (LUKÁCS, 1990, p. 125-6). Assim,

²¹ Cf. MARX, 2005, p. 108. “Mas esse compreender não consiste, como pensa Hegel, em reconhecer por toda parte as determinações do conceito lógico, mas em apreender a lógica específica do objeto específico”.

²² Cf. LUKÁCS, 1981, v. II, p. 412. “[...] o jogo global de todos esses fatores surge para ele somente como perguntas às quais ele mesmo – com decisões alternativas, isto é aprovando ou negando ou adaptando-se, etc. – deve dar resposta (LUKÁCS, 1981. v. II, p. 412) ou Cf. LUKÁCS, 1981, v. II, p. 430. “[...] em nome das necessidades de sua personalidade, decidem positiva ou negativamente as suas alternativas”.

A escala da “negação” [...] vai da mais simples repulsa, talvez silenciosa, passando por uma tolerância indiferente, até o desejo da total aniquilação do ser-propriadamente-assim em questão. E cada tomada de posição dessas nunca é, em abstração logicamente depurada, aquilo que é, mas corresponde ao seu papel como momento do processo em seu conjunto. Se a reduzirmos a um afirmar ou a um negar abstratos, falsearemos exatamente sua constituição concretamente existente (LUKÁCS, 1990, p. 126).

Trata, por conseguinte, da premissa básica segundo a qual o ser humano é um ser que responde especificando tanto os componentes da *pergunta* quanto da *resposta* na vida concreta.

Somente esses indicativos críticos são suficientes para situar, no mínimo, algumas novidades presentes em *Prolegômenos* e testemunhar o esforço de Lukács, até o final da vida, para se distanciar da influência hegeliana. Se ele alcançou ou não esse objetivo é matéria para muitas pesquisas e certamente também muitas especulações. O que não se pode negar é que seu último texto evidencia uma radicalização no direcionamento para o conhecimento da realidade objetiva não encontrada em outros estudos, o que inclui a própria *Ontologia*. Tal inclinação para a compreensão do real encontra um eco no último tópico identificado por Chasin em suas pesquisas acerca da *resolução metodológica* em Marx: *a analítica das coisas*. Nesta análise, diz ele, o “[...] desafio das *coisas* não se altera ou dissolve pela mera disposição ativa do sujeito enfrentar a decifração das mesmas, nem porque detenha a visualização do roteiro analítico a ser cumprido, e sempre como dificuldade se repõe a cada objeto faceado” (CHASIN, 2009, p. 231). Trata-se, portanto, continua ao autor, “de realçar a dificuldade da analítica da reta prospecção” (CHASIN, 2009, p. 231), o que não significa que o conhecimento da realidade não seja possível, mas que para se chegar a ele é necessário estar atento, a todo o momento, para o novo que surge continuamente na própria realidade e que coloca em questão resultados já alcançados pela ciência. De modo que, diz Chasin (2009, p. 231-2),

[...] a ciência pode alcançar seus objetivos, mas não há um caminho pré-configurado, uma chave de ouro ou uma determinada metodologia de acesso ao verdadeiro [...] Não há guias, mapas ou expedientes que pavimentem a caminhada, ou pontos de partida ideais previamente estabelecidos. O rumo só está inscrito na própria *coisa* e o roteiro da viagem só é visível, olhando para trás, [...] quando, a rigor, já não tem serventia, nem mesmo para outras jornadas, a não ser como cintilação evanescente, tanto mais esquiva ou enganosa quanto mais à risca for perseguida, exatamente porque é a luminosidade específica de um objeto específico. As pegadas que ficam podem ser esquadrinhadas e repisadas, não são inúteis, mas não ensinam a andar.

Só se aprende a andar nos passos específicos que acompanham o desvelar de cada objeto. Com as abstrações, descreve-se “a universalidade das passadas, sem prescrever por si um

único passo concreto de qualquer escalada concreta” (CHASIN, 2009, p. 232). Na apreensão da vida cotidiana, objeto da presente pesquisa, as abstrações podem oferecer – e oferecem – elementos gerais para a análise da realidade, mas cada passo no sentido da concreção só é possível pela nossa capacidade de olhar para as situações específicas, não só para reconhecer nelas um momento do movimento geral, mas principalmente para buscar a especificidade que faz delas o que são. Como na vida cotidiana as formas sociais se reproduzem como se fossem naturais, cada passo adiante para conhecê-la há de interrogar pela gênese do próprio processo que é aparentemente tão familiar, tão rotineiro. Como disse Marx, desvendando o segredo do caráter fetichista da mercadoria, a análise científica das formas de vida começa *post festum*, quando “já possuem a estabilidade de formas naturais da vida social” (MARX, 1983, p. 73). É na crítica a essa *naturalidade* que o conhecimento da vida cotidiana pode se realizar. Por isso, a dificuldade, salientada por Chasin nos trechos acima, assume um caráter peculiar quando se trata de conhecer a vida de todo dia.

CONCLUSÃO

Ao final de nossa pesquisa, podemos afirmar, com realista e fundamentada convicção, que a teoria do valor¹ não só continua sendo uma referência central para compreender a vida cotidiana, no século XXI, como ainda se mostra eficaz na prospecção de seus desdobramentos. Para demonstrar o vigor de sua vigência, resgatamos, nesta conclusão, não somente alguns aspectos deletérios do modo de produção capitalista que fazem parte do cotidiano, mas outros que podem levar à visualização do efetivo envolvimento de cada indivíduo na constituição da vida contemporânea, que se referencia, hoje como nunca, no mercado mundial. A presença deste último, no dia-a-dia, aparece imediatamente a todos nós na vida doméstica, como bem expôs Braverman (1974) no capítulo treze de seu *Trabalho e capital monopolista*. Neste capítulo, intitulado *O mercado mundial*, o autor lista aqueles artigos que passam a fazer parte da vida doméstica, a partir do capitalismo dos monopólios, analisando posteriormente as transformações objetivas e subjetivas decorrentes das mudanças na produção.

Com efeito, de dentro de nossas casas podemos avaliar o nível de integração da vida social. Identificamos imediatamente eletrodomésticos, alimentos, roupas, utensílios, com padrão similar, encontrados na enorme maioria dos lares do mundo inteiro. Podemos também medir o grau de integração por meio dos aparelhos de comunicação disponíveis nas residências: rádio, televisão, computador com internet, telefone fixo, telefone celular. Ou ainda, a estrutura de energia e água dos domicílios: de onde vem a água limpa (e como ela é tratada), para onde vai

¹ Cf. NETTO, 2010. A este propósito afirma Paulo Netto em texto recente: “A análise deste mundo revela que a teoria social de Marx é completamente atual: o modo de produção capitalista, em todas as diversas formações sociais existentes, obedece à dinâmica que foi idealmente (teoricamente) reproduzida n’*O capital*: exploração do trabalho, crescimento destrutivo e autodestrutivo, concentração e centralização de riqueza e poder, contradições e antagonismos etc., com toda a sua coorte de conseqüências deletérias no plano sócio-cultural e humano. A análise marxista do capitalismo contemporâneo, registrando novos fenômenos e processos - e esta análise vem sendo feita -, não infirma nenhuma das descobertas estruturais de Marx; mas revela que elas não dão plena conta das determinações novas desse capitalismo. Esta análise demonstra que as determinações teóricas de Marx, estruturalmente válidas, não são, apenas elas, suficientes para apreender o capitalismo dos nossos dias”.

Disponível em:

http://www.socialismo.org.br/portal/images/stories/documentos/o_deficit_organizacional.pdf. Acesso em 26/06/2010.

a água suja (como é o tratamento de esgoto), que tipo de energia é consumida para iluminar e manter os aparelhos em funcionamento, como essa energia é gerada, como ela chega a cada casa (eletricidade, gás encanado, energia solar²)? Para onde vai o lixo descartado todos os dias em todos os lugares do mundo, o que é feito dele?

São esses os aspectos tratados, em primeiro lugar, ao falarmos de vida cotidiana e universais em relação a esta abordagem. Enquanto os homens forem homens e, portanto, produzirem sua própria existência objetiva, na análise da vida cotidiana haveremos de nos perguntar sobre as condições de sua reprodução, o que envolve primariamente todos os elementos elencados acima. É nesta reprodução que os sentidos se formam. Visão, audição, olfato, paladar, tato humanizam-se no contato com os objetos visuais, sons, cheiros, sabores, textura, o que significa que essa formação está intrinsecamente relacionada às condições objetivas já aludidas. Nenhuma das perguntas levantadas até agora, no entanto, esclarece em que circunstâncias os objetos e os sentidos humanos, inclusive os espirituais (não citados acima), são produzidos e reproduzidos. Para esta resposta, Marx, como vimos, continua atual. E, certamente, mais atual do que no século XIX, época em que viveu. Em *O capital*, o autor descreve – detalhadamente em muitos momentos – como os sentidos dos trabalhadores são formados (ou deformados) sob as circunstâncias do trabalho produtor de mais valor. Assim como na época em que Marx redigiu *O capital*, os relatórios dos fiscais do trabalho permanecem uma fonte importante para essa caracterização e isso porque a produção humana do início do século XXI continua centrada na produção de mercadorias que circulam pelo mundo como se fossem objetos autônomos, com vida própria e suas repetidas reprodução e circulação levam mais e mais à ampliação do mercado mundial, pois envolvem o investimento de capitais em lugares cada vez mais distantes, significando que as relações de produção ainda se organizam na divisão entre proprietários dos meios de produção (capital), de um lado e de força de trabalho, de outro.

