



UNIVERSIDADE FEDERAL DE ALAGOAS
CAMPUS A. C. SIMÕES
FACULDADE DE SERVIÇO SOCIAL
CURSO DE MESTRADO EM SERVIÇO SOCIAL

LUANA CAVALCANTE PINHO

**OS FUNDAMENTOS DA POLÍTICA: UM DEBATE A PARTIR DE UMA
PERSPECTIVA MARXISTA**

Maceió
2021

LUANA CAVALCANTE PINHO

**OS FUNDAMENTOS DA POLÍTICA: UM DEBATE A PARTIR DE UMA
PERSPECTIVA MARXISTA**

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado em Serviço Social da Universidade Federal de Alagoas, como requisito final à obtenção do título de Mestre em Serviço Social.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Maria Norma de Alcântara Brandão de Holanda

Maceió
2021

Catálogo na fonte
Universidade Federal de Alagoas
Biblioteca Central
Divisão de Tratamento Técnico

Bibliotecário: Marcelino de Carvalho Freitas Neto – CRB4-1767

P654f Pinho, Luana Cavalcante

Os fundamentos da política: um debate a partir de uma perspectiva
Marxista / Luana Cavalcante Pinho. – 2021.
89 f.

Orientadora: Maria Norma de Alcântara Brandão de Holanda.
Dissertação (Mestrado em Serviço Social) – Universidade Federal
de Alagoas. Programa de Pós-Graduação em Serviço Social. Faculdade
de Serviço Social. Maceió, 2021.

Bibliografia: f. 87-89.

1. Política. 2. Estado. 3. Emancipação política. 4. Emancipação
Humana. I. Título.

CDU: 36:141.82

*À minha mãe, Ana Lúcia (in memoriam),
por todo amor, cuidado e dedicação*

AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar, gostaria de prestar aqui algumas homenagens que acredito serem pertinentes, visto que estas pessoas contribuíram, direta ou indiretamente, para tornar possível este momento em minha vida. Este, como tantos outros passos importantes na minha trajetória, só foi possível graças a todos os amigos que fiz nos bailes da vida. Sendo assim, estes agradecimentos são na realidade um tributo à amizade, pois foram meus amigos os que sempre me empurraram para frente.

Gostaria de agradecer imensamente à Islânia Lima da Rocha, minha professora, coordenadora, incentivadora, leitora, parceira e amiga de todas as horas. Agradeço a você por ser essa pessoa para quem não basta que as portas se abram para si, mas que antes elas permaneçam abertas para os que virão. Você é um exemplo da nobreza do povo simples do estado de Alagoas, com sua generosidade e presteza sempre à disposição.

Outro amigo a quem gostaria de prestar uma homenagem especial é Marcus Vinícius, ou simplesmente Marquinho, como todos o conhecem. Além de amigo de todas as batalhas, é meu principal revisor, tradutor, acalmador e abraçador. É também aquele amigo com o qual a gente dá risada das mesmas coisas há anos (como da tatuagem “desconfigurada” do Freddie Mercury). É também a pessoa responsável por naturalizar o “eu amo você” em minha vida.

Aqui dedico um agradecimento especial a Emanuel Cícero, a quem carinhosamente chamo pela alcunha de Painho. Agradeço por sua presença, mesmo quando ausente, por colocar um espelho na minha frente e me fazer enxergar o aquilo que muitas vezes me nego a ver. Obrigada por ser sempre meu leitor, incentivador e por ser a pessoa com quem tenho a liberdade de rir de mim mesma.

Agradeço também à Natsha Caroline, por tudo que compartilhamos durante o mestrado. Foi muita sorte nossa nos encontrarmos nesta etapa da vida e construirmos uma amizade que nos possibilitou o apoio mútuo.

Agradeço ao meu grupo autodenominado Amor, composto por Amanda, Valderi, Rogério e Pollyana. Vocês são uma dose diária de afeto, debates sérios, fofoca, risada e muito apoio. Sou imensamente grata à vida por fazer parte do grupo.

Também gostaria de dedicar algumas palavras especiais aos amigos Diogo e Ademir, por todas as trocas realizadas mesmo em tão pouco tempo que vocês fazem parte da minha vida.

Nesta lista de agradecimentos, gostaria de registrar um especial à amiga Maria Joaquina Rocha, com quem tenho a sorte de dividir a morada, as contas do mês, os medos e as risadas.

Nesta lista de amigos não poderia faltar um agradecimento a Dorgicleiton Santos, Ariane Lima, Marília Sarmiento, Sâmara Silva, Cléverton Santos, Cacau Torres, Vinícius Teodoro e Mariana Malta.

Agradeço imensamente à minha orientadora, Norma Alcântara, por tantas coisas que seria difícil colocar tudo no papel.

Dedico uma enorme gratidão pela oportunidade mais que especial de fazer parte do Grupo de Pesquisa Sobre Reprodução Social, ao passo que agradeço às suas líderes, Edlene Pimentel e Gilmaisa Costa, por todo conhecimento possibilitado e toda a generosidade com que fui acolhida.

Por fim, agradeço à vida pela oportunidade da minha passagem pela Universidade Federal de Alagoas (UFAL), esse espaço que mudou minha perspectiva de mundo. Agradeço à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pelo apoio recebido pela Instituição, uma vez que ser bolsista foi fundamental para o andamento desta pesquisa. Entretanto, não podemos deixar de apontar que a ciência do país vive um momento nebuloso e que se faz necessário fortalecê-la.

RESUMO

Este estudo problematiza a concepção que perdura até nossos dias de que o Estado seria o instrumento de conciliação de classe através da política. Para tal, partimos do trabalho enquanto fundamento da sociabilidade, evidenciando que cada forma de organização da produção estabelece os parâmetros fundamentais de cada forma de organização social. Chegaremos então à encruzilhada na história em que se constitui a propriedade privada, mostrando que a partir dela a sociedade se encontra dividida em classes fundamentais antagônicas, onde estão agrupados, de um lado, os produtores e, de outro, os proprietários. A partir da instituição das classes sociais se forma o Estado, enquanto instrumento que condensa o poder político para manter as relações de produção desiguais, sua razão de ser, sob níveis passíveis de autorreprodução. Nessa exposição, passaremos pela sociedade capitalista e suas infrutíferas saídas políticas para os males sociais que engendra, bem como também defendemos a necessidade da superação da propriedade privada e, por consequência, do Estado como efetiva solução para os males sociais. Por fim, abordamos a questão da emancipação política e da emancipação humana, evidenciando suas diferenças e o campo de possibilidades que cada uma abre para a humanidade.

Palavras-chave: Política. Estado. Emancipação Política. Emancipação Humana.

ABSTRACT

This study problematizes the conception that persists until our days that the State would be the instrument of class conciliation through politics. To this end, we will start from work as the foundation of sociability, showing that each form of production organization, the processing of parameters of each form of social organization. We will then arrive at the crossroads in the history where private property is constituted, showing that from it onwards society is divided into antagonistic fundamental classes, where producers are grouped on the one hand and owners on the other. From the institution of social classes, the State is formed as an instrument that condenses political power to maintain unequal production relations, its *raison d'être*, at levels susceptible to self-reproduction. In this exhibition, we will go through capitalist society and its fruitless policies for social males that it engenders, as well as defending the need to overcome private property and, consequently, the State as an effective solution for social males. Finally, we will address the issue of political emancipation and human emancipation, highlighting their differences and the field of possibilities that each opens for humanity.

Keywords: Politics. State. Political Emancipation. Human Emancipation.

SUMÁRIO

- 1 INTRODUÇÃO10**
- 2 FUNDAMENTOS DA SOCIABILIDADE: AS ORIGENS DO SER SOCIAL, DO PODER, DA POLÍTICA E DO ESTADO13**
 - 2.1 A natureza do ser social: o trabalho como fundamento da Autodeterminação do ser humano18**
 - 2.2 A origem comum da propriedade privada, da desigualdade social e da politicidade45**
- 3 MARX E A POLITICIDADE: UM DEBATE SOBRE AS POSSIBILIDADES DE UMA SAÍDA POLÍTICA PARA OS MALES SOCIAIS55**
 - 3.1 A essência do Estado na sociedade capitalista56**
 - 3.2 O Estado e a impossibilidade de saídas políticas para os males sociais66**
 - 3.3 A questão da emancipação política, da emancipação humana e seus correspondentes processos revolucionários74**
- 4 CONSIDERAÇÕES FINAIS83**
- REFERÊNCIAS87**

1 INTRODUÇÃO

Durante a realização da pesquisa cujos resultados são aqui expostos, estudamos os fundamentos da política e do Estado, a função exercida por esses complexos sociais na sociedade, com ênfase no capitalismo, bem como a diferenciação entre emancipação política e emancipação humana. Para tal, utilizamos como base as obras de Marx e Engels, além de outros autores contemporâneos. Aproximamo-nos do tema a partir do Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica (PIBIC) – ciclo 2017/2018, no qual estudamos alguns clássicos de Marx com a finalidade de desvelar as raízes e a função da política. Avançamos nessa discussão durante a construção do trabalho de conclusão de curso (TCC), ainda na graduação, e o aprofundamos no mestrado.

Na contemporaneidade, a sociedade se encontra imersa numa profunda crise que atinge todos os seus âmbitos. Uma crise que, até o presente momento, tem sido gerenciada pela administração estatal através da política. No entanto, as notícias veiculadas diariamente nos jornais mundo afora são como uma prova cotidiana de que os mais diferentes planos governamentais são infrutíferos para solucionar a gama de problemas assolando a humanidade. Mesmo o revezamento entre partidos frente ao Estado não demonstra avanço significativo diante dos graves problemas de nosso tempo.

Sendo assim, o contexto da crise econômica e social que tem assolado a contemporaneidade é o fator que põe na ordem a discussão sobre o Estado e suas medidas políticas. Dentre os motivos que trazem o debate político para a vida cotidiana temos as austeras reformas do Estado, que desembocam em medidas impopulares para tentar conter os efeitos da tensão econômica, além dos polêmicos líderes de governo, que ganham fama em ações catastróficas. Entretanto, a onipresença da política faz com que não nos perguntemos qual é, de fato, seu papel na sociedade, tampouco sobre quais são ao certo as origens do Estado. No geral, temos acesso apenas às ideias que buscam legitimar suas ações na regulação social, reforçando o fetiche de naturalidade que lhe é atribuído.

O fetiche de naturalidade que detêm o Estado e a política faz com que ambos os complexos sejam considerados indispensáveis para a reprodução social. É um fato que a estrutura política da sociedade é algo que acabamos por naturalizar, pois no geral ela muda conforme o país e a cultura, se fazendo presente, adaptando sua

ação conforme o contexto, funcionando mais aqui do que acolá. No entanto, essa naturalização ocorre porque perdemos de vista que a reprodução social é resultado da ação humana.