Mesmo sob as condições do trabalho alienado, a crescente **integração dos grupos humanos** promovida pela ampliação do mercado capitalista foi um dos pontos indicados por Lukács – na *Ontologia*, nos *Prolegômenos* e nas entrevistas publicadas sob o título *Conversando com Lukács* - como tendência prevista por Marx e confirmada no desenvolvimento social efetivo. Lukács também tratou da permanente **redução do tempo de trabalho** necessário para a reprodução da vida humana e da crescente **socialização do trabalho**. São, portanto, aspectos interligados e vinculados ao efetivo desenvolvimento das

² Como vimos, no quinto capítulo, Kosik (1976) descreve os sistemas de energia e transmissão como evidências da dependência mútua dos seres humanos.

forças produtivas que ocorre ainda, no século XXI, sob o patrocínio do capital. Consideramos adiante essas três tendências relacionando-as a análises de outros autores e do próprio Marx para concluir nossas considerações acerca da vida cotidiana no capitalismo contemporâneo.

Com a **diminuição do tempo de trabalho**, necessário para a reprodução, grande parte do investimento produtivo pode migrar para setores não necessariamente voltados para a perpetuação direta da vida física (como vimos na análise dos livros II e III de *O capital*, empreendida nos capítulos dois e três). Isso significa efetivamente o aumento do consumo e, portanto, das necessidades sociais. Estas tendem a se ampliar e a transformar o supérfluo em necessário e, na verdade, a ampliação do consumo torna impossível distinguir com clareza as mercadorias que podem ser classificadas em uma ou outra categoria, pois são necessidades criadas historicamente e não fundadas na natureza ou meramente na necessidade de sobrevivência física. Como afirma Marx, o “[...] capital tende [...] a subtrair à indústria o fundamento natural sobre o que toda ela repousa e a enquadrar suas condições de produção fora dela mesma em uma trama geral, convertendo o que iniciou sendo supérfluo em algo necessário” (MARX, 1985a – I, p. 380). O autor demonstra, assim, que o “desenvolvimento da indústria se encarrega de abolir, tanto as necessidades naturais como o luxo” (MARX, 1985a – I, p. 380), tornando uma e outra necessidades sociais, mesmo que na sociedade burguesa isso só possa ocorrer “de um modo contraditório” porque se impõe uma “determinada medida social como necessária frente ao luxo” (MARX, 1985a - I, p. 381) e, com isso, pretende-se que haja uma medida natural para as necessidades em um momento no qual elas já foram há muito superadas pela forma produtiva. A questão é que sob o domínio do capital a vida humana continua sempre limitada à reprodução física (como vimos principalmente nos primeiro e segundo capítulos) e, por isso, a medida *natural*, aquela da reprodução material mínima, continua operando como referência da vida social. A insistência de Lukács em reafirmar a base biológica da vida social, como vimos no quarto capítulo, pode levar justamente à dificuldade em romper com a compreensão da reprodução humana nos limites da forma social capitalista. Nesta, de fato, a vida humana continua, para todos os homens, presa às necessidades de sobrevivência, posto que, mesmo os responsáveis por encarnar o *querer do valor* (os capitalistas), como caracteriza Marx nos *Manuscritos 1861-3*, não podem se distanciar de suas determinações.

O aumento do valor, que é o interesse do capitalista, expande, portanto, o consumo que sustenta a reprodução dessa forma social, reafirmando o acesso aos bens produzidos de forma exterior ao processo produtivo e às possibilidades individuais, ou seja, no mercado de compra e venda que inclui e pressupõe compra e venda de força de trabalho. O fato é que, ainda sob

essas condições, a diminuição do tempo de trabalho, para a reprodução da vida material, significa aumento de tempo para outras atividades, pois, como afirma Marx nos *Grundrisse* (1985a - I, p. 74):

Quanto menos tempo necessite a sociedade para produzir trigo, gado, etc. mais tempo obterá para outra produção, material ou espiritual. O mesmo ocorre com o indivíduo, a totalidade de seu desenvolvimento, de seu desfrute, de sua atividade, dependerá da economia de tempo. Toda economia se reduz em última instância a isso: economia de tempo. Por isso, a sociedade deve saber distribuir convenientemente o tempo, para alcançar uma produção adequada a suas necessidades totais, do mesmo modo que o indivíduo tem que repartir acertadamente seu tempo para adquirir conhecimentos em proporções adequadas ou satisfazer por meio de sua atividade as distintas exigências.

As *exigências distintas* dos indivíduos e grupos humanos não se restringem às necessidades materiais exteriores, mas ao desenvolvimento das habilidades e da convivência humana. Como produto histórico, a diversidade das necessidades se afirma como substância da riqueza que “brota da vida social, produção e troca sociais” (MARX, 1985a - I, p. 380). A maior necessidade é, dessa forma, a necessidade de tempo livre e é justamente do tempo do trabalhador, enquanto força de trabalho, que o capital se apropria, como Marx esclarece no livro I de *O capital*.

Depreende-se que Marx não trata simplesmente da economia de tempo com vistas à análise da ampliação do valor nos marcos da produção capitalista. Na verdade, ele aponta para a dimensão transcendente dessa possibilidade que se desenvolve na sociedade burguesa. Poucos autores exploraram essa perspectiva da obra de Marx como Lucien Sève (1972) em *Marxismo e teoria da personalidade*³ e mais recentemente Moishe Postone (2003) em *Tempo, trabalho e dominação social*⁴. Ambos buscam em passagens dos *Grundrisse* e de *O capital* referências para discutir o aspecto temporal da teoria do valor⁵ e seu significado para a organização da vida social e, portanto, da própria experiência individual no decorrer da existência. Por isso ambos também reforçam a compreensão de Marx de que a sociedade organizada em torno da produção de valor proporciona, ao mesmo tempo, a perspectiva de superação do valor como medida da riqueza social. Segundo Postone (2003, p. 27):

³ Cf. SÈVE, 1972, p. 279. Para Sève: “cada personalidade humana se nos apresenta antes de tudo como uma enorme acumulação de atos muito diversos no tempo”.

⁴ Cf. MANDEL, 1978; MÉSZÁROS, 2007; POSTONE, 2003. Outros autores identificam a perspectiva de tempo livre como questão importante principalmente nos *Grundrisse*. É o caso, por exemplo, do sétimo capítulo de *A formação do pensamento econômico de Karl Marx* de Ernest Mandel (1978). O referido capítulo intitula-se *Os Grundrisse ou a dialética do tempo de trabalho e tempo livre*. Também Mézáros (2007) em *O desafio e o fardo do tempo histórico* recorre principalmente aos rascunhos de 1857-8 para relacionar tempo livre e emancipação. Mas Sève e Postone identificam a análise da crescente liberação do tempo como central também em *O capital*.

⁵ Cf. HUSSON, 2007. Husson afirma que os autores que advogam o fim da teoria do valor realizam uma leitura dos *Grundrisse* em que afastam “todos os desenvolvimentos de Marx sobre o tempo livre como verdadeiro indicador da riqueza e de emancipação”.

[...] para Marx, a superação do capitalismo envolve a abolição do valor como a forma social de riqueza, a qual, por sua vez, exige a superação do modo determinado de produzir desenvolvido sob o capitalismo. Explicitamente afirma que a abolição do valor significa que o tempo de trabalho não mais serviria como medida de riqueza, e que a produção de riqueza não mais seria efetuada primordialmente pelo trabalho humano direto aplicado ao processo de produção.

Ele cita os *Grundrisse* para confirmar sua afirmação: "Tão logo o trabalho na sua forma direta tenha cessado de ser a grande fonte de riqueza, o tempo de trabalho deixa e deve deixar de ser sua medida e, por conseguinte, o valor de troca [deve deixar de ser a medida] do valor de uso." (MARX, 1985a – II, p. 114). A crescente redução do tempo de trabalho necessário para a produção, nesse caso, não só propicia efetivamente a ampliação do acesso de grande parte da população aos valores de uso, como torna mais e mais miserável o fundamento sobre o qual repousa o trabalho atual: o “*roubo de tempo de trabalho alheio [fremder]*” (MARX, 1985a – II, p. 114, grifo do autor). E isso por que:

O trabalho não mais se apresenta tão importante quanto antes, para ser incluído no processo de produção; ao contrário, o ser humano tende a se transformar muito mais num supervisor e regulador do processo de produção em si [...]. O trabalhador se coloca ao lado do processo de produção em vez de seu principal ator. Com esta transformação, o que ele conclui não é nem trabalho humano direto e nem o tempo durante o qual ele trabalha. Ao contrário, em virtude da inclusão enquanto um corpo social ocorre a apropriação de sua capacidade produtiva geral, de sua compreensão da natureza e domínio sobre o trabalho - em uma palavra, ocorre o desenvolvimento do *indivíduo social* que surge como a grande pedra fundamental da produção e da riqueza. (MARX, 1985a – II, p. 114).