Assim, para de fato compreendermos a função da política e do Estado, precisamos atentar para os fundamentos da sociabilidade estruturados a partir das relações de produção. As relações de produção são o fundamento da reprodução da vida em sociedade, pois são elas que servem de estrutura fundamental e diretriz de todos os aspectos de nossa vida. Nelas estão, sobretudo, as possibilidades de transformação do mundo. Sendo assim, buscar suas raízes materiais é fundamental para que possamos enxergar a política e o Estado para além de sua aparência fenomênica.

Desse modo, fazemos um contraponto à pretensa naturalidade detida pela política e pelo Estado na sociedade, complexos abordados em nossa pesquisa a partir da teoria social de Marx, uma vez que ela nos possibilitou a apreensão dos fundamentos da sociabilidade humana, das origens da política e do Estado, capturando-os em sua essência. Com isso, defendemos que a atualidade do pensamento de Marx não se relaciona a uma escolha ideológica, mas ao caráter ontológico de sua obra, que, a partir dos elementos apresentados pela realidade, nos possibilita chegar à essência das coisas.

Assim, pesquisar e desvendar a política em seu sentido ontológico, sob o olhar do marxismo, se constitui como o objetivo central desta investigação. Para atingi-lo, nos debruçamos fundamentalmente nas obras de Marx e Engels, na busca de compreender os elementos teóricos indispensáveis para apreensão de nosso objeto. Defendemos, portanto, que o resgate de obras clássicas, bem como as de seus principais comentadores, é indispensável para que sejam superadas as distorções sofridas pelo pensamento de marxiano ao longo do século XX.

A relevância de nosso tema para o Serviço Social se justifica, uma vez que a intervenção dos assistentes sociais detém uma vinculação histórica às ações do Estado na mediação da “questão social” através das políticas públicas. A origem da profissão está atrelada à intervenção do Estado sobre a “questão social”, pois quando a era monopólica alargou a base de sustentação sociopolítica da reprodução da ordem burguesa pela generalização e institucionalização de direitos e garantias cívicas e sociais, tal movimento proporcionou à sociedade do capital o consenso que foi fundamental à sua transitoriedade histórica. Desse modo, conhecer os

fundamentos da política é de suma importância para os assistentes sociais, visto que nos permite o entendimento dos limites e das possibilidades da intervenção estatal nas expressões da “questão social”, pondo as condições de trilhar caminhos possíveis e evitar os caminhos utópicos.

Nosso estudo se realizou através de um levantamento bibliográfico — ou seja, sua realização se deu através do fichamentos dos textos indicados e da elaboração de sínteses que contribuíram na redação da dissertação. Nosso ponto de partida foi o interesse em desvendar o sistema de causalidades para explicar as origens do poder, da política e do Estado e, partindo desses fundamentos, identificar de quais alternativas a humanidade dispõe para resolver os males sociais.

Esta pesquisa se divide em dois capítulos, o primeiro é dedicado à discussão do trabalho como fundamento da sociabilidade, buscando demonstrar que, a partir de determinada forma de organização da produção, se constitui uma forma de sociedade que lhe é correspondente. A seguir, o estudo chega ao momento na história em que se constitui a propriedade privada, mostrando que a partir dela a sociedade se divide em classes fundamentais antagônicas, as quais agrupam de um lado os produtores e de outro os proprietários. Conforme nossa investigação, a instituição das classes sociais é o pressuposto histórico para a formação do Estado enquanto instrumento condensador de poder político para manutenção de relações de desiguais de produção, sua razão de ser, em níveis passíveis de autorreprodução.

No capítulo seguinte iniciamos nossa exposição pela sociedade capitalista e suas infrutíferas saídas políticas para os males sociais que engendra. Em seguida, defendemos a necessidade da superação da propriedade privada e, por consequência, do Estado como efetiva solução para os males sociais. Por fim, abordamos a questão da emancipação política e da emancipação humana, evidenciando suas diferenças e o campo de possibilidades que cada uma abre para a humanidade.

2 FUNDAMENTOS DA SOCIABILIDADE: AS ORIGENS DO SER SOCIAL, DO PODER, DA POLÍTICA E DO ESTADO

Este primeiro capítulo volta-se, inicialmente, à categoria trabalho, dada sua centralidade na compreensão do ser social e de todas as categorias que surgem a partir de sua atividade, possibilitando-nos, de forma mediada, a apreensão da natureza da política e do Estado. O trabalho estabelece os parâmetros fundamentais para a reprodução social, visto que é ele a atividade que transforma a natureza na base material necessária à existência da humanidade — e por isso é o pressuposto fundamental do pensamento de Marx (LESSA; TONET, 2011). Desse modo, o trajeto aqui realizado busca demonstrar o trabalho enquanto fundamento das relações sociais e a forma pela qual, a partir do surgimento da propriedade privada, se estabelecem complexos sociais cuja função basilar é a reprodução da desigualdade social.

Nos orientamos pela teoria social de Marx compreendendo-a como a mais congruente com a realidade social, o que faz dela a melhor escolha para explicar os fundamentos da sociabilidade humana e lançar luz sobre as origens da política e do Estado, capturando, deste modo, a essência de ambos complexos sociais e as relações que estabelecem na totalidade social. Nesse sentido, recorreremos às obras clássicas de Marx e de tantos outros autores filiados à tradição teórico-filosófica por ele fundada. Consideramos que

A atualidade do pensamento de Marx não é meramente uma escolha ideológica, como defendem seus opositores, porquanto advém do cariz ontológico de sua obra, que nos permite, a partir dos elementos que a realidade nos apresenta, apreender a essência das coisas (PINHO; ALCÂNTARA, 2020, p. 88).

Defendemos então o resgate da ontologia marxiana para uma correta apreensão da realidade. Como bem coloca Lukács (1978), as últimas décadas foram permeadas pelo neopositivismo, de modo que qualquer ponto de vista ontológico é recorrentemente recusado por não ser considerado científico. O autor salienta ainda que o domínio do neopositivismo não se dá apenas no campo filosófico, apresentando-se quase que de modo onipresente, pois se espalhou para os discursos de líderes políticos, militares e econômicos, atravessando todo o mundo da práxis.

O diferencial no pensamento de Marx está no fato de que ele lançou “[...] os lineamentos de uma ontologia histórico-materialista, superando teórica e praticamente o idealismo lógico-ontológico de Hegel” (LUKÁCS, 1978, p. 2). A obra de Hegel foi fundamental para a formulação da perspectiva aqui apresentada, pois apreendeu a ontologia como uma história (LUKÁCS, 1978); Hegel concebia a palavra história em dois sentidos, um deles considerando que “[...] ela designa tanto o movimento realizado e vivido como sua reconstituição narrada ou analisada” (KONDER, 1991, p. 77). É fato que a história acontece frente aos nossos olhos como um imenso e ininterrupto quadro de acontecimentos, ações, Estados e indivíduos (KONDER, 1991). Seria natural então que os indivíduos arrastados em meio a esse caos vertiginoso fossem levados a se posicionar, com cada consciência sendo

[...] desafiada a superar as estreitezas de seus particularismos, de sua percepção imediata, e de sua passividade, para se elevar à razão e, superando-se a si mesma, alcançar a forma do espírito, do mesmo modo, na história, a humanidade precisa, se desdobrar nas experiências diversas dos diferentes povos, precisa suportar os dramas nacionais, atravessando sofrimentos enormes, para que os povos, amadurecendo, façam a história mundial e se aproximem do que, para Hegel, seria uma plena realização daquilo que ele chama de ‘espírito do mundo’ (KONDER, 1991, p. 77).

Em contraponto, “A ontologia marxiana afasta daquela de Hegel todo elemento lógico-dedutivo e, no plano da evolução histórica, todo elemento teleológico” (LUKÁCS, 1978, p. 2). Assim, podemos compreender que Marx não parte do ser abstrato, tal como em Hegel; ao contrário, no materialismo instituído por Marx,

Todo existente deve ser objetivo, ou seja, deve ser sempre parte (movente e movida) de um complexo concreto. Isso conduz a duas conseqüências (sic) fundamentais. Em primeiro lugar, o ser em seu conjunto é visto como um processo histórico; em segundo, as categorias não são tidas como enunciados sobre algo que é ou que se torna, mas sim como formas moventes e movidas da própria matéria (LUKÁCS, 1978, p. 2-3).

A visão radical foi muitas vezes mal interpretada, visto que a partir dela levantou-se a ideia que Marx “[...] subestimava a importância da consciência em relação ao ser material” (LUKÁCS, 1978, p. 3), o que não condiz com as formulações marxianas. Na realidade, Marx não subestima a consciência em relação ao ser; o que de fato estabelece é a relação entre o momento fundante e o fundado,

demarcando “[...] consciência como um produto tardio do desenvolvimento do ser material” e isso não implica jamais em “um produto de menor valor ontológico” (LUKÁCS, 1978, p. 3). Afinal, a consciência, enquanto reflexo da realidade, é dotada da capacidade real de intervir no mundo que a cria.

É ainda importante pontuar que o pensamento de Marx não é de forma alguma uma “*ontologia do trabalho*”. Não encontramos em Marx “[...] uma composição ontológica urdida [...] a partir de um igualmente hipotético paradigma do trabalho [...]”, tampouco “[...] qualquer ontologia do trabalho restrita à sua positividade”. Assim, o que Marx estabeleceu foi “[...] o estatuto e os lineamentos de uma ontologia da sociabilidade ou do ser social [onde] o trabalho é uma categoria central ou fundante” (CHASIN, 2000, p. 8, grifos do autor).

Desse modo, o pensamento de Marx consiste em “[...] uma reflexão voltada à entificação do humano, do ser autoposto em seu processo real e contraditório de autoposição”. Podemos então concluir que a ontologia marxiana não é meramente “um sistema abstrato de verdades absolutas ao feitio tradicional”. Ao contrário, trata-se de um estatuto teórico, cujos traços esboçam os “lineamentos categoriais enquanto formas de existência do ser social”. Entre dever ou poder tratar a ontologia marxiana como um realismo, é importante atentar que “trata-se de um *realismo crítico*”, visto que essa crítica abarca precisamente a “[...] determinação da necessidade das entificações humano-societárias e de suas lógicas específicas” (CHASIN, 2000, p. 12-13, grifos do autor).

Assim, o entendimento dos processos de entificação implica no desvelamento de seu campo de possibilidades e, com isso, revelam-se também suas possibilidades e meios de transformação. Tal ponto é fundamental em nossa exposição, pois devemos apontar as raízes ontológicas da política e do Estado, seus limites e possibilidades. A teoria social de Marx é para nós a lente que permite observar o Estado e a política sem a aparência naturalizada que tais complexos sociais detêm.