Tanto Sève quanto Postone valorizam,⁶ em suas análises, o desenvolvimento do indivíduo social como resultado da produção da riqueza. Mas, Postone chama também a atenção para o fato de a dinâmica capitalista, a partir do trabalho e tempo abstratos – duas dimensões do mesmo processo – impor um determinado ritmo temporal à vida social, ritmo o qual denomina *efeito rotina (treadmill effect)*, por tornar o tempo homogêneo e divisível em unidades constantes “[...] abstraídas da realidade sensorial da luz, da escuridão, das estações”, assim como “a igualdade e divisibilidade relativa do valor, expressa na forma dinheiro, é uma abstração da realidade sensorial dos diferentes produtos” (POSTONE, 2003, p. 213). Para a pesquisa desenvolvida aqui, essa discussão é mais do que oportuna, pois reafirma a leitura realizada no segundo capítulo, elaborado principalmente a partir do livro II de *O capital*, de que, na sociedade que se reproduz produzindo mercadoria, a vida social só pode transcorrer de forma enfadonha e repetitiva⁷. Postone identifica, assim, a *tiranía do tempo* na sociedade capitalista como uma dimensão central da análise de Marx, porquanto “o gasto de tempo de

⁶ Além de muitos outros como, por exemplo, Agnes Heller e Henri Lefebvre e o próprio Lukács.

⁷ Cf. CARVALHO; NETTO, 2007, p. 88. Paulo Netto caracteriza a vida cotidiana no capitalismo como “eterno retorno, uma plena tautologia”.

trabalho é transformado em uma norma temporal” (POSTONE, 2003, p. 214) que está acima da ação individual e a determina. O autor declara que isso ocorre “[...] justamente quando o trabalho se transforma de ação dos indivíduos em princípio alienado geral da totalidade à qual os indivíduos estão submetidos” (POSTONE, 2003, p. 214) e assim “o gasto de tempo se transforma de um resultado *da* atividade em uma medida normativa *para* a atividade (POSTONE, 2003, p. 215). É claro que essa medida envolve toda a vida social, pois como afirmam Braga e Contesini (2009, p. 14), o tempo de trabalho “[...] torna-se um tipo de dominação *coisal* que submete os produtores e sua vida cotidiana” visto que essa “imposição não se restringe aos domínios da produção e constitui o *efeito rotina* que organiza a existência diária dos indivíduos”. A temporalidade capitalista é, então, entendida como a relação entre tempo concreto e tempo abstrato que gera a dialética tempo-trabalho.

O *efeito rotina* é explicado por Postone a partir da referência à dupla dimensão do valor que expressa o duplo caráter do trabalho no capitalismo: simultaneamente atividade produtiva ou trabalho concreto e atividade social mediadora, trabalho abstrato. A seu ver, a “[...] relação dinâmica entre valor e valor de uso está intimamente ligada à interação entre produtividade e valor, que só pode ser plenamente desenvolvida quando a forma dominante na produção é a mais-valia relativa” (POSTONE, 2003, p. 215). Nesta forma, como se sabe, o incremento da produtividade, de modo a reduzir o tempo de trabalho socialmente necessário para a reprodução da força de trabalho, é o meio determinante de aumentar o tempo de trabalho produtor de mais valor. Quando ocorre a generalização da mais-valia relativa, na produção social, são gerados mais valores de uso por unidade de tempo e assim “o tempo de trabalho socialmente necessário para a produção de uma dada mercadoria é reduzido”, o que modifica a “magnitude do valor de cada mercadoria individual” (POSTONE, 2003, p. 216). Mas, o tempo de trabalho continua o mesmo, apenas cabendo a cada unidade de tempo uma quantidade maior de mercadorias. Para Postone, o *efeito rotina* ocorre porque, a cada novo nível de produtividade socialmente estabelecido, observamos um retorno do valor ao seu ponto de partida, ou melhor, há uma tendência à homogeneização quando um novo patamar de produtividade é atingido, já que os capitalistas que primeiro alcançam o novo nível de produtividade têm seus ganhos aumentados no curto prazo e os demais precisam se adequar a esse novo padrão se quiserem se manter no mercado. A partir disso, Postone afirma que há um movimento *à frente no tempo* na base da produtividade capitalista, pois “[...] cada nível de produtividade, uma vez convertido em socialmente geral, não somente re-determina a hora de trabalho social como [...] é re-determinado por essa hora como o ‘nível básico’ da produtividade” (POSTONE, 2003, p. 289). Braga e Contesini (2009, p. 17) afirmam que esse

“movimento à frente no tempo [...] exprime a interação entre as dimensões do trabalho na mercadoria e a produtividade, ou melhor, entre a medida do valor e o valor de uso”.

Postone, de acordo com Braga e Contesini (2009, p. 17) caracteriza o *efeito rotina* como uma objetivação social “que necessita [portanto] da ação humana para existir” embora seja “independente da vontade dos homens”, o que significa que, apesar de se sustentar no movimento do eixo temporal abstrato, ele só pode, de fato, ocorrer a partir de mudanças efetivas da produtividade do trabalho, ou seja, no espaço. Por isso, no entender de Postone, as modificações qualitativas no tempo não podem ser expressas no tempo abstrato, pois este tempo é quantitativo, vazio, sem qualquer manifestação qualitativa. A categoria tempo histórico, desenvolvida pelo mesmo autor, é a expressão do movimento do tempo por meio da transformação qualitativa permanente do trabalho, da produção, da vida social. O tempo histórico corresponde ao acúmulo de riqueza material, expresso tanto na produção presente (que envolve o trabalho passado) quanto (crescentemente) no nível de conhecimento científico e técnico do processo produtivo.

Na compreensão de Postone, “[...] a crescente desproporção entre a força produtiva do trabalho e o valor por ela criado [...] só pode ser apreendida quando se distingue o tempo histórico – que revela as alterações da riqueza material pelo efeito da elevação da produtividade – do tempo abstrato – determinante do valor” (POSTONE, 2003, p. 293). Como vimos anteriormente, o trabalho imediato tende a perder a “[...] função de motor do processo produtivo e a dar lugar ao trabalho concentrado (acumulação de conhecimento e experiências da humanidade)” (BRAGA; CONTESINI, 2009, p. 19). Só que esse deslocamento não se completa automática e espontaneamente, pois “[...] o tempo histórico não suprime o tempo abstrato, uma vez que é a expressão das modificações na produtividade engendradas pela lógica do valor” (POSTONE, 2003, p. 295). Na realidade, portanto, o “tempo histórico afirma o tempo abstrato enquanto medida da riqueza, embora contenha a possibilidade da superação da sociedade organizada em torno do tempo abstrato por uma sociedade estruturada com base no tempo histórico” (POSTONE, 2003, p. 295). Assim, a interação entre tempo histórico e tempo abstrato não pressupõe a superação do segundo pelo primeiro, mas afirma o tempo abstrato e, no limite, o valor como modo de estruturação social. Por isso, “ao mesmo tempo em que o desenvolvimento da produtividade eleva a quantidade de valores de uso também re-determina o tempo de trabalho social – o tempo abstrato – e, por conseguinte, **naturaliza a forma de trabalho no capitalismo**” (BRAGA; COTESINI, 2009, P. 19, grifo nosso). Estes autores sustentam que, desse modo, o valor é reafirmado “como conector social que emerge

para os sujeitos como algo natural” (BRAGA; CONTESINI, 2009, p. 19). Ou nas palavras de Postone (2003, p. 299):

Cada novo nível de produtividade é estruturalmente transformado na assunção concreta da hora de trabalho social, permanecendo a quantidade de valor produzida por unidade de tempo constante. Neste sentido, o movimento do tempo é continuamente transformado em tempo presente. Na análise de Marx, a estrutura básica das formas sociais capitalistas é tal que a acumulação de tempo histórico não debilita [...] a necessidade representada pelo valor, isto é, a necessidade do presente. Desta forma a necessidade presente não é “automaticamente” negada senão paradoxalmente reforçada, é lançada adiante no tempo como presente perpétuo, como uma aparente necessidade eterna.

É, em síntese, naturalizada.

Braga e Contesini atestam que Postone, na passagem acima, “[...] deixa claro como a realidade capitalista se constituiu em dois momentos muito diferentes. Por um lado, uma constante transformação da vida social em todas as suas múltiplas facetas; por outro, a reafirmação do valor como uma inalterável condição da vida social” (BRAGA; CONTESINI, 2009, p. 20). A realidade só pode ser adequadamente compreendida na apreensão simultânea dessas duas dimensões, o que, segundo Postone, dificilmente ocorre, pois, apesar de as estruturas sociais mudarem em uma velocidade vertiginosa, esta mudança conserva estruturas fundamentais da sociabilidade capitalista que aparecem como formas naturais do ser e da vida sociais. Com efeito, as posições em relação às transformações do capitalismo que frequentemente se apresentam são, de um lado, dos otimistas de plantão que apregoam as maravilhas da sociedade do consumo e da livre iniciativa a cada nova perspectiva que se abre na vida social – e muitas se abrem de fato – e, de outro, dos que só veem a estagnação do capitalismo por baixo do *aparente* dinamismo. Este último parece ser o caso de nossos interlocutores, Braga e Contesini, que afirmam no final do texto que “[...] as mudanças no capitalismo ocorrem no campo das **aparências**, pois a base geradora de toda a dinâmica social é conservada” (BRAGA; CONTESINI, 2009, p. 20, grifo nosso). Mas, será que se pode afirmar que toda a *base geradora* da dinâmica social está submetida da mesma forma à lei do valor ou que ela é só conservadora? Postone afirma que a dificuldade em se apreender a dupla dimensão do tempo no capitalismo tem como possível resultado que “as possibilidades de um futuro qualitativamente diferente na sociedade moderna podem ser veladas” (POSTONE, 2003, p.301). Isso não significa que as mudanças no capitalismo sejam só aparentes, mas que elas não se apresentam imediatamente em sua potência transformadora. Na perspectiva de Postone (2003, p. 300):

[...] esses dois momentos – a progressiva transformação do mundo e a reconstituição da estrutura valor-determinado – são mutuamente condicionados e intrinsecamente relacionados:

ambos se enraízam nas relações sociais alienadas constitutivas do capitalismo e juntos eles definem essa sociedade.