Na reprodução social, tanto a política quanto o Estado se apresentam como elementos fundamentais da vida social, o que leva ao senso comum a crença da impossibilidade do ordenamento social sem tais complexos. É difundido pelos apologistas do Estado burguês, por exemplo, que tal órgão seria o responsável pela “conciliação” das classes sociais através de ações políticas. Contudo, a história e os resultados das ações políticas estatais demonstram que o Estado surge de relações

sociais cujo fundamento é a propriedade privada — as mesmas relações que dividem a sociedade em classes sociais antagonicamente inconciliáveis (ANDRADE, 2012).

As dúvidas sobre as questões relativas à economia e sua relação com o Estado fustigaram Marx em sua juventude, impelindo-o à pesquisa em busca das respostas que precisava. Entre os anos de 1842 e 1843, o jovem Marx, então redator da Gazeta Renana, se viu em apuros ao ter de tomar parte sobre o que chamou de “interesses materiais”. Seu ofício o conduziu a isso, visto que a conjuntura prussiana daquela época efervescia:

[...] as deliberações do Parlamento renano sobre o roubo de madeira e parcelamento da propriedade fundiária, a polêmica oficial que o Sr. Von Schaper, então governador da província renana, abriu com a Gazeta Renana sobre a situação dos camponeses do vale do Mosela, e finalmente os debates sobre o livre-comércio e proteção aduaneira, deram-me os primeiros motivos para ocupar-me de questões econômicas (MARX, 1987, p. 28).

Em face dessas questões, Marx (1987, p. 29) não deixou a comum “vontade de ‘ir à frente’” tomar o lugar do “conhecimento do assunto”. Com isso, aproveitando a condenação à morte do diário em que trabalhava, retirou-se do cenário público para o gabinete de estudos.

Na busca por resolver as dúvidas que o assaltavam, Marx — cuja especialidade era a jurisprudência¹, conforme ele mesmo afirma no prefácio de *Para a Crítica da Economia Política* — empreendeu uma revisão crítica da obra de Hegel. Como resultado de sua pesquisa, obteve a compreensão de que as relações jurídicas, assim como as formas de Estado, não podem ser entendidas a partir de si mesmas, muito menos a partir do chamado desenvolvimento geral do espírito humano. Ao contrário, estão enraizadas nas relações materiais de vida, as quais Hegel reuniu sob a alcunha de sociedade civil (MARX, 1987). Por isso, “[...] a anatomia da sociedade burguesa deve ser procurada na Economia Política” (MARX, 1987, p. 29). Essas conclusões serviram de fio condutor para os estudos do autor, que assim as resumiu:

¹ “Minha especialidade era a Jurisprudência, a qual exercia contudo como disciplina secundária ao lado de Filosofia e História” (MARX, 1987, p. 28).

[...] na produção geral da própria vida, os homens contraem relações determinadas, necessárias e independentes da sua vontade, relações de produção estas que correspondem a uma etapa determinada de desenvolvimento das suas forças produtivas materiais. A totalidade destas relações de produção forma a estrutura econômica da sociedade, a base real sobre a qual se levanta uma superestrutura jurídica e política, e à qual correspondem formas sociais determinadas de consciência. O modo de produção da vida material condiciona o processo geral de vida social, político e espiritual. Não é a consciência dos homens que determina seu ser, mas, ao contrário, é o seu ser social que determina sua consciência (MARX, 1987, p. 30).

Marx descobre assim que não se pode compreender a sociedade partindo da consciência para então chegar aos homens de carne e osso. Fazendo operação inversa, a concepção dialética da história por ele fundada parte justamente dos homens de carne e osso, de seu processo de criação da vida, para suas realizações ideais. Parte, portanto, da vida para os livros e não o inverso. Isso ocorre porque “[...] a produção das ideias, das representações, da consciência, está em princípio diretamente entrelaçada com a atividade material e o intercâmbio material dos homens” (MARX; ENGELS, 2009, p. 31). Há aqui uma relação entre o momento fundante (as relações de produção ou estrutura) e o que se funda a partir dele (as formas de consciência ou superestrutura). Assim, cada etapa do desenvolvimento histórico da humanidade tem uma forma de organização do trabalho que é seu fundamento correspondente.

Os homens são os produtores das relações sociais, por sua vez, estabelecidas a partir da produção material da vida. Em outras palavras, como os homens se organizam para produzir, a base material deverá corresponder a uma forma determinada de organização social. Isso nos leva ao resgate de uma das teses centrais de Marx n’O *Manifesto Comunista*: a de que, desde o surgimento da propriedade privada até os nossos dias, a humanidade tem realizado sua história por intermédio da incessante luta entre as classes sociais antagônicas (ANDRADE, 2012).

Homem livre e escravo, patricio e plebeu, senhor feudal e servo, mestre de corporação e companheiro, em resumo, opressores e oprimidos, em constante oposição, têm vivido numa guerra ininterrupta, ora franca, ora disfarçada; uma guerra que terminou sempre ou por uma transformação revolucionária da sociedade inteira, ou pela destruição das duas classes em conflito (MARX; ENGELS, 2016, p. 40).

Dessa forma, só existe desigualdade social porque a sociedade está fundada em uma forma de trabalho que separa os reais produtores, os trabalhadores, da riqueza produzida, estabelecendo o antagonismo entre as classes. Mas a história da humanidade nem sempre se desenvolveu deste modo, pois “As primeiras sociedades eram muito semelhantes na forma à vida gregária dos nossos antepassados: bandos com alguns poucos indivíduos que viviam da coleta e da caça eventual de pequenos animais” (LESSA, 2012a, p. 16), e essa forma de organização social funda, necessariamente, uma sociedade igualitária.

Após essas considerações introdutórias, buscaremos discutir o trabalho enquanto fundamento do ser social e sobre como a propriedade privada muda, a partir de sua instituição, uma dinâmica social que vigorou por milhares de anos, pois sua reprodução demanda a formação de complexos sociais auxiliares. Na busca de compreender os elementos teóricos indispensáveis para nossa exposição, as principais referências adotadas são as obras clássicas de Marx e Engels. Também utilizamos autores como Lukács, cuja leitura consideramos fundamental na análise da categoria trabalho, além de Lessa, Tonet e Costa. Ressaltamos que o resgate de obras clássicas, bem como das de seus principais comentadores, é indispensável para que sejam superadas as distorções sofridas pelo pensamento de Marx sofreu ao longo do século XX — distorções que ainda reverberam na contemporaneidade.

2.1 A natureza do ser social: o trabalho como fundamento da autodeterminação do ser humano

Temos acordo com Lukács (2013) que a exposição em termos ontológicos de categorias particulares ao ser social é uma empreitada cuja tentativa deve ter como ponto de partida o trabalho. De fato, no estudo do ser social não há como compreender “[...] seu desenvolvimento a partir das formas de ser precedentes, sua articulação com estas, sua fundamentação nelas, sua distinção em relação a elas” (LUKÁCS, 2013, p. 41), sem ter o trabalho como momento fundante.

Toda categoria possui especificidades e características próprias, cada uma é um complexo que se articula com outros complexos, formando um todo superior em complexidade. Contudo, uma categoria isolada não pode sequer explicar a si mesma, tampouco a totalidade social, que é uma reunião de muitos outros

complexos com outras tantas conexões entre si. A parte vista isoladamente não passa de uma abstração vazia de significado. Desse modo,

[...] mesmo um olhar muito superficial ao ser social mostra a inextricável imbricação em que se encontram suas categorias decisivas, como o trabalho, a linguagem, a cooperação e a divisão do trabalho, e mostra que aí surgem novas relações da consciência com a realidade e, por isso, consigo mesmo etc. Nenhuma dessas categorias pode ser adequadamente compreendida se for considerada isoladamente (LUKÁCS, 1978, p. 41).

Marx (2008) nos explica bem essa questão ao realizar sua crítica ao método da Economia Política; ele afirma em sua argumentação que, ao se estudar um país qualquer do ponto de vista da Economia Política, parece adequado ter como ponto de partida a população, uma vez que ela seria “[...] a base e sujeito de todo o ato social da produção” (MARX, 2008, p. 258). Mas tal ponto de vista se mostra falso se bem analisado, pois “A população é uma abstração se deixo de lado as classes que a compõem”. Até porque as classes sociais perdem totalmente seu sentido, caso não consideremos seus elementos fundantes — como o trabalho assalariado e o capital —, que por sua vez se articulam à troca, à divisão do trabalho (MARX, 2008). Dessa maneira,

Se começasse, portanto, pela população, elaboraria uma representação caótica do todo e, por meio de uma determinação mais estrita, chegaria analiticamente, cada vez mais, a conceitos mais simples; do concreto representado, chegaria a abstrações cada vez mais tênues, até alcançar as determinações mais simples (MARX, 2008, p. 258).

Mas o autor nos alerta que essa é apenas a primeira parte do percurso na busca de desvendar um objeto. Após as determinações mais simples serem alcançadas, é necessário “[...] voltar a fazer a viagem de modo inverso, até dar de novo com a população, mas dessa vez não como uma representação caótica de um todo, porém como uma rica totalidade de determinações e relações diversas” (MARX, 2008, p. 258). Enquanto os economistas do século XVII restringiram suas investigações apenas à primeira parte do caminho, Marx aponta a necessidade do caminho de volta. “No primeiro método, a representação plena volatiliza-se na determinação abstrata; no segundo, as determinações abstratas conduzem à reprodução do concreto por meio do pensamento” (MARX, 2008, p. 259).

Comprendemos então que o ser social é uma totalidade que demanda a articulação das esferas que o compõem, visto que ele é muito mais do que a soma

de suas partes. Até mesmo o trabalho, seu momento fundante, não explica por si só o ser social, visto que este não se resume ao trabalho, afinal “[...] o ser social certamente não é redutível ao trabalho” (LESSA, 2012c, p. 52). Por isso, até mesmo as categorias mais centrais e determinantes do ser social só são compreendidas adequadamente quando consideradas a partir de sua especificidade em relação ao ser que compõem. Ou seja: “[...] no interior e a partir da constituição global do nível de ser de que se trata” (LUKÁCS, 2013, p. 41).

Também temos acordo com Lukács (1978, p. 3) quando o autor diz que a compreensão da especificidade do ser social passa pelo entendimento de que este “[...] só pode surgir e se desenvolver sobre a base de um ser orgânico e que esse último pode fazer o mesmo apenas sobre a base do ser inorgânico”. Assim, o ser social é o resultado de um longuíssimo processo de desenvolvimento, no qual, a partir de profundas transformações da natureza inorgânica, surgiu a esfera orgânica e a partir dela a social². É necessário apontar que não há uma linha de continuidade de uma esfera para outra, uma vez que entre elas há o momento do salto ontológico, o qual “[...] corresponde ao momento negativo de ruptura, a negação, da esfera ontológica anterior” (LESSA, 2012c, p. 29).

A ciência há muito se debruça na busca para descobrir os mecanismos que preparam a passagem de um ser para outro, assim como já se encontram esclarecidas as categorias fundamentais mais importantes do contraponto entre as formas de ser mais complexas e as mais simples: “[...] reprodução da vida em contraposição ao simples tornar-se outra coisa; a adaptação ativa, com a modificação consciente do ambiente, em contraposição à adaptação meramente passiva etc.” (LUKÁCS, 1978, p. 03).

No debate sobre os momentos de diferenciação das esferas do ser, é importante chamar atenção ao fato que, apesar de distintas, as três esferas ontológicas estão indissociavelmente articuladas, visto que “[...] sem a esfera

² São três as esferas do ser: inorgânica, a orgânica e a social. A primeira reúne os elementos da natureza que não são vivos, tais como os minerais, os metais e os gases, cujo processo de transformação repõe no mundo algo distinto do que havia. “A pedra se converte em terra, a montanha em vale, a força mecânica em calor” (LESSA, 2012c, p. 22). A esfera orgânica ou biológica abarca as formas de vida, sendo caracterizada pela reposição do mesmo: de uma goiabeira, podemos sempre esperar mais goiabas e de gatos nascem sempre gatinhos e assim ininterruptamente. A esfera social se diferencia “[...] pela incessante produção do novo, por meio da transformação do mundo que o cerca de maneira conscientemente orientada, teleologicamente posta” (LESSA, 2012c, p. 25).

inorgânica não há vida, e sem vida não há ser social. Isto ocorre porque há uma processualidade evolutiva que articula as três esferas” (LESSA, 2012c, p. 25).

Desse modo, uma esfera está intimamente conectada a outra, ainda que distintas entre si e aparentemente desconectadas. A humanidade, por exemplo, resguarda sua dependência ontológica para com a natureza, um constante lembrete de que somos seres vivos e que, por mais que nosso intercâmbio com a natureza nos diferencie dela, não há possibilidade de prescindirmos dele. Isso nos leva ao debate ambiental acerca de que se o desenvolvimento humano destruir as condições naturais que proporcionam sua existência no planeta, nossa espécie perecerá. A morte é um evento que arranca qualquer indivíduo da vida social, lançando-o à esfera biológica para devolver à natureza os elementos que materializam seu corpo, independente dos ritos sociais envolvidos no processo de sepultamento. A corporalidade humana é composta essencialmente de água e a carência de nutrientes nos faz adoecer, demonstrando que os blocos de construção da vida provêm da esfera inorgânica e assim se explicitando a processualidade evolutiva que articula as três esferas.

Se faz necessário ressaltar que a passagem de uma forma mais simples de ser para o nascimento de uma forma mais complexa ocorre por meio de um salto. Por demais numerosas que sejam as categorias de transição requeridas para que uma forma mais simples do ser possa originar outra forma mais complexa, o resultado é sempre “[...] algo qualitativamente novo, cuja gênese não pode jamais ser simplesmente ‘deduzida’ da forma mais simples” (LUKÁCS, 1978, p. 3).

Ou seja, o momento de ruptura entre as esferas ocorre através de um salto ontológico que corresponde necessariamente a um momento de negação da esfera ontológica precedente. Contudo, é importante ressaltar que tal salto não traduz a essência do novo ser, visto que este “[...] requer um longo e contraditório processo de construção de novas categorias, da nova legalidade, das novas relações que caracterizam a esfera nascente” (LESSA, 2012c, p. 29), sendo o momento do desenvolvimento do novo ser o seu momento de afirmação, que contrasta com a negação na qual irrompe o novo. Lukács (2013, p. 47) nos explica que

Todo salto implica uma mudança qualitativa e estrutural do ser, onde a fase inicial certamente contém em si determinadas condições e possibilidades das fases sucessivas e superiores, mas estas não podem se desenvolver a partir daquela numa simples e retilínea continuidade.

Com isso, compreendemos que o ser social não tem uma evolução previamente determinada ao surgir. Pelo contrário, em seu processo de desenvolvimento sua própria natureza o impele à busca de constantes respostas para seus carecimentos, demandando um movimento criativo igualmente constante, o que nos leva a entender que a previsão de seu desenvolvimento seria impossível em seu nascedouro. É fato que todas as possibilidades inerentes ao ser social já se faziam presentes em seu surgimento, mas ali se encontravam apenas como centelha que poderia iniciar um incêndio ou se apagar brevemente.

Isso posto, apontamos que as premissas utilizadas por Marx em suas elaborações são reais: têm fundamento nas relações sociais, nas condições materiais de vida que os indivíduos encontram e produzem no cotidiano histórico. “Essas premissas são, portanto, constatáveis de um modo puramente empírico” (MARX; ENGELS, 2009, p. 24). Nesse sentido, a primeira premissa que Marx e Engels (2009) levantam nas formulações da concepção materialista de história é a existência de indivíduos humanos vivos. Ou seja, a primeira coisa a ser considerada é a constituição corpórea humana, pressupondo uma relação deste ser natural com o restante da natureza. Toda a historiografia deve ter isso como base: a natureza e a existência concreta do homem, bem como a interferência deste na natureza.

Para Engels (1961), é com a constituição da humanidade que entramos na história. Claro que os animais, assim como todo o mundo natural, também têm uma história que compreende sua origem e desenvolvimento gradativo até o momento presente. Contudo, a existência dos animais está aprisionada à esfera orgânica, daí a afirmação de Engels de que “[...] são objetos passivos da natureza, e quando participam nela, isso se dá sem seu conhecimento e desejo” (ENGELS, 1961, p. 264). Já no plano social instituído pela humanidade, percebe-se o fazer da história nas ações dos indivíduos; isso não quer dizer que os homens tenham total controle da história que constroem, afinal de contas, há circunstâncias imprevistas e forças incontroladas, pois não há como a humanidade simplesmente se livrar das circunstâncias “[...] legadas e transmitidas pelo passado” (MARX, 2010c, p. 21). Entretanto, há na história da humanidade uma relativa “[...] correspondência entre o resultado histórico e os fins de antemão estabelecidos” (ENGELS, 1961, p. 264).

Nesse sentido, a atividade mais essencial da humanidade é apontada por Engels (1961) como aquela que elevou os seres humanos de seu estado animal,

aquela que forma a base material de todas as demais atividades humanas. O autor se refere precisamente à produção dos meios de subsistência, também chamada de produção social.

Por isso, Lukács (2013, p. 45) aponta que “É mérito de Engels ter colocado o trabalho no centro da humanização do homem”. Engels investigou o papel exercido pelo trabalho na constituição do ser humano, o que fica melhor dito nas palavras do próprio autor: tal é a importância do trabalho que “[...] até certo ponto, podemos afirmar que o trabalho criou o próprio homem” (ENGELS, 2009, p. 11). Isso se evidencia, como indica Lukács (2013, p. 45), “[...] na diferenciação que a função vital da mão adquire já nos macacos”.

Vejamos então como Engels (2009) expõe a questão: em tempos antediluvianos, nossos antepassados — macacos antropomorfos — faziam uso das mãos para se locomover e trepar nas árvores em suas atividades rotineiras. Entretanto, as mãos desempenham funções distintas dos pés e aos poucos esses seres foram prescindindo delas para caminhar, passando a adotar a posição ereta paulatinamente. O caminhar com o corpo ereto foi se estabelecendo como norma para estes macacos, tornando-se, posteriormente, uma regra; esse processo impulsionou o desenvolvimento de suas mãos, gradativamente impelidas a desenvolver atividades diferenciadas e cada vez mais específicas. Assim, é possível perceber que “Mesmo entre os macacos já existe certa divisão de funções entre os pés e as mãos”. Entretanto, entre a mão dos macacos e as mãos humanas — forjadas por centenas de milhares de anos pelo trabalho — há uma enorme distância. Ainda que haja algumas similaridades entre as mãos de ambos os seres, até mesmo o homem em seu estado mais primitivo é capaz de realizar atividades inimagináveis para qualquer macaco. Afinal, “Nenhuma mão simiesca jamais construiu um machado de pedra, por mais tosco que fosse” (ENGELS, 2009, p. 12-13).

Engels (2009) chama atenção para o extenso lapso temporal de desenvolvimento de nossa espécie até que as mãos de nossos antepassados pudessem transformar em machado uma lasca de sílex. De fato, essa reflexão demonstra que o período histórico por nós conhecido é insignificante, pois as mãos humanas levaram dezenas de milhares de anos para adquirir cada vez mais habilidade, assim como foi necessário um longo período de tempo para que tais

habilidades fossem incorporadas de modo a tornarem-se hereditárias, aumentando e se aprimorando a partir de cada geração. Por fim, o que nos importa apontar é que

[...] a mão não é apenas o órgão do trabalho; é também produto dele. Unicamente pelo trabalho, pela adaptação a novas e novas funções, pela transmissão hereditária do aperfeiçoamento especial assim adquirido pelos músculos e ligamentos e, num período mais amplo, também pelos ossos; unicamente pela aplicação sempre renovada dessas habilidades transmitidas a funções novas e cada vez mais complexas foi que a mão do homem atingiu esse grau de perfeição [...] (ENGELS, 2009, p. 13).

O que vimos até então possibilita a compreensão de que “Para que se possa nascer o trabalho, enquanto base dinâmico-estruturante de um novo tipo de ser, é indispensável um determinado grau de desenvolvimento do processo de reprodução orgânica” (LUKÁCS, 1978, p. 4). Um olhar sobre a natureza nos faz perceber que há entre os animais “[...] numerosos casos de capacidade de trabalhar que se mantém como pura capacidade [...]”. Ou seja, até mesmo quando essa capacidade institui na espécie diferenciações biológicas entre seus exemplares, ela “[...] não consegue se tornar princípio de desenvolvimento posterior no sentido de um novo ser de novo tipo, mantendo-se ao contrário como estágio estabilizado, ou seja, como um beco sem saída no desenvolvimento” (LUKÁCS, 1978. p. 4), um limite que a reprodução da natureza, em seu constante ato de repor o mesmo, não transpõe.