E ambos são reais, fazem parte do mesmo processo contraditório de afirmação do mundo humano na forma capitalista de produção, na qual, de acordo com o autor, há uma “interação alienada entre passado e presente” (POSTONE, 2003, p. 301), já que a própria atividade só se realiza de forma exterior aos indivíduos que a executam. Deste modo, o trabalho passado é tão exterior e indiferente em relação ao produtor quanto o trabalho presente. Para o escritor, aliás, a “alienação é o processo de objetivação do trabalho abstrato” (POSTONE, 2003, p. 162). Na forma produtiva atual, “[...] a necessidade do trabalho humano direto se perpetua [...] independente do nível de desenvolvimento tecnológico e da acumulação material de riqueza” (POSTONE, 2003, p. 302), o que, como Marx indica na passagem adiante, naturaliza a condição do indivíduo como trabalhador:

[Tomar] o tempo de trabalho como medida da riqueza é fazer descansar a própria riqueza sobre a pobreza, [fazer com] que o tempo disponível só exista no mais tempo de trabalho como sua antítese; [é querer] reduzir o tempo em sua totalidade a tempo de trabalho e degradar o indivíduo ao papel exclusivo de trabalhador, de instrumento de trabalho. Daí que a maquinaria mais aperfeiçoada obrigue o trabalhador a trabalhar mais tempo que o selvagem ou, o que dá no mesmo, com as ferramentas mais simples e toscas. (MARX, 1985a – II, p. 117, acréscimos do tradutor).

Neste pequeno trecho, a interpretação de Postone encontra apoio em mais de um aspecto. Não só em relação ao tempo de trabalho, como visto acima, mas também quanto à superação da condição de trabalhador como dimensão central da análise de Marx. Na citação dos *Grundrisse*, Marx considera, claramente, uma degradação⁸ transformar todo o tempo de um indivíduo em tempo de trabalho, o que, na lógica da produção do valor e mais valor, continua a ocorrer com o aperfeiçoamento da maquinaria.

No entanto, mesmo sob as circunstâncias do trabalho alienado, há uma **crescente socialização do trabalho** que coloca a atividade social como mais decisiva em relação às atividades individuais, visto ser pela articulação do trabalho social e historicamente desenvolvido que os homens reproduzem sua existência. Se, na época de Marx, ele mencionou que a “natureza não constrói máquinas nem locomotivas, ferrovias, telégrafo elétrico, teares mecânicos etc.” (MARX, 1985a – II, p. 115), hoje nós podemos acrescentar que ela também não cria computadores, aviões, alimentos transgênicos, tratamento de doenças

⁸ Cf. MARX; ENGELS, 1980, p. 371. Em *Salário, preço e lucro* encontra-se uma afirmação similar. Diz Marx: “Nas tentativas de reduzir a jornada de trabalho [...] e de contrabalançar o trabalho excessivo por meio de um aumento de salário [...] os operários não fazem mais que cumprir um dever para com eles mesmos e a sua raça. Limitam-se a refrear as usurpações tirânicas do capital. O tempo é o campo do desenvolvimento humano. O homem que não dispõe de nenhum tempo livre, cuja vida, afora as interrupções puramente físicas do sono, das refeições, etc., está toda ela absorvida pelo seu trabalho para o capitalista, é menos que uma besta de carga”.

com células-tronco e mais uma infinidade de novos produtos sociais resultado da ação conjunta dos homens na história que são, assim como aqueles mencionados por Marx,

[...] produtos da indústria humana, materiais naturais transformados em órgãos da vontade humana sobre a natureza ou para realizar-se nela. São órgãos do cérebro humano criados pelas mãos do homem, a potência objetivada do saber. O desenvolvimento do capital fixo indica até que ponto o saber social geral, o conhecimento se converteu em força produtiva direta e, portanto, até que ponto as condições do processo social de vida se encontram submetidas ao controle do intelecto geral e transformadas com relação a ele. Até que ponto as forças produtivas sociais são produzidas não só sob a forma do saber senão como órgãos diretos da práxis social, do processo real da vida (MARX, 1985a – II, p. 115).

Esse desenvolvimento, por outro lado, não transforma por si só as relações de produção. O avanço da cooperação sob o capitalismo ocorre, como vimos, perpetuando o tempo de trabalho como medida, o que significa objetivamente que mesmo com o desenvolvimento das forças produtivas o trabalhador continua sendo remunerado pelo seu desempenho individual. O capitalista, assim, não paga pelo poder combinado do trabalho que, por isso, aparece como poder do próprio capital. No entender de Postone, a alienação aparece aqui em mais um aspecto⁹: aquele em relação à “dimensão social do trabalho concreto como atividade produtiva” (POSTONE, 2003, p. 328).

No tom otimista, típico dos *Grundrisse*, Marx, mesmo reconhecendo o caráter alienado do trabalho no capitalismo, indica as perspectivas para além dele. O autor se expressa a respeito das possibilidades abertas pela combinação social do trabalho da maneira que se segue:

O mais-trabalho da massa deixará de ser condição para o desenvolvimento da riqueza geral, o mesmo que a ausência de trabalho dos poucos deixará de ser condição para o desenvolvimento das potências gerais da cabeça do homem. Com isso cairá por terra a produção baseada no valor de troca e o processo direto da produção material se despojará de sua forma e de suas contradições miseráveis. A redução do tempo de trabalho necessário, que já não beneficiará o mais trabalho, permitirá o livre desenvolvimento da individualidade. Os ócios e os meios postos ao alcance de todos farão que a redução do mínimo de trabalho social necessário favoreça ao desenvolvimento artístico, científico, etc. de cada qual. O capital é a contradição posta em movimento: tende a reduzir ao mínimo o tempo de trabalho, ao mesmo tempo em que faz dele a fonte única e a medida da riqueza [...]. De um lado, o capital põe em marcha todas as forças da ciência e da natureza, estimula a cooperação e o intercâmbio social para fazer a criação da riqueza (relativamente) independente do tempo de trabalho; mas, de outro lado, trata de medir em tempo de trabalho as imensas forças sociais criadas, condenando-as com isso a manterem-se dentro dos limites necessários para manter como valor o valor já criado. As forças produtivas e as relações sociais – dois aspectos distintos do desenvolvimento do indivíduo social – não são nem significam para o capital outra coisa senão simples meios para que possa manter-se sobre seu estreito fundamento (MARX, 1985a – II, p. 114).

Nada disso, porém, elimina a perspectiva apontada por Marx, segundo a qual:

⁹ Três aspectos, portanto, já foram considerados por Postone (2003): a alienação em relação à qualidade específica do trabalho (1), em relação ao tempo de trabalho (2) e à sua dimensão social (3).

A economia do tempo de trabalho é igual ao aumento do tempo livre, ou seja, tempo para o pleno desenvolvimento do indivíduo, e que, por sua vez, repercute como maior força produtiva sobre a produtividade do trabalho. Do ponto de vista do processo imediato de produção, se o pode considerar como produção de capital fixo; este capital fixo é o próprio homem [em inglês no original: being man himself] [...] O tempo livre – que é, por sua vez, ócio e tempo para atividades superiores – transformará, naturalmente, a seu possuidor em um sujeito distinto e, assim, como sujeito novo entrará no processo imediato de produção. No que se refere ao homem em formação, cujo cérebro é receptáculo dos conhecimentos socialmente acumulados, é exercício, ciência experimental objetivamente criadora e realizadora. E, para um e outro, é ao mesmo tempo esforço por quanto que o trabalho exige, como na agricultura, a manipulação ativa e o livre movimento. (MARX, 1985a – II, p. 120, acréscimo do tradutor).

Livre movimento que nem sempre ocorre na objetivação do trabalho abstrato, a qual “[...] se manifesta de fato como um processo de alienação [*Entäusserung*¹⁰] ou, do ponto de vista do capital, como um processo de apropriação do trabalho estranho – esta inversão e esta confusão são reais, e não puramente imaginárias, como se só existissem na cabeça dos trabalhadores e capitalistas” (MARX, 1985a – II, p. 234-5). Logo, elas operam na vida cotidiana e abrem a perspectiva de sua superação, uma vez que

[...] ao abolir-se o caráter imediato do trabalho vivo como puramente individual ou como algo externamente geral, ao postular-se a atividade dos indivíduos como uma atividade diretamente geral ou social, os momentos objetivos da produção se despojam de sua forma de estranhamento (*Entfremdung*); se postulam, assim, como propriedade, como o corpo social orgânico em que os indivíduos se reproduzem como tais indivíduos, mas enquanto indivíduos sociais. Mas é preciso que as condições para isso na reprodução de sua vida, em seu processo de vida produtiva, se postulem primeiramente por meio do próprio processo econômico histórico; tanto as condições objetivas como as subjetivas, que não são senão duas formas distintas das mesmas condições (MARX, 1985a – II, p. 235).