Como exemplo clássico da capacidade da divisão do trabalho no estabelecimento de diferenciações entre animais da mesma espécie, mas que são incapazes de repor no mundo algo diferente do que já está geneticamente estabelecido, temos as abelhas. Estes pequenos animais se organizam de modo bastante complexo, tendo uma divisão do trabalho bastante demarcada, algo que reflete como diferenciações anatômicas entre os membros da mesma espécie. Da mesma forma, a organização comunitária das formigas causa espanto em qualquer observador e, do mesmo modo, dentro da mesma espécie há diferenciações que estão conectadas ao lugar ocupado por cada indivíduo na cadeia produtiva. Tantos outros animais poderiam ser aqui sumariados, mas deixaremos as palavras de Marx apontar o elemento que distingue a capacidade humana de trabalhar em relação à natureza:

Uma aranha executa operações semelhantes às do tecelão, e a abelha envergonha mais de um arquiteto humano com a construção dos favos de suas colmeias. Mas o 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 (MARX, 1983, p. 150).

Assim sendo, o que distingue o homem do restante dos animais é a capacidade de produção de seus meios de subsistência, sendo esta produção uma necessidade para sua existência³, compreendendo tanto as necessidades mais elementares como todas aquelas que surgem com a complexificação do ser social. Desse modo, a ação de produção dos meios necessários à subsistência humana é criadora de sua realidade material. Entretanto, a essência do trabalho não está meramente na produção — ao contrário, sua essência “[...] consiste precisamente em ir além dessa fixação dos seres vivos na competição biológica com seu mundo ambiente” (LUKÁCS, 1978, p. 4). O momento que distingue o humano dos demais animais não é determinado pela “[...] fabricação de produtos, mas pelo papel da consciência, a qual, precisamente aqui, deixa de ser mero epifenômeno da reprodução biológica”, pois o resultado a que se chega com a capacidade humana de trabalhar estava previamente presente na consciência de seu realizador, “[...] de modo ideal” (LUKÁCS, 1978, p. 4). Dessa maneira, ao trabalharem os seres humanos realizam não apenas uma transformação da matéria natural, mas uma transformação guiada pela consciência, pois estas transformações ocorrem segundo objetivos previamente estabelecidos.

À primeira vista, pode parecer fora de qualquer propósito materialista que na passagem da esfera biológica para o ser social no materialismo caiba à consciência papel tão determinante. Essa importância significa que a consciência só pode ter um papel ontológico decisivo no homem porque ele é um ser cujas respostas para seus carecimentos passam pela avaliação da consciência, “[...] transformando em perguntas seus próprios carecimentos e suas possibilidades de satisfazê-los” (LUKÁCS, 1978, p. 5). Mas essa consciência não tem uma existência apartada dos

³ As necessidades humanas se tornam mais complexas no transcorrer do processo histórico, isso fica claro quando Marx (1987) analisa a fome. De fato, a fome é uma carência básica, qualquer que seja a circunstância. Contudo, somos obrigados a concordar que a fome que é satisfeita com carne cozida, cortada a garfo e faca, é muito distinta da que é satisfeita com a carne crua ou mesmo apodrecida, rasgada aos dentes e unhas, tal como faziam nossos mais longínquos antepassados. É fato que em ambos os casos se obtém saciedade. Entretanto, é impossível não notar que entre ambas as formas foram agregadas mediações que denotam o acúmulo de complexidade no atendimento de necessidades a que aludimos.

homens, ela é um reflexo ideal do que o ser consciente encontra no mundo, expressando a constante busca por respostas para os dilemas enfrentados pelo ser social.

Os homens são dotados de consciência e esta é fundada nas relações reais de produção da vida. Essa consciência se expressa na linguagem e ambas têm seu surgimento pela necessidade imanente dos seres humanos relacionarem-se entre si, o que faz da consciência um produto da sociabilidade, sendo fundada e condicionada por ela — é, por isso, uma característica exclusivamente humana. A princípio, a consciência, enquanto possibilidade natural, era a percepção sensível da realidade imediatamente externa ao sujeito e da conexão — ainda que limitada — com seus semelhantes. Essa percepção do mundo externo, concretizada a partir das relações estabelecidas pela realidade e na realidade, acarreta a consciência de si. A consciência da natureza, cujo conhecimento limitado acerca desta impunha profundo temor, fazia dos humanos algo muito próximo de animais assustados diante de tamanha grandeza.

A forma pela qual os homens produzem seus meios de subsistência guarda relação de dependência com os meios de subsistência encontrados na realidade. Este processo de produção dos meios de subsistência não pode ser considerado apenas em seu aspecto de garantia da reprodução física dos indivíduos, pois ainda diz respeito a determinada forma da atividade humana, uma característica própria na qual os homens exteriorizam a sua vida a partir do que e como produzem o seu modo de vida. A humanidade se faz pelas condições materiais de sua produção: aquilo que os homens produzem e como produzem expressa sua essência. Ou seja,

Como exteriorizam sua vida, assim os indivíduos o são. Aquilo que eles são coincide, portanto, com a sua produção, *com o que* produzem, e também *com o como* produzem. Aquilo que os indivíduos são depende, portanto, das condições materiais da sua produção (MARX; ENGELS, 2009, p. 24-25, grifos dos autores).

Assim, podemos compreender a dinâmica processual que funda o ser social quando este se depara com um carecimento qualquer. Nos valemos do exemplo dado por Lessa e Tonet (2011) sobre a quebra do coco. Frente a este desafio, há inúmeras possibilidades de resposta, que vão desde jogar o coco no chão, passando por construir um machado, até queimá-lo. Diante das possibilidades, se faz necessário antecipar na consciência os prováveis resultados de cada uma das

alternativas. O ato de antecipar na consciência as alternativas para suprir a carência, bem como a antecipação dos prováveis resultados das possibilidades de resposta, põe para quem passa por este desafio a necessidade de escolher entre as alternativas aquela que melhor responda sua necessidade.

Imaginemos agora, junto aos referidos autores, que a possibilidade escolhida seja construir um machado. Efetivar tal escolha implica numa transformação da natureza, uma vez que o machado não existia no mundo natural e em tempo algum poderia dele surgir sem a mediação de um ser que organizasse os elementos da natureza segundo um fim primariamente estabelecido em sua consciência. Conforme já aludimos, a natureza repõe constantemente o mesmo. Já o ser social, idealiza previamente os objetos almejados, com o intuito de responder suas necessidades, projetando todo percurso para tal. Feito isso, transforma a natureza na resposta almejada, dando origem a algo novo, que jamais poderia se materializar sem sua mediação. “Esse movimento de converter em objeto uma prévia-ideação é denominado por Marx de objetivação” (LESSA; TONET, 2011, p. 19).

Enquanto resultado, qualquer objetivação sempre é uma transformação da realidade; por isso, sempre introduz no mundo uma nova situação, visto que a realidade já não é a mesma — uma vez que uma parcela dela foi alterada —, assim como o sujeito executor da ação aprendeu novas habilidades e apreendeu mais sobre o mundo. A partir de então, o indivíduo que construiu o machado enfrentará o mundo com esse instrumento, construído inicialmente para abrir o coco, e que agora pode ser utilizado de diferentes formas, aprimorado a partir dos novos desafios enfrentados. A partir da construção do machado o indivíduo também adquire conhecimentos no processo, conhecimentos que serão utilizados para enfrentar os novos dilemas que porventura o encontrem. Ao final, portanto, nem indivíduo e nem realidade são mais os mesmos a partir de um ato de trabalho.

Visto dessa forma, o processo faz com que concordemos com Lukács (1978, p. 5) quando o autor diz que nossa espécie pode ser designada como “[...] o animal tornado homem através do trabalho, como um ser que dá respostas”. Conforme visto, o trabalho ocorre como resposta a um carecimento que o desencadeia. Em seguida, Lukács (1978) nos esclarece que a questão não deve ser tomada como uma relação imediata, pois ao transformar em pergunta seus carecimentos e suas possibilidades de satisfação, cria mediações que fundam e enriquecem sua atividade. Assim, “Tão-somente o carecimento material, enquanto motor do processo

de reprodução individual ou social, põe efetivamente em movimento o complexo do trabalho; e todas as mediações existem ontologicamente em função da sua satisfação” (LUKÁCS, 1978, p. 5).

Tal constatação é de suma importância para nossa discussão, pois esclarece que vem do mundo real a busca de respostas a ser saciadas pela mediação do trabalho. Contudo, isso “[...] não desmente o fato que tal satisfação só possa ter lugar com a ajuda de uma cadeia de mediações, as quais transformam ininterruptamente tanto a natureza que circunda a sociedade, quanto os homens que nela atuam, as suas relações recíprocas etc.” (LUKÁCS, 1978, p. 5). Essas mediações se convertem em “[...] eficientes forças, relações, qualidades, etc., da natureza”, ao passo que, simultaneamente, o homem “[...] liberando e dominando essas forças” desenvolve suas “[...] próprias capacidades no sentido de níveis mais altos”. Por isso,

O principal artigo oferecido pelas tribos pastoras aos seus vizinhos era o gado; o gado chegou a ser a mercadoria pela qual todas as demais eram avaliadas, mercadoria que era recebida com satisfação em troca de qualquer outra; em uma palavra: o gado desempenhou as funções de dinheiro, e serviu como tal, já naquela época (ENGELS, 2012, p. 202).

As atividades de manejo do gado também impulsionaram o desenvolvimento da agricultura, que a princípio servia como meio de garantia de alimentação dos rebanhos e posteriormente passou a alimentar a crescente população. Além do desenvolvimento agropecuário, também datam deste período avanços industriais como o tear, a fundição de minerais e o trabalho com metais fundidos. Todos estes avanços possibilitaram que a força de trabalho humana produzisse mais do que o imediatamente necessário para sua manutenção: surge o excedente econômico. Simultaneamente, também cresceu a soma de trabalho diário correspondente a cada membro da gens, da comunidade doméstica ou da família isolada. A reunião desses fatores, resultado do aumento na produtividade, fruto da primeira grande divisão social do trabalho, tornou conveniente que se conseguisse mais força de trabalho: estavam dadas as bases materiais da escravidão⁴ (ENGELS, 2012). Assim,

⁴ Leacock (2012, p. 278-279) chama atenção para o fato de que a escravidão cresceu de maneira lenta e heterogênea, apesar de sua presença em todas as sociedades, uma vez que representa “[...] a primeira forma de trabalho não livre”. Por isso, os exemplos que Engels universaliza em sua exposição (Grécia e Roma) não serviam de modelos típicos da passagem das relações comunais primitivas para as sociedades de classe, visto que, com frequência, tais comunidades não se transformavam em sociedades escravistas, constituindo relações tipicamente feudais.

“[...] da primeira grande divisão social do trabalho, nasceu a primeira grande divisão da sociedade em duas classes: senhores e escravos, exploradores e explorados” (ENGELS, 2012, p. 203).