As condições objetivas e subjetivas têm se realizado historicamente sob a forma antagônica do mais-trabalho, que é complementado, por outro lado, pelo “puro ócio de uma parte da sociedade” (MARX, 1985, p. 273), como afirma Marx no terceiro livro de *O capital*. É neste momento também que ele destaca o que chamou de *aspecto civilizador do capital*, conforme se lê no trecho abaixo:

Um dos aspectos civilizadores do capital é que ele extrai esse mais-trabalho de uma maneira e sob tais condições que são mais vantajosas para o desenvolvimento das forças produtivas, das relações sociais e para a criação dos elementos para uma nova formação mais elevada do que sob as formas anteriores da escravidão, da servidão etc. Por um lado, leva assim a um nível em que desaparece a coerção e a monopolização do desenvolvimento social (inclusive de suas vantagens materiais e intelectuais) por meio de uma parte da sociedade à custa da outra; por outro lado, produz os meios materiais e o germe para relações que, numa forma mais elevada da sociedade, permitem unir esse mais-trabalho a uma limitação maior do tempo em geral dedicado ao trabalho material (MARX, 1985, p. 273).

¹⁰ Cf MARX, 1974, p. 716.

Produz, portanto, os pressupostos para que a necessidade de tempo possa aparecer como prioritária, porque

[...] A riqueza real da sociedade e a possibilidade de constante expansão de seu processo de produção não depende [...] da duração do mais-trabalho, mas de sua produtividade e das condições mais ou menos ricas de produção em que ela transcorre. **O reino da liberdade só começa, de fato, onde cessa o trabalho determinado pelas necessidades e pela adequação a finalidades externas;** portanto pela própria natureza da questão, isso **transcende a esfera da produção material propriamente dita.** Assim como o selvagem tem de lutar com a natureza para satisfazer suas necessidades, para manter e reproduzir sua vida, assim também o civilizado tem de fazê-lo e tem de fazê-lo em todas as formas de sociedade e sob todos os modos de produção possíveis. Com seu desenvolvimento, amplia-se esse reino da necessidade natural, pois se ampliam as necessidades; mas, ao mesmo tempo, ampliam-se as forças produtivas que as satisfazem. Nesse terreno, a liberdade só pode consistir em que o homem social, os produtores associados, regulem racionalmente esse seu metabolismo com a natureza, trazendo-o para seu controle comunitário, em vez de serem dominados por ele como se fora por uma força cega; que o façam com o mínimo emprego de forças e sob as condições mais dignas e adequadas à sua natureza humana. **Mas este sempre continua a ser um reino da necessidade. Além dele é que começa o desenvolvimento das forças produtivas, considerado como um fim em si mesmo, o verdadeiro reino da liberdade, mas que só pode florescer sobre aquele reino da necessidade como sua base. A redução da jornada de trabalho é a condição fundamental.** (MARX, 1985, p. 273, grifo nosso).

Só se transcende *a esfera da produção material propriamente dita* quando essa produção chega a tal nível de desenvolvimento que a reprodução física dos indivíduos não se apresenta como um problema para a humanidade. Isso significa que os homens podem se dedicar a outros objetivos não restritos à reprodução material (e não que todos os indivíduos vivam igualmente voltados para essa reprodução, como ocorreu no chamado *socialismo real*) em uma sociedade que não se organiza em torno dela (como no capitalismo). Como sabemos, tal superação não ocorre por si só, quer dizer, não bastam as condições objetivas. Ela depende do processo de organização do trabalho que, pelo que tudo indica, não é o mesmo que caracterizou a mobilização dos trabalhadores até aqui. Onde, quando e de que forma ressurgirá esse novo movimento são perguntas que só a história pode responder, mas que antes precisam ser feitas sem buscar nos modelos do passado os únicos encaminhamentos possíveis¹¹.

A história já tem mostrado, como previu Marx e reforçou Lukács, que, no processo de desenvolvimento das forças produtivas, há uma crescente **integração dos grupos humanos** que tende a aproximar interesses e questionamentos dos indivíduos de todo o planeta. Sobre a

¹¹ Cf. NETTO, 2010. Como adverte Paulo Netto: “[...] trata-se de tarefa factível desde que, aproveitando as lições do passado, deixemos de tomá-las como *exemplos* – e este é, como diria o velho Florestan, o buzilis da questão: a incontornável referência à *herança* não pode hipotecar a experimentação necessária”.

universalização dos indivíduos no contato social, mesmo na forma exterior típica da sociedade burguesa, Marx afirma nestes enormes parênteses no início dos *Grundrisse*:

(Tem-se dito e pode afirmar-se que o belo e o grande deste sistema reside precisamente no saber e querer dos indivíduos independentes e se baseia precisamente em sua recíproca independência e indiferença, na conexão entre si que ele pressupõe, no metabolismo material e espiritual. E não há dúvida de que esta concatenação objetiva (sachlich) deve preferir-se à falta de concatenação ou a uma concatenação puramente local baseada nos vínculos naturais de sangue e nas relações de domínio e servidão. Assim como não há dúvida de que os indivíduos não podem dominar suas próprias relações sociais antes de havê-las criado. **Mas é absurdo conceber estes nexos objetivos como puramente emanados da natureza, inseparáveis da própria natureza da individualidade e imanentes a estas em contraste com o saber e a vontade reflexivos.** Estes nexos são o produto dos indivíduos, um produto histórico. Correspondem a uma determinada fase do desenvolvimento individual. A heterogeneidade e a dependência destes nexos que se alçam frente aos indivíduos demonstram que eles se encontram ainda em processo de criar as condições de sua vida social em vez de haver começado a partir delas. É a concatenação natural dos indivíduos nas relações de produção ilimitadas e determinadas. Os indivíduos universalmente desenvolvidos, cujas relações sociais, como suas próprias relações comuns, se encontram também submetidas ao seu próprio controle comum, não são um produto da natureza, senão da história. O grau e a universalidade do desenvolvimento das faculdades tornam possíveis semelhante individualidade, mas pressupõem precisamente uma produção baseada no valor de troca. Este modo de produção cria, pela primeira vez, ao mesmo tempo que o estranhamento [*Entfremdung*] geral do indivíduo frente a si mesmo e aos outros, a universalidade e a totalidade de suas relações e faculdades. Em fases anteriores do desenvolvimento, o indivíduo particular aparece mais pleno precisamente porque não teve desdobrado ainda a plenitude de suas relações sociais para postulá-las frente a ele enquanto potências e relações sociais autônomas. Tão ridículo é sentir nostalgia desta plenitude primitiva como crer que há que deter-se nesse vazio total. A concepção burguesa não se elevou nunca acima da oposição a esta concepção romântica, razão pela qual esta a acompanhará até seu final feliz) (MARX, 1985a – I, p.65, grifo nosso).

Kostas Papaioannou (2001, p. 58) seleciona parte do trecho acima e designa-o *Necessidade da alienação* identificando possivelmente a interdependência indiferente da reciprocidade alienada, a *concatenação coisificada* e o estranhamento do indivíduo, frente a si mesmo e aos outros, como elementos que justificam o título escolhido. Certeiramente, ele deixa de fora o trecho por nós grifado que pontua como *o saber e a vontade reflexivos* possibilitam ao homem construir um mundo fora de si à sua imagem e semelhança e, assim, criar suas próprias condições de vida. Para isso, precisa construir as bases de sua existência dia após dia, geração após geração. E efetivamente o faz, mesmo que, muitas vezes, sob condições desfavoráveis ao desenvolvimento da maioria dos indivíduos. Ainda assim, afirma Chasin (2009):

O homem e o seu mundo são produções de seu gênero – a interatividade universal e mutante dos indivíduos em processualidade infinita, que tem por protoforma o *trabalho*, a atividade especificamente humana, porque consciente e voltada a um fim. Único ser que trabalha, através da sucessão e multiplicidade de seus fins básicos e imediatos, constitui igualmente a si mesmo, não importa quão radicalmente contraditória e, de fato, cruel, perversa e mutiladora seja a maior parte dessa trajetória sem fim. A prática é, pois, a prática mesmo da fabricação do *homem*, sem prévia ideação ou *télos* último, mas pelo curso do “rico *carecimento* humano”, aquele pelo qual a própria efetivação do homem [aparece] “como necessidade interior, como *falta*” (CHASIN, 2009, p. 92-3, grifo do autor).

Trata-se, em síntese e para concluir, de repor o projeto revolucionário sob nova perspectiva, em uma direção que já estava presente nos escritos de Marx, mas agora se torna impossível não identificá-la cotidianamente na vida social. Na realidade atual, porém, os próprios elementos reconhecidos por Marx são distintos, pois:

[...] a revolução social do homem que produz com máquinas a vapor é distinta da revolução do homem que produz por meio de artefatos elétricos. A revolução social da humanidade que tem por instrumentos a eletrônica e a biotecnologia implica elevação e complexidades, antes de tudo espirituais, da individualidade humana revolucionária nunca antes cogitadas, nem muito menos exigidas. Todo pensamento revolucionário até aqui foi matizado pelos estágios primários do desenvolvimento da capacitação humana de efetivação material e de realização de si mesmo, enquanto tais são a lógica do passado, que não mais leva à inteligibilidade do presente e nem muito menos ao horizonte possível do futuro (CHASIN, 2001, p. 73).