Os primeiros escravos foram obtidos através da guerra, que sempre fez parte da reprodução das gens como forma de resolução de conflitos. Contudo, a tribo derrotada era aniquilada, pois as condições para a subjugação de seus componentes como escravos só viriam a aparecer quando do aparecimento do trabalho excedente e das novas formas de propriedade. Vejamos o que nos explica Marx: originalmente, a propriedade tem como significado a atitude humana ao encarar suas condições naturais de produção como lhes pertencendo, “[...] como pré-requisitos de sua própria existência” (1977, p. 85). Como a terra, os rebanhos e as habitações são propriedades comuns, ser proprietário nesse contexto tem o significado de pertencer a uma comunidade que garante as condições de existência dos indivíduos. Por isso,

[...] uma tribo conquistada e subjugada por outra torna-se sem-propriedade, parte das condições inorgânicas da reprodução da tribo conquistadora, as quais esta última considera como sua propriedade. A escravidão e a servidão são, portanto, simples desenvolvimentos ulteriores da propriedade baseada na tribo; mas modificam necessariamente todas as formas desta (MARX, 1977, p. 87).

Uma tribo conquistada perde sua capacidade de reprodução material e isso a deixa à mercê da tribo conquistadora. Desse modo, quando as condições materiais foram estabelecidas, institui-se a relação de exploração do homem pelo homem, incorporando os perdedores na produção sob a condição de escravos: a propriedade privada, que nada mais é do que a relação social em que um indivíduo detentor de riquezas tem a capacidade de obrigar outros indivíduos a produzirem novas riquezas que serão por ele apropriadas (LESSA, 2016). Quando temos a oposição entre os que são explorados para a produção da riqueza e os que exploram para dela se apropriar, temos então as classes sociais antagônicas e de interesses inconciliáveis.

Junto a essas mudanças na sociedade também sobrevieram mudanças na estrutura da família. A relação equilibrada existente entre homem e mulher foi quebrada com a nova divisão social do trabalho. Nesse momento, a riqueza era proveniente da criação de gado, por isso os rebanhos, o leite, os laticínios e o couro, assim como todas as mercadorias e escravos trocados por gado pertenciam ao

homem. Com isso, a riqueza cada vez mais crescente dava ao homem uma posição de maior importância do que a mulher no seio familiar.

A questão que se coloca é que, com as relações instauradas com a propriedade privada, cabia aos homens das classes dominantes o exercício das atividades fundamentais da sociedade, incluindo a exploração do trabalhador (LESSA, 2012a). Isso deslocou a importância das atividades domésticas, atribuindo às mulheres um papel de submissão nas novas relações.

A supremacia efetiva do homem na casa tinha posto por terra os últimos obstáculos que se opunham ao seu poder absoluto. Esse poder absoluto foi consolidado e eternizado pela queda do direito materno, pela introdução do direito paterno e a passagem gradual do matrimônio sindiásmico à monogamia. Mas isso abriu também uma brecha na antiga ordem gentilícia: a família individual tornou-se uma potência e levantou-se ameaçadoramente frente à gens (ENGELS, 2012, p. 204).

Foi desse modo que o homem se apoderou também do domínio do espaço doméstico. Com essa nova configuração, “[...] a mulher viu-se degradada, convertida em servidora, em escrava da luxúria do homem, em simples instrumento de procriação” (ENGELS, 2012, p. 77). Mas a forma acabada da família patriarcal só se dá por completo com a incorporação dos escravos. Engels nos chama atenção para o fato de que originalmente a palavra *família* não designava a união de cônjuges e sua prole, não cabendo nela qualquer significado romântico: “*Famulus* quer dizer escravo doméstico e *família* é o conjunto de escravos pertencentes a um mesmo homem” (ENGELS, 2012, p. 78, grifos do autor).

Assim sendo, a mais rudimentar divisão do trabalho se estabelece a partir da divisão natural do trabalho no interior das famílias que, isoladas umas das outras, possuem interesses opostos. É na estrutura familiar que está dada, desde o início da história humana, “[...] a repartição desigual, tanto quantitativa quanto qualitativa, do trabalho e de seus produtos” (MARX; ENGELS, 2009, p. 46). Dentro da estrutura familiar já estavam contidas as possibilidades históricas da escravatura, sendo a mulher e os filhos os escravos do homem, quando no interior dessa estrutura já havia uma repartição desigual do trabalho e da produção. Esta longínqua forma de propriedade corresponde à definição moderna: a apropriação da força de trabalho alheia. Juntas, a divisão social do trabalho e a propriedade são expressões da desigualdade, a primeira referindo-se à atividade laboral e a outra ao produto do trabalho.

E assim chegamos à fase superior da barbárie, quando entra em cena o ferro — metal que estava presente nas cenas heroicas dos povos civilizados, assim como nos arados, possibilitando uma agricultura de grande escala. O ferro aplicado na agricultura e na defesa possibilitou que a riqueza aumentasse rapidamente, ainda que sob a forma de riqueza individual. Também é marca desta etapa a crescente especialização dos ofícios, como é o caso da arte de tecer e do trabalho com metais. Tal variedade de trabalhos não poderia estar ao cargo de um só indivíduo, o que impulsionou “[...] a segunda *grande divisão social do trabalho*: o artesanato se separou da agricultura” (ENGELS, 2012, p. 205, grifos do autor). Para Marx e Engels (2009), a separação entre artesanato e agricultura demarca a separação entre a cidade e o campo, constituindo como a maior expressão da divisão do trabalho em material e espiritual. Para eles, “[...] a oposição entre a cidade e o campo começa com a transição da barbárie para a civilização, do sistema tribal para o Estado, da localidade para a nação, e estende-se através de toda a história da civilização até nossos dias” (MARX; ENGELS, 2009, p. 74-75).

É também neste período que a escravidão se converte em um elemento essencial no sistema social; ela, até então esporádica, passa a ser presença marcante nos campos e nas oficinas. A divisão da produção entre ofícios manuais e agricultura impulsionou a produção diretamente voltada para a troca, sendo assim instituídos a produção mercantil e o comércio pelo mar, ultrapassando por completo os limites da tribo. Por fim, chegamos à civilização e as novas relações ruíram em toda parte as antigas comunidades domésticas comunistas. Os fossos ao redor das muralhas construídas para proteger a propriedade da ambição dos vizinhos serviram de túmulo para as gens.

A aquisição de riquezas passou a ser objetivo da vida. A necessidade de proteção contra a pilhagem aumentou o poder do chefe militar e de seus membros inferiores. Este poder, outrora exercido em nome do povo, passava agora a oprimi-lo, enquanto a antiga democracia militar herdada da gens era suplantada pela sucessão hereditária — estavam postos os alicerces da monarquia e da nobreza hereditária. Todas essas mudanças só foram possíveis pela divisão dos membros da gens em ricos e pobres (ENGELS, 2012).

Em uma palavra: a constituição da gens, fruto de uma sociedade que não conhecia antagonismos interiores, era adequada apenas para semelhante sociedade. [...] Acabava de surgir, no entanto, uma sociedade que, por força das condições econômicas gerais de sua existência, tivera que se dividir em homens livres e escravos, em exploradores ricos e explorados pobres; uma sociedade em que os referidos antagonismos não só não podiam ser conciliados como ainda tinham que ser levados a seus limites extremos. Uma sociedade desse gênero não podia subsistir senão em meio a uma luta aberta e incessante das classes entre si, ou sob o domínio de um terceiro poder que, situado aparentemente por cima das classes em luta, suprimisse os conflitos abertos destas e só permitisse a luta de classes no campo econômico, numa forma dita legal. O regime gentilício já estava caduco. Foi destruído pela divisão do trabalho que dividiu a sociedade em classes, e substituído pelo *Estado* (ENGELS, 2012, p. 212, grifo do autor).

A organização social gentilícia passou a cair em desuso na medida em que a divisão social do trabalho estabeleceu as relações de exploração do homem pelo homem. Com a propriedade privada, a sociedade passa a se reproduzir dividida entre exploradores e explorados, um conflito que não pode ser dirimido internamente. Ao contrário, o conflito desta sociedade é o seu motor, criando a necessidade de um instrumento de manutenção do conflito em nível compatível com a sua reprodução, estabelecendo os limites para a continuidade do ciclo.

Para isso nasceu o Estado: para evitar que a sociedade dividida pelo antagonismo inconciliável das classes se consuma numa luta estéril, estabelecendo-se como um poder aparentemente acima da sociedade. Desse modo, ele amortece o choque proveniente do conflito, mantendo-o nos limites da ordem (ENGELS, 2012). “Esse poder, nascido da sociedade, mas posto acima dela se distanciando cada vez mais, é o Estado” (ENGELS, 2012, p. 213), que surge quando a divisão social do trabalho traz “[...] a necessidade da administração, da polícia, dos impostos etc., em suma, da organização acima dos indivíduos e, assim, da política em geral” (MARX; ENGELS, 2009, p. 75).

Assim, a instituição do Estado é a culminância do processo de ruptura com o modo de vida antigo, regido pelas relações naturais, pois, com o poder emanado da propriedade privada sobre a reprodução social, os conflitos dentro da sociedade se converteram em contradições antagônicas (LESSA, 2016). Decerto, os conflitos presentes na história humana após a instituição da propriedade privada são essencialmente o antagonismo de classes que em muito mudou com o transcorrer do tempo, sem perder o cariz opressor típico da luta entre opressores e oprimidos.

A política é uma medida de coerção ideológica constituída para aplacar o antagonismo de classe instituído pela propriedade privada e exercido através do

Estado. A disputa direta ou indireta pelo poder do Estado nada mais é do que a luta pelo poder da propriedade privada organizada politicamente (LESSA, 2016). Isso nos faz afirmar veementemente que a política é

[...] uma forma de poder do homem sobre o homem, de hierarquia social que ordena todas as relações sociais porque incide na estruturação das formas histórico-particulares de trabalho (escravismo, feudalismo, etc.) que brotam, não do que o indivíduo é, mas do que ele possui (LESSA, 2016, p. 36).

Com isso, todas as lutas no interior do Estado são formas ilusórias do conflito real entre as classes. Para equalizar este conflito se constitui o Estado, como elemento que torna a sociedade coesa, dirimindo os conflitos, ao criar uma comunidade artificial para agregar os interesses divergentes. A união estabelecida pela sociedade de classes é uma comunidade artificial, que apenas detém a aparência de comunidade. Segundo Marx e Engels, “[...] para a classe dominada não só [é] uma comunidade completamente ilusória como também é um novo grilhão” (MARX; ENGELS, 2009, p. 95).