O que significa buscar referências para o futuro sem conexão com os esquemas do passado (tanto na compreensão quanto nas propostas de mudança). Mesmo o homem cercado de velhos problemas, a construção de si mesmo envolve a sua inteira interpenetração com todo o conjunto social, pois os “[...] processos de individuação [são] reconhecidos na qualidade de sínteses máximas de todas as ordens de determinação” e por isso “se impõem como tema e esfera privilegiados na percepção e delineamento das perspectivas de futuro. Isso implica a análise exaustiva da relação fundante e matrizadora entre formas de sociabilidade e individuação, e só por esta via podem ser concretamente examinados”. (CHASIN, 2001, p. 55, acréscimo nosso). Tal exame, por sua vez, não pode ser bem sucedido sem o abandono de velhos recortes que sustentam a compreensão do indivíduo em conexão com o todo social a partir de análises que consideram as efetivas mudanças na vida material/espiritual como restritas ao aparente. Conhecer os indivíduos, com seus velhos e novos problemas, significa considerá-los na contraditória interseção entre riqueza e pobreza que socialmente constitui a vida humana. E desse modo, a perspectiva revolucionária pode ser recuperada a partir da elucidação “do processo formativo da individualidade, de modo que a história real e ideal ou concreta e reflexiva da formação do humano constitui a base – para o entendimento e a escolha teleológica possível – do tracejamento que divisa e projeta o passo para além dos limites das mazelas atuais” (CHASIN, 2001, p. 55).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABBAGNANO, N. **História da Filosofia**. Lisboa: Editorial Presença, 1984.

ALCKMIN, R. **Marx e Feuerbach: da Sensibilidade à Atividade Sensível**. Belo Horizonte: Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, 2003. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal de Minas Gerais.

ALMEIDA, F. R. **O complexo categorial da subjetividade nos escritos marxianos de 1843 a 1846**. Belo Horizonte: Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, 2003. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade federal de Minas Gerais.

ALVES, A. **A Individualidade nos Grundrisse de Karl Marx**. Belo Horizonte: Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, 1999. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal de Minas Gerais.

_____. A Individualidade Moderna nos Grundrisse. In: **Ensaio Ad Hominem 1**, t. IV. São Paulo: Estudos e Edições Ad Hominem, 2001.

_____. O mundo do capital como sociabilidade do equivalente nos Grundrisse de Karl Marx. In: **Verinotio – Revista on-line de Educação e Ciências humanas** n. 3, 2005. Disponível em: < www.verinotio.org.br >. Acesso em: 30 dez. 2009.

ALTHUSSER, L. **O futuro dura muito tempo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

_____. **Pour Marx**. Paris: La Découverte, 1996.

ANDERSON, P. **A crise da crise do marxismo**. São Paulo: Brasiliense, 1985.

ANTUNES, R. As novas formas de acumulação de capital e as formas contemporâneas do estranhamento (alienação). In: **Caderno CRH** n° 37. Salvador, 2002.

ASSUNÇÃO, V. N. F. **Pandemônio de infâmias: classes sociais, estado e política nos estudos de Marx sobre o bonapartismo**. São Paulo: PUC. 2005. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

BALIBAR, É. Avant-propos pour la réédition de 1996, In: ALTHUSSER, Louis Althusser, **Pour Marx**. Paris: La Découverte, 1996.

BEDESCHI, G. **Alienación y fetichismo en el pensamiento de Marx**. Tradução de Benito Gomez. Madri: Alberto Corazon Editor, 1975.

BELL, D. **O advento da sociedade pós-industrial: uma tentativa de previsão social**. São Paulo: Cultrix, 1977.

_____. **O fim da Ideologia**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1980.

_____. **Las contradicciones culturales del capitalismo**. Cidade do México: Alianza editorial, 1989.

BOTTIGELLI, E. Tradução, apresentação e notas de MARX, K. **Manuscripts de 1844** (Économie politique et philosophie). Paris: Ed. Sociales, 1972.

- BOTTOMORE, T. **Dicionário do pensamento marxista**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.
- BRAGA, H. P.; CONTESINI, R. O. **Um ensaio sobre o trabalho como dominação social**. Niterói: XII Conferência anual da IACR (International Association for Critical Realism), 2009. Disponível em: <http://www.uff.br/iacr/ArtigosPDF/99T.pdf>. Acesso em: 22 nov. 2009.
- BRAVERMAN, H. **Trabalho e capital monopolista**. Rio de Janeiro: LTC, 1987.
- BRAZ, M.; NETTO, J. P. **Economia política: uma introdução crítica**. São Paulo: Cortez, 2006. (Biblioteca básica de Serviço Social; v. 1).
- BRUS, W. O funcionamento de uma economia socialista. In: **História do marxismo**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989. v. 11.
- CALVEZ, J. Y. **O Pensamento de Carlos Marx**. Porto: Liv. Tavares Martins, 1962. 2 v.
- CARVALHO, M. C. B.; NETTO, J. P. **Cotidiano: conhecimento e crítica**. São Paulo: Cortez, 2007.
- CHASIN, J. O futuro ausente. In: **Ensaio Ad Hominem 1**, t. III. São Paulo: Estudos e Edições Ad Hominem, 2000.
- _____. Ad Hominem: rota e perspectiva de um projeto marxista. In: **Ensaio Ad Hominem 1**, t. IV. São Paulo: Estudos e Edições Ad Hominem, 2001.
- _____. **O integralismo de Plínio Salgado**. São Paulo: Estudos e Edições Ad Hominem, 2001a.
- _____. **A miséria brasileira**. São Paulo: Estudos e Edições Ad Hominem, 2001b.
- _____. **Marx: estatuto ontológico e resolução metodológica**. São Paulo: Boitempo, 2009.
- CHESNAIS, F. **A mundialização do capital**. São Paulo: Xamã, 1996.
- CLAUDÍN, F. **La crisis del movimiento comunista**. 1. De la Komintern al Kominform. Barcelona: Ibérica de Ediciones y publicaciones. S.A., 1977.
- _____. **A Crise do movimento comunista**. 2. O apogeu do stalinismo. São Paulo: Global, 1986.
- COLE, G.D.H. **História del pensamiento socialista**. México: Fondo de Cultura Economica, 1963. v. VII.
- COSTA, M. H. M. **As categorias Lebensäusserung, Entäusserung, Entfremdung e Veräusserung nos Manuscritos Econômico-filosóficos de Karl Marx de 1844**. Belo Horizonte: Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.1999. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal de Minas Gerais.
- _____. A exteriorização da vida nos Manuscritos econômico-filosóficos de 1844. In: **Ensaio Ad Hominem 1**, t. IV (Dossiê Marx). São Paulo: Estudos e Edições Ad Hominem, 2001.
- _____. **Para pensar a vida cotidiana**. In: I Seminário latino-americano de pós- graduação em Ciências Sociais e I Encontro latino-americano de pós-graduação em Serviço Social. Rio de Janeiro: UFRJ, 2008.
- _____. O caminho de volta - da Ontologia do ser social à história e consciência de classe - lendo Lukács com Antonino Infranca. In: **Verinotio - Revista on-line de Educação e Ciências Humanas** n. 8, 2008. Disponível em: www.verinotio.org. Acesso em: 12 dez. 2008.

_____. **A questão do método na Ontologia e nos Prolegômenos: novos acentos.** In: III Seminário científico: teoria política do socialismo. São Paulo (Marília): Oficina Universitária, 2009.

_____. Algumas reflexões acerca da categoria da alienação no marxismo francês entre o final da segunda guerra e os anos 60. In: **Cadernos Cemarx**, n. 5. São Paulo(Campinas): 2009.

_____. Vida cotidiana e mercado mundial (Breve dialogo com Harry Braverman). In: **Verinotio – Revista on-line de Educação e Ciências humanas** n. 11, 2010 Disponível em: www.verinotio.org.br. Acesso em: 2 jun. 2009.

COUTINHO, C. N. **O estruturalismo e a miséria da razão.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1972.

DEBORD, G. Perspectivas da transformação consciente da vida cotidiana. In: **Revue Internacionale Situationiste**, 1961.

DE DEUS, L. G. A reformulação da marxologia: presença e influência de uma obra Fundamental (Resenha).In: **Verinotio – Revista on-line de Educação e Ciências humanas** n. 10, 2009. Disponível em:< www.verinotio.org.br>. Acesso em: 20 fev. 2010.

DUAYER, M; MEDEIROS, J. L. Marx, estranhamento e emancipação: o caráter subordinado da categoria da exploração na análise marxiana da sociedade do capital. In: **Revista de economia**, v. 34. Curitiba, 2008.

DUSSEL, E. As quatro redações de *O capital* (1857-1880). In:**Ensaio Ad Hominem 1 – t. I.** São Paulo: Estudos e edições Ad Hominem, 1999.

ENGELS, F. **Origem da família, do estado e da propriedade privada.** Tradução de Leandro Konder. Rio de Janeiro:Civilização Brasileira, 1980.

_____. Prefácio e notas de MARX, K. **O capital** III. São Paulo: Abril Cultural, 1984 III, 1985. 2 v.

FORTES, R. V. **Trabalho e Gênese do Ser Social na “Ontologia” de George Lukács.** Belo Horizonte: Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. 2001. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal de Minas Gerais.

_____. Procedimento investigativo e forma expositiva em Marx - duas leituras: Lukács/Chasin. In: **Verinotio: revista on-line de educação e ciências humanas** n. 9, 2008. Disponível em:< www.verinotio.org.br>. Acesso em: 3 mar. 2010.

FERREIRA, Maria Lúcia. **A teoria marxista do valor-trabalho.** São Paulo: Ensaio, 1992.

FISCBACH, F. Activité, Passivité, Aliénation. Une lecture dos Manuscrits de 1844. Nouvelles Alienations. In: **Actuel Marx** n. 39. Paris, 2006.

FREDERICO, C. **O Jovem Marx** (1843-44: origens da ontologia do ser social). São Paulo: Cortez, 1995.

_____. **Lukács: um clássico do século XX.** São Paulo: Moderna, 1997

_____. Cotidiano e arte em Lukács. In: **Revista Estudos avançados** n. 14. São Paulo, 2000. Disponível em:< www.scielo.br>. Acesso em: 14 jul. 2009.