Assim, o Estado metamorfoseia-se historicamente, mediante as necessidades da manutenção da reprodução da propriedade privada. Foi assim, desde os momentos mais antigos — quando o jovem Estado ateniense, desenvolvendo-se desapercivelmente, estruturou uma força náutica para defender os barcos responsáveis pelo comércio (ENGELS, 2010) — até a contemporaneidade, pois o progresso da burguesia foi acompanhado por um progresso político correspondente (MARX; ENGELS, 2016), ao passo que “[...] o executivo do Estado moderno não é senão um comitê para gerir os negócios comuns de toda a classe burguesa” (MARX; ENGELS, 2016, p. 42).

O conhecimento da origem do Estado possibilita a compreensão de que ele é essencialmente a expressão do poder da propriedade privada sendo executado politicamente, com a finalidade de dirimir os conflitos sociais engendrados com a divisão da sociedade em classes. Sua transitoriedade histórica foi assegurada por essa funcionalidade, tomando diversas formas com o passar do tempo, mas sempre com os mesmos objetivos no horizonte. Entretanto, percebemos que de modo geral persiste até nossos dias a ideia de que direitos e garantias cívicas/sociais podem “consertar” a sociedade.

Em todas as etapas da história, as condições de autoatividade correspondem ao desenvolvimento das forças produtivas. Sendo assim, a história da autoatividade humana corresponde a do desenvolvimento das forças produtivas, herdadas das gerações predecessoras, constituindo por isso a história das forças produtivas dos indivíduos. As condições de produção ditam a forma da estrutura das sociedades, a forma de sua organização. O desenvolvimento das forças produtivas condenou o modo de vida das gens ao ocaso, o que não ocorreu do dia para noite. Na medida em que surgiam antagonismos no interior das gens, as formas primitivas de resolução dos conflitos internos se mostravam ineficazes. A opinião pública — o único meio coercitivo da organização gentílica — já não detinha a capacidade de resolver os problemas instaurados pela divisão social do trabalho.

O desenvolvimento das forças produtivas se processou não como resultado de um plano global de indivíduos que se associaram livremente para tal. Ele se processou a partir das condições objetivas postas no mundo, de tendências que vão se pondo numa dada realidade regida por um sistema de causalidades. A formação das classes sociais e do Estado, por exemplo, foram respostas sociais para os conflitos perpetrados pela reprodução da sociedade a partir do trabalho excedente. Mas não podemos considerar de modo algum que tal enredo tenha sido criado de caso pensado, até porque a história não é teleológica, mas causalidade posta pelos homens.

Do mesmo modo, a comunidade hoje existente, cuja estrutura essencial foi herdada do desenvolvimento anterior da sociedade, é uma comunidade partilhada somente por indivíduos de uma classe, segundo seus interesses. Essa é uma comunidade parcial, visto que os indivíduos dela participam apenas enquanto membros de determinada classe. Com isso, essa comunidade

[...] era condicionada pelos seus interesses comunitários face a terceiros, foi sempre uma comunidade à qual os indivíduos só pertenceram como indivíduos médios, apenas na medida em que viviam nas condições de existência da sua classe, uma relação em que eles não tomaram parte como indivíduos, mas como membros da classe. (MARX; ENGELS, 2009, p. 97).

Esse cariz fragmentado da sociedade só muda com a comunidade fundada pelos proletários revolucionários, pois nesta forma societária os indivíduos não tomarão parte de forma parcial, já que em seu processo revolucionário o proletariado

toma o controle das condições de existência de toda a sociedade e as socializa. Por isso, dessa comunidade os indivíduos fazem parte por inteiro, unificando as condições de vida e a personalidade, que até agora se encontram separadas, conforme se encontram separadas as condições de vida da humanidade em geral.

É justamente a união dos indivíduos (naturalmente, no quadro dos pressupostos das forças produtivas agora desenvolvidas) que coloca as condições do livre desenvolvimento e movimento dos indivíduos sob o seu controle, condições que até aqui estavam abandonadas ao acaso e que haviam se autonomizado contra cada um dos indivíduos, e precisamente devido à sua separação como indivíduos, devido à sua união necessária que fora dada pela divisão do trabalho e se tornara, pela sua separação, um elo que lhes era alienado (MARX; ENGELS, 2009, p. 98).

Desta forma, com as forças produtivas desenvolvidas se dá a possibilidade do livre desenvolvimento e movimento dos indivíduos, desde que as condições de vida estejam sob seu comando. Essa possibilidade, até que haja a apropriação das condições de vida, ficava a cargo das vicissitudes do tempo, dado que são exteriores ao indivíduo enquanto o processo revolucionário proletário não ocorrer. “A esse direito de se poder deliciar em paz com o acaso em determinadas condições dava-se, até aqui, o nome de liberdade pessoal” (MARX; ENGELS, 2009, p. 99) e a liberdade pessoal é restrita à classe dominante enquanto imperar a divisão social do trabalho fundada na apropriação da riqueza socialmente produzida por uma parcela mínima de indivíduos que a regulam segundo os próprios interesses.

As diferentes condições de autoatividade surgem em cada tempo histórico como o meio sem o qual os homens não podem responder suas necessidades, nem criar outras necessidades que impulsionam a complexificação social humana. No decorrer do tempo, essas condições se convertem em grilhões, não respondendo mais à demanda das necessidades construídas historicamente. É interessante observar o que as diferentes condições que a atividade humana estabeleceu na história formam uma série conexa de formas de intercâmbio,

[...] cuja a conexão reside em que no lugar da forma de intercâmbio anterior, tornada grilhão, é posta uma nova forma de intercâmbio que corresponde a forças produtivas mais desenvolvidas – e, assim, ao tipo mais avançado de autoatividade dos indivíduos – e que, à *son tour*, de novo se torna um grilhão e será substituída por outra. (MARX; ENGELS, 2009, p. 101)

Os grilhões mudam desde a constituição da propriedade privada, mas os homens permanecem presos a uma forma de produzir que os limita. Mesmo na sociedade capitalista, com sua exponencial capacidade produtiva, a necessidade de acumulação da riqueza se sobrepõe às necessidades humanas; assim, convivemos com a profunda contradição de viver na era de maior primor tecnológico, enquanto todo desenvolvimento é incapaz de suprimir a miséria surgida da apropriação privada da riqueza socialmente construída. O surgimento de uma nova sociabilidade depende da instauração de uma nova forma de trabalho, aquele de livres produtores associados.

Com o trabalho [...] dá-se ao mesmo tempo – ontologicamente – a possibilidade do seu desenvolvimento superior, do desenvolvimento dos homens que trabalham. Já por esse motivo, mas antes de mais nada porque se altera a adaptação passiva, meramente reativa, do processo de reprodução do mundo circundante porque esse mundo circundante é transformado de maneira consciente e ativa, o trabalho torna-se não simplesmente um fato no qual se expressa a nova peculiaridade do ser social, mas ao contrário – precisamente no plano ontológico –, converte-se no modelo da nova forma de ser em seu conjunto (LUKÁCS. 1978, p. 06).

Postos esses argumentos, afirmamos o trabalho como fenômeno originário do ser social, como sua atividade modelo (LUKÁCS, 2013). A ação de produção dos meios necessários à subsistência humana é criadora de uma parcela da realidade que só pode existir enquanto expressão de sua ação consciente. Através do trabalho os humanos abandonam a existência aprisionada na reprodução meramente biológica, pois as respostas aos seus carecimentos lhe servem de impulso para sua ação criativa, originando uma esfera da realidade distinta de tudo que a natureza produz e reproduz. Porém, vale ressaltar que o homem mantém uma relação de dependência ineliminável para com a natureza, visto que esta é a fonte primária de todos os valores de uso “[...] e é em tais valores que consiste propriamente a riqueza material!” (MARX, 2012, p. 23).

Aprendemos com o exposto que o trabalho é o momento no qual “[...] o homem se livra da limitação do material originário da natureza e confere aos objetos de uso exatamente aquela constituição que corresponde às suas necessidades sociais” (LUKÁCS, 2013, p. 59). O trabalho assim deve ser apreendido como “um princípio transformador e reformador da natureza”, impulsionado e orientado por uma consciência que do ponto de vista ontológico se destaca da natureza, não se reduzindo a um epifenômeno.

A produção da vida — o suprimento de bens necessários à vida e à procriação — é uma relação que contém um aspecto duplo, pois guarda, ao mesmo tempo e sob qualquer circunstância, uma esfera natural e outra social por ser o resultado da cooperação dos indivíduos em conjunto. Assim, um modo de produção é sempre relacionado a um tipo de cooperação, sendo este modo de cooperação uma fase das forças produtivas. As forças produtivas condicionam o modo de vida da sociedade, de modo que a história da humanidade não pode ser vista de forma dissociada deste elemento que lhe é fundante. Outro fato é o de que há uma conexão materialista dos homens entre si que os concebe desde sua constituição enquanto humanos. Esta conexão (formas de cooperação) é constantemente mudada pelo próprio processo de atendimento de necessidades que demandam novas possibilidades.

Outra questão levantada por Lukács (1978, p. 6) está no fato que a observação precisa da categoria trabalho nos permite compreender que ele “[...] é formado por posições teleológicas que, em cada oportunidade, põem em funcionamento séries causais”. As posições teleológicas são um modo de pôr, razão pela qual requerem necessariamente uma consciência realizadora. Já a causalidade “[...] representa a lei espontânea na qual todos os movimentos de todas as formas de ser encontram sua expressão geral”. No pensamento anterior a Marx, as posições teleológicas não eram reconhecidas enquanto um ato intrínseco ao ser social e por isso acabavam concebendo, por um lado, um ser transcendente e, por outro, “[...] uma natureza especial onde as correlações atuavam de modo teleológico”. Esse movimento era estruturado para que se pudesse “[...] atribuir à natureza e à sociedade tendências de desenvolvimento de tipo teleológico” (LUKÁCS, 1978, p. 6). Em relação a isso, Lukács argumenta que

[...] numa sociedade tornada realmente social, a maior parte das atividades cujo conjunto põe a totalidade em movimento é certamente de origem teleológica, mas a sua existência real — e não importa se permaneceu isolada ou se foi inserida num contexto — é feita de conexões causais que jamais e em nenhum sentido podem ser de caráter teleológico (LUKÁCS, 1978, p. 6).

Outro ponto que Lukács aborda é o de que “[...] a práxis é uma decisão entre alternativas, já que todo indivíduo singular, sempre que faz algo, deve decidir o que faz ou não [...]” e “[...] a necessidade social só se pode afirmar por meio da pressão

que exerce sobre os indivíduos [...] a fim de que as decisões deles tenham uma determinada orientação” (LUKÁCS, 1978, p. 6). Os atos sociais, portanto, surgem a partir das decisões entre alternativas sobre posições teleológicas futuras (LUKÁCS, 1978). Isso explica o porquê de a humanidade efetuar, com frequência, suas ações em desacordo com suas convicções, afinal “[...] os homens são impelidos pelas circunstâncias a agir de determinado modo ‘sob pena de se arruinarem” (LUKÁCS, 1978, p. 6).

Na continuidade, o autor analisa o sujeito inserido no processo global do trabalho ao afirmar que, apesar da consciência ter papel ativo no processo de trabalho, o sujeito que efetiva o pôr o faz sem “[...] jamais estar em condições de ver todos os condicionamentos da própria atividade, para não falarmos de todas as suas consequências” (LUKÁCS, 1978, p. 8). Certamente essas questões não constituem impedimentos para que os homens realizem o trabalho; contudo, é fato que em diversas circunstâncias é necessário que a atividade se realize, ainda que se tenha o domínio mínimo dos elementos envolvidos. Afinal, a sobrevivência humana depende da transformação contínua da natureza e “[...] já que o carecimento urge e, mesmo nessas condições, o trabalho promete satisfazê-lo” (LUKÁCS, 1978, p. 6).

Como consequência disso temos o movimento dialético inerente ao trabalho, o qual se aperfeiçoa continuamente. Para Lukács, esse movimento de contínuo aperfeiçoamento do trabalho ocorre porque conforme

[...] seus resultados são observados etc., cresce continuamente a faixa de determinações que se tornam cognoscíveis e, por conseguinte, o trabalho se torna cada vez mais variado, abarca campos cada vez maiores, sobe de nível tanto em extensão quanto em intensidade (LUKÁCS, 1978, p. 8).

Por outro lado, esse aperfeiçoamento contínuo não pode eliminar o fato de que o conjunto das circunstâncias seja incognoscível, visto que o real jamais poderá ser abarcado por completo pela consciência. Deste modo, na medida em que a abrangência do trabalho cresce e frente a essa impossibilidade de conhecer todo o conjunto de circunstâncias, “[...] esse modo de ser do trabalho – paralelamente ao seu crescimento – desperta também a sensação íntima de uma realidade transcendente, cujos poderes desconhecidos o homem tenta de algum modo utilizar em seu próprio proveito” (LUKÁCS, 1978, p. 8). O autor afirma ser essa uma das fontes das formas ideológicas ligadas ao transcendente, à religião. Assim, fica

esclarecido que o trabalho é o “[...] modelo objetivamente ontológico de toda práxis humana” (LUKÁCS, 1978, p. 8) e nisso se inclui a “[...] criação divina da realidade”, na qual todas as coisas são oriundas de uma narrativa tal, como posto no livro de Gênesis, ou seja: tudo aparece como que produzido “[...] teleologicamente por um criador onisciente”.

Antes de avançar, achamos pertinente apontar que, embora o conjunto das circunstâncias no processo de trabalho seja incognoscível, a totalidade é cognoscível, mesmo que não em sua integralidade. É graças a isso que podemos construir o conhecimento científico a partir da realidade. O que estamos apontando é que em todo ato existe um limite no processo de conhecimento, pois há sempre um campo desconhecido, afinal não é possível para a consciência estabelecer uma identidade com o mundo que a extrapola. No entanto, isso não significa que há uma barreira intransponível para o conhecimento do mundo, apenas que ele não pode ser por conhecido por completo, pois a subjetividade não pode abarcar a totalidade.

Tudo que expomos até então nos faz compreender que “O trabalho é um ato de pôr consciente e, portanto, pressupõe um conhecimento concreto, ainda que jamais perfeito, de determinadas finalidades e de determinados meios” (LUKÁCS, 1978, p. 8). Como característica fundamental, ele tem uma contínua capacidade de aperfeiçoamento e como consequência “[...] chama à vida produtos sociais de ordem mais elevada”. Esse movimento conduz ao entendimento de que o trabalho possibilita ao ser social um processo de complexificação constante.

O apresentado até então evidencia tão somente os aspectos do processo de trabalho concreto, apenas da relação entre homem e natureza. No entanto, a imediatividade do cotidiano na sociedade do capital acabou por igualar as atividades produtoras de mais-valia com o intercâmbio entre o homem e a natureza. De fato, conforme nos aponta Lessa (2012b, p. 26), “[...] as atividades que operam o intercâmbio material com a natureza podem ser também convertidas em produtoras de mais-valia”, o que acaba contribuindo para a falsa apreensão que toma trabalho concreto e trabalho abstrato como sinônimos.

A seguir, buscamos realizar essa diferenciação, ainda que de forma breve, uma vez que é essencial para a crítica do capitalismo. O capítulo XIV d'O Capital inicia com Marx (1984) explicando que no capítulo V da obra havia tratado do trabalho sem levar em consideração as formas históricas que ele assume. Até aqui, portanto, tratamos da forma de trabalho em que, tal como interligados cabeça e

mãos como num sistema em pleno funcionamento, também estão interligados o trabalho intelectual e o manual.

Nesse sentido, Lessa (2011), explicita que o trabalho sobre o qual Marx se detém no capítulo V não considera ainda a divisão social do trabalho, razão pela qual toma as atividades manuais e intelectuais sem a separação constituída e intensificada pelas sociedades de classe. Por isso, Marx (1984, p. 105) explica que a atividade intelectual e a manual, outrora unidas, pois “Na medida em que o processo de trabalho é puramente individual, o mesmo trabalhador reúne todas as funções”, separam-se e opõem-se tal como inimigas (MARX, 1984).

Já o trabalho abstrato é a forma histórica e alienada de trabalho, correspondendo assim à submissão da humanidade ao mercado capitalista, à “[...] forma social que nos transforma a todos em ‘coisas’ (reificação) e articula nossas vidas pelo fetichismo da mercadoria” (LESSA, 2012b, p. 26). Sendo assim, o trabalho concreto é uma condição intrínseca à vida humana, enquanto o trabalho abstrato é uma forma histórica de reprodução de riqueza, sendo então uma atividade superável. A explicação se faz necessária porque essa forma de trabalho alienada é a razão de ser de complexos sociais, dentro os quais a política.

Compreendemos que o ser social não pode ser entendido estritamente pelo trabalho, dada sua constituição por outras categorias que, junto aos atos singulares do trabalho, compõem a totalidade do ser social. Para que fique claro, Lessa (2015, p. 38) explica ainda que o trabalho, “[...] pela sua própria essência, remete o homem para além do próprio trabalho [...]”, de modo que com o passar do tempo o trabalho passa também a atender demandas que não mais se restringem às necessidades primárias dos homens. Em consequência disso, “[...] o trabalho apenas pode se realizar no interior de um conjunto global de relações sociais muito mais amplas que ele próprio: apenas no interior da reprodução socioglobal pode o trabalho se efetivar enquanto tal” (LESSA, 2015, p. 38).

Esse movimento de responder uma necessidade por intermédio do trabalho impulsiona mudanças constantes no ser social, pois uma parcela do mundo foi modificada, visto que as potências anteriormente adormecidas na natureza foram despertadas através da ação humana — assim como o ser executor da ação também se modifica e as novas necessidades terão como ponto de partida, as objetivações até então realizadas. Desse modo, chamamos atenção para o fato de que a vida social estabelecida pelos seres humanos a partir do trabalho é algo muito

complexo, não podendo ser compreendido como uma simples continuidade da natureza. Ao contrário, todos os instantes da vida humana, salvo aqueles regidos por um caráter eminentemente espontâneo-necessário — como respirar, resultam de mediações teleológicas (COSTA, 2011).

Com a análise da categoria trabalho percebe-se que a humanidade está colocando para si novas possibilidades e desenvolvendo suas relações sociais através da escolha entre alternativas de modo constante. Com base em Lukács, Costa (2011) afirma que a alternativa é uma categoria presente em toda posição teleológica, sendo mais do que a conexão entre a totalidade social e o valor. Ela é o momento que integra a consciência e o mundo em análise.

Na alternativa, 'o momento predominante é constituído pelo seu caráter predominantemente cognoscivo', o homem conhece e faz escolhas ante as possibilidades alternativas existentes. De modo que o trabalho, também por este caráter da alternativa, representa uma vitória da consciência sobre o mero instinto biológico para responder uma necessidade reprodutiva (COSTA, 2011, p. 62).

A partir destas reflexões, Costa (2011) explicita que todas as ações humanas resultam da escolha entre alternativas. De modo que todas as atividades possuem um caráter alternativo, uma escolha entre um sim, um não ou uma abstenção que estabelece o que e como será feito — ou mesmo o que não será feito. Por isso, o ser social é um ser que decide frente demandas postas em curso por suas próprias necessidades. Entretanto, a autora ainda nos chama atenção para o fato de que, para Lukács, o ser social é composto por posições teleológicas diversas. Com isso, as alternativas com as quais os homens se defrontam nos atos de trabalho propriamente ditos são em muito diferentes daquelas que operam na práxis social em sua forma mais complexa. A partir do desenvolvimento das relações sociais decorrem mudanças no conteúdo essencial das posições teleológicas (COSTA, 2011). Assim,

[...] nos estádios iniciais, onde predomina a relação orgânica com a natureza, as posições teleológicas exigem um sistema de mediação muito mais simples. A posição teleológica primária conecta de forma mais direta a relação entre teleologia e causalidade. Nos estádios superiores, ao contrário, a posição teleológica somente se conecta à natureza de forma intensamente mediada (COSTA, 2011, p. 66).

Deste modo, torna-se necessário explicar que as posições teleológicas primárias concernem ao trabalho no sentido restrito, estando voltadas aos atos de transformação da natureza para responder demandas da reprodução da vida humana. Por isso, tais posições estiveram presentes mesmo nos momentos mais primitivos do ser social e operam sempre para transformar a matéria natural na base material necessária à reprodução social. Já as posições teleológicas secundárias são aquelas cujo conteúdo tem a finalidade de induzir uma pessoa ou um grupo de pessoas a realizar alguma outra posição teleológica (COSTA, 2011). Conseqüentemente,

[...] o objeto dessa finalidade secundária já não é um elemento da natureza, mas a consciência de um grupo humano; a posição do fim já não visa a transformar diretamente um objeto natural, mas fazer surgir uma posição teleológica que tenha, porém, como objetivo, alguns objetos naturais (LUKÁCS *apud* COSTA, 2011, p. 64).

Costa (2011) evidencia que essas posições estão presentes na práxis social, nos estádios mais evoluídos e seu surgimento acarreta modificações significativas no complexo do trabalho. Sua origem ocorre quando o trabalho se torna social, passando por isso a necessitar da cooperação de um número cada vez maior de indivíduos. Quando a posição teleológica ultrapassa a pretensão exclusiva de transformação da natureza e passa a visar a indução de outros indivíduos à realização de tal transformação, os sujeitos passam a ser objeto de ação de posições teleológicas.

Em suma, o