GIANNOTTI, J. A. **Origens da Dialética do Trabalho.** São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1966.

- _____. **Marx: vida e obra**. Porto Alegre: L& PM, 2000.
- GONZÁLEZ, H. **Karl Marx: o apanhador de sinais**. São Paulo: Brasiliense, 2002.
- GORZ, A. **O socialismo difícil**. Rio de Janeiro: Zahar editores, 1968.
- _____. **Historia y enajenación**. México: Fondo de cultura económica, 1992. (Título original: *La morale de l'histoire*. 1959).
- GUTERMAN, N.; LEFEBVRE, H. **La conscience mystifiée**. Paris: Editions Le Sycomore, 1979.
- HARVEY, D. **A condição pós-moderna**. São Paulo: Loyola, 1992.
- _____. **O novo imperialismo**. São Paulo: Loyola, 2004.
- HEGEL, F. **A Fenomenologia do Espírito**. Petrópolis: Vozes, 1992. 2 v.n Marx
- HEIDEGGER, M. **Ser e tempo**. Petrópolis: Vozes, 2002.
- HELLER, A. **Teoria de las necesidades en Marx**. Barcelona: Ediciones Península, 1978.
- _____. **O cotidiano e a história**. São Paulo: Paz e Terra, 2000.
- _____. **Sociologia de la vida cotidiana**. Barcelona: Ediciones Península, 2002.
- HOBSBAWM, E. Marxismo hoje: um balanço aberto. In: **Marxismo Hoje**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989, v. 11.
- _____. **Era dos extremos: o breve século XX**. São Paulo: Cia das Letras, 1995.
- _____. **Os trabalhadores**. São Paulo: Paz e Terra, 2000.
- _____. **A Era das revoluções**. São Paulo: Paz e Terra, 2002.
- _____. **A era do capital**. São Paulo: Paz e Terra, 2002a.
- _____. **A era dos impérios**. São Paulo: Paz e Terra, 2005.
- HOLZ, H.; KOFLER, L.; ABENDROTH, W. **Conversando com Lukács**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1969.
- HOPENHAYN, M. **Repensar el trabajo**. Buenos Aires: Grupo Editorial Norma, 2001.
- HUBERMAN, L. **História da riqueza do homem**. Rio de Janeiro: LTC, 1986.
- HUSSON, M. Notas críticas sobre o capitalismo cognitivo. In: **Revista O comuneiro**. n. 5, set 2007. Disponível em: <<http://www.ocomuneiro.com>> Acesso em: 10 jul. 2010.
- IAMAMOTO, M. V. **O Serviço Social na Contemporaneidade**. São Paulo: Cortez, 1999.
- _____. **Trabalho e indivíduo social**. São Paulo: Cortez, 2001.
- _____. **O Serviço Social em tempos de capital fetiche**. São Paulo: Cortez, 2007.
- INFRANCA, A. **Trabajo, individuo, historia: el concepto de trabajo en Lukács**. Buenos Aires: Herramienta, 2005.
- ISRAEL, J. **Teoría de la alienación**. Barcelona: Ediciones Península, 1977.
- KALLSCHEUER, O. Marxismo e teoria do conhecimento. In: **Marxismo Hoje**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989, v. 12.
- KONDER, L. **Marxismo e Alienação**. Rio de Janeiro: Editoria Civilização Brasileira, 1965.
- KOSIK, K. **Dialética do concreto**. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1969.

- LEFEBVRE, H. **Pour connaître la pensée de Karl Marx**. Paris: Bordas, 1947.
- _____. **Critique de la vie quotidienne** I - Introduction. Paris: L'Arche Éditeur, 1958.
- _____. **Critique de la vie quotidienne** II – Fondements d'une sociologie de la quotidienneté. Paris: L'Arche Éditeur, 1961.
- _____. **Metafilosofia**. Rio de Janeiro: Martins Fontes, 1967.
- _____. **La vida cotidiana en el mundo moderno**. Madrid: Alianza editorial, 1972.
- _____. **Tiempos equívocos**. Barcelona: editorial Kairós, 1976.
- _____. **Critique de la vie quotidienne**. III – De la modernité au modernisme (Pour une métaphilosophie du quotidien) Paris: L'Arche Éditeur, 1981.
- LESSA, S. **Sociabilidade e individuação: a categoria da reprodução na ontologia de G.Lukács**. Belo Horizonte: Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, 1990 Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal de Minas Gerais.
- _____. **Para compreender a Ontologia de Lukács**. 3. ed. Ijuí, RS: UNIJUÍ, 1999.
- _____. **Trabalho e proletariado no capitalismo contemporâneo**. São Paulo: Cortez, 2007.
- LÈVY, P. **O que é o virtual?** São Paulo: Ed. 34, 1996.
- _____. **A inteligência coletiva**. São Paulo: ed. Loyola, 1998.
- LÖWY, M. **A evolução política de Lukács**. São Paulo: Cortez, 1999.
- _____. Prefácio a CARVALHO; NETTO. In: **Cotidiano: conhecimento e crítica**. São Paulo: Cortez, 2007.
- LUKÁCS, G. **Il giovane Marx**. Roma: Editori Riuniti, 1954.
- _____. **Estética**. Barcelona: Ediciones Grijaldo, 1966.
- _____. **Introdução a uma estética marxista**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.
- _____. Posfácio a **História e Consciência de Classe**. México: Editora Grijaldo, 1969.
- _____. **Estética**. Torino: Giulio Einaudi editore s.p.a., 1970.
- _____. **Der junge Hegel**. Zürich: Europa Verlag A.-G., 1973.
- _____. **História e Consciência de Classe**. Porto: Publicações Escorpião, 1974.
- _____. **Os Princípios ontológicos fundamentais em Marx**. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas, 1979.
- _____. **Per l'Ontologia dell'Essere Sociale**. Roma: Riuniti, 1981. 3 v. (1981 – II para o segundo e 1981 – III para o terceiro).
- _____. **Le Jeune Hegel**. Paris: Éditions Gallimard, 1981a;
- _____. Meu Caminho para Marx. In: **Marx Hoje** 1, São Paulo: Editora Ensaio, 1988.
- _____. **Prolegomeni all'ontologia dell'essere sociale**. Questioni di principio di un'ontologia oggi divenuta possibile. Milão: Guerini e Associati, 1990.
- _____. **Pensamento vivo**. Autobiografia em diálogo. São Paulo: Ad. Hominem; Viçosa: Ad. Hominem–Universidade Federal de Viçosa, 2000.
- _____. **A teoria do romance**. São Paulo: Duas Cidades, Ed. 34, 2000a.

- _____. Prefácio a HELLER, A. In: **Sociologia de la vida cotidiana**. Barcelona: Ediciones Península, 2002.
- _____. **História e consciência de classe**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- _____. **Ontologia del ser social: el trabajo**. Buenos Aires: Herramienta, 2004.
- _____. **O Jovem Marx e outros escritos de filosofia**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2007.
- MANDEL, E. **A formação do pensamento econômico de Karl Marx**. Rio de Janeiro: Zahar, 1968.
- _____. **O capitalismo tardio**. São Paulo: Abril Cultural, 1982.
- _____. **O significado da segunda guerra mundial**. São Paulo: Ática, 1989.
- _____. **A crise do capital**. São Paulo: Ensaio, 1990.
- _____. **Socialismo x mercado**. São Paulo: Ensaio, 1991.
- MCLELLAN, D. **Karl Marx: vida e pensamento**. Petrópolis: Vozes, 1990.
- MARX, K. **Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie**, Berlim: Dietz Verlag, 1953.
- _____. **Storia delle teorie economiche**. Torino: Giulio Einaude Editore, 1955.
- _____. **Das Kapital I**. Berlim: Dietz Verlag, 1968. Disponível em: <www.marxists.org>. Acesso em: 14 set. 2007.
- _____. **Manuscripts de 1844** (Économie, politique e philosophie). Paris: Ed. Sociales, 1972.
- _____. Manuscritos econômico-filosóficos e outros textos escolhidos. In: **Os Pensadores**. São Paulo: Abril Cultural, 1974 .
- _____. **Manuscripts de 1861-1863**. Paris: Editions Sociales, 1979.
- _____. **Cuadernos de Paris**. México: Ediciones Era, 1980.
- _____. **Teorias da mais valia**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980a.
- _____. Para a crítica da economia política. Salário, preço e lucro. O rendimento e suas fontes. In: **Os economistas**. São Paulo: Abril Cultural, 1982.
- _____. **O capital I**. São Paulo: Abril Cultural, 1983-1984 –I. 2 v.
- _____. **O capital II**. São Paulo: Abril Cultural, 1984- II.
- _____. **O capital III**. São Paulo: Abril Cultural, 1984 III-1985. 2 v.
- _____. Grundrisse 1857-1858. Carlos Marx – In: ENGELS, Frederico. **Obras fundamentais**, v. 6 – 7. México: Fondo de Cultura Económica , 1985a; (1985a – I e 1985a – II).
- _____. **Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem jahre 1844**. Berlim: Dietz Verlag, 1985b.
- _____. **Formações econômicas pré-capitalistas**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.
- _____. Glosas críticas al artículo “El Rey de Prusia y la reforma social. Por um prusiano”. In: MARX, Carlos; ENGELS, Federico. **Obras fundamentales I**. México: Fondo de cultura económica, 1987.
- _____. **Miséria da Filosofia**. São Paulo: Centauro, 2001.

- _____. **Contribuição à crítica da economia política.** São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- _____. **Manuscritos econômico-filosóficos.** São Paulo: Boitempo editorial, 2004.
- _____. **Crítica da Filosofia do Direito de Hegel.** São Paulo, Boitempo, 2005.
- _____. **Sobre o suicídio.** São Paulo: Boitempo, 2006.
- MARX K.; ENGELS, F. **Obras escolhidas.** v. 1. São Paulo: Alfa-Omega, 1980.
- _____. **A Ideologia alemã.** São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- _____. **A sagrada família.** São Paulo: Centauro, 2001.
- _____. **A Ideologia alemã (Feuerbach).** São Paulo: Editora Hucitec, 1986.
- MÉZSÁROS, I. **Marx: a teoria da alienação.** Rio de Janeiro: Zahar editores, 1981.
- _____. **Filosofia, ideologia e ciência natural: ensaios de negação e afirmação.** São Paulo: Ensaio, 1993.
- _____. **Para além do capital.** São Paulo: Boitempo–UNICAMP, 2002.
- _____. **O desafio e o fardo do tempo histórico.** São Paulo: Boitempo, 2007.
- MONTANARI, M. **Comida como cultura.** São Paulo: SENAC, 2008.
- MOURA, M. C. B. **Os mercadores, o templo e a filosofia.** Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.
- NETO, J. M. B. As várias dimensões da lei do valor. In: **Nova economia**, n. 14, Belo Horizonte, 2004. Disponível em: <www.face.ufmg.br>. Acesso em:
- _____. **Uma proposta de reconceptualização do trabalho abstrato.** In: X Encontro nacional de economia política. Campinas, 2005. Disponível em: <<http://www.sep.org.br/artigo/xcongresso81>>. Acesso em: 14 out. 2009.
- _____. **Por que o duplo caráter do trabalho é o “ponto crucial em torno do qual gira a compreensão da economia política”?** In: I Encontro Nacional de Economistas Marxistas. Curitiba, 2007. Disponível em: <www.sitiodeeconomiapolitica.ufpr.br/JoaoMachadoBorgesNeto.pdf>. Acesso em: 12 out. 2009.
- NETTO, J.P. **Capitalismo e Reificação.** São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas, 1981.
- _____. **Lukács.** São Paulo: Brasiliense, 1983.
- _____. (org.). **Lukács: sociologia.** São Paulo: Ática, 1992.
- _____. Lukács: tempo e modo. Lukács: sociologia. In: **Coleção Grandes cientistas sociais.** São Paulo: Ática, 1992.
- _____. G. Lukács: um exílio na pós-modernidade. In: **Marxismo Impenitente – Contribuição à história das ideias marxistas.** São Paulo: Cortez, 2004.
- OIT. A eliminação do trabalho infantil: um objetivo ao nosso alcance. In: **Relatório Global. Suplemento – Brasil,** 2006.
- PAPAIOANNOU, K. **Marx et les marxistes.** Paris: Gallimard, 2001.

- PAULA, J. A. A dialética valores e preços. In: **Revista de Economia Política**, v. 20, n. 4 (80), outubro-dezembro, 2000.
- _____. O conceito de capital no mundo contemporâneo. In: **Revista Sociedade Brasileira Economia Política**, n. 17. Rio de Janeiro, dezembro 2005.
- _____. O “outubro” de Marx. In: **Nova economia**. v.18, n 2, Belo Horizonte, 2008. Disponível em: <www.scielo.br>. Acesso em: 7 nov. 2009.
- PERLMAN, F. El fetichismo de la mercancía. Prólogo a RUBIN, I. In: **Ensayos sobre la teoría marxista del valor**. México: Siglo XXI, 1979.
- _____. **A reprodução da vida cotidiana** (1969). Disponível <http://www.reocities.com/autonomiabvr/reprod.html>. Acesso em: 31 mar. 2010.
- PRADO, E. **Desmedida do valor**: crítica da pós-grande indústria. São Paulo: Xamã, 2005.
- POLANYI, Karl. **A grande transformação**: as origens da nossa época. Rio de Janeiro: Campus, 1980.
- POSTONE, M. Necessity, labour and time: a reinterpretation of the marxian critique of capitalism. In: **Social Research**, n. 45, 1978.
- _____. **Repensando a crítica de Marx ao capitalismo**. 1993. Disponível em: <<http://obeco.planetaclix.pt>>. Acesso em: 6 jan. 2008.
- _____. **Time, labor and social domination**: a reinterpretation of Marx’s critical theory. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- _____. Teorizando o mundo contemporâneo: Robert Brenner, Giovanni Arrighi, David Harvey. In: **Novos estudos CEBRAP** n. 81, julho 2008. Disponível em: <www.scielo.br>. Acesso em: 11 jan. 2008.
- PROST, A. e VICENT, G. **História da vida privada** 5. São Paulo: Cia das Letras, 1992.
- RANIERI, J. **A Câmara escura**: alienação e estranhamento em Marx. São Paulo: Boitempo editorial, 2001.
- ROLDOLSKY, R. **Gênese e estrutura de O capital de Marx**. Rio de Janeiro: EDURJ/Contraponto, 2001.
- RUBEL, M. **Crônica de Marx**. São Paulo: Ensaio, 1991.
- RUBIN, I. **Ensayos sobre la teoría marxista del valor**. México: Siglo XXI, 1979.
- SARTRE, J. P. **Critique de la Raison Dialectique**. Paris: Ed. Gallimard, 1960.
- SANTOS, J. H. **Trabalho e riqueza na Fenomenologia do espírito de Hegel**. São Paulo: Edições Loyola, 1993.
- SÈVE, L. **Marxismo y teoría de la personalid**. Buenos Aires: Amorrortu, 1972.
- _____. **Análises Marxistas da Alienação**. São Paulo: Edições Mandacaru, 1990.
- _____. Penser avec Marx aujourd’hui. In: **Marx y nous**. Paris: La Dispute, 2004.
- SINGER, P. **Introdução à economia solidária**. São Paulo: Perseu Abramo, 2004.
- TERTULIAN, N. “Introduzione” a LUKÁCS, G. In: **Prolegomeni all’ontologia dell’essere sociale**. Milão: Guerini e Associati, 1990.

_____. Le concept d'aliénation chez Heidegger et Lukács. In: **Arquivos de Philosophie du Centre Serve**. Paris: Beauchesne Éd, 1993.

_____. O Grande Projeto da Ética. In: **Ensaio Ad Hominem** 1, t.I (Marxismo). São Paulo: Estudos e Edições Ad Hominem, 2001.

_____. **Método ontológico-genético**. Atenas, 2003. (texto apresentado no Instituto francês de Atenas e disponibilizado pelo autor).

_____. Aliénation et désaliénation: une confrontation Lukács-Heidegger. *Nouvelles Alienations*. In: **Actuel Marx** n. 39. Paris, 2006.

_____. **Georg Lukács**: etapas de seu pensamento estético. São Paulo: Editora UNESP, 2008.

_____. Le dernier Lukács: pensées prémonitoires. In: **Revue Cités**. n. 39, Paris, 2009.

VAISMAN, E. Dossiê Marx: itinerário de um grupo de pesquisa. In: **Ensaio Ad Hominem** 1, t. IV. São Paulo: Estudos e Edições Ad Hominem, 2001.

_____. Encontros e dissonâncias: o caráter da interlocução de Weber e Lukács. In: **Teoria e Sociedade**, número especial (O pensamento de Max Weber e suas interlocuções). Belo Horizonte: Departamento de Sociologia da Universidade Federal de Minas Gerais, 2005.

_____. O “jovem” Lukács: trágico, utópico e romântico. In: **Revista Kriterion** Belo Horizonte: Departamento de Filosofia da Universidade de Minas Gerais. jul a dez. 2005.

_____. **As relações entre indivíduo e gênero**: reflexões sobre *Os Prolegômenos para uma Ontologia do Ser Social* de G. Lukács. Plano de trabalho para estágio de pós-doutorado. Belo Horizonte: UFMG, 2006.

_____. A usina onto-societária do pensamento. In: **Verinotio – Revista On-line de Educação e Ciências Humanas** n. 4. 2006

VIEIRA, Z. **Atividade sensível e emancipação humana nos Grundrisse de Karl Marx**. Belo Horizonte: Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, 2004. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal de Minas Gerais.

_____. Da centralidade do valor: uma introdução à obra de Moishe Postone. In: **Crítica Marxista** n. 25. São Paulo: Revan, 2007.

WHEEN, Francis. **Karl Marx**. Rio de Janeiro: Record, 2001.

_____. **O capital de Marx**: uma biografia. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

REFERÊNCIAS AUDIOVISUAIS

A batalha de Argel. Direção: G. Pontecorvo. Argélia/Itália: Igor Film/Casbah Film, 1965. Bobina cinematográfica (117 min).

Asas do desejo. Direção: W. Wenders. Alemanha: Argos Films/ Road Movies Filmproduktion/ Westdeutscher Rundfunk, 1987. Bobina cinematográfica (127 min).

Blade Runner: o caçador de andróides. Direção: Ridley Scott. EUA: The Ladd Company, 1982. Bobina cinematográfica (118min).

Dias de glória. Direção: R. Bouchareb. Argélia/Bélgica/França/Marrocos: France 2 cinéma e outros, 2006. Bobina cinematográfica (128 min).

2001: uma odisseia no espaço. Direção: S. Kubrik. EUA: MGM/Solaris, 1968. Bobina cinematográfica (148 min)

Um homem com uma câmera. Direção: D. Vertov. URSS: Chelovek Kino-apparaton, 1929. Bobina cinematográfica (68 min).

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](#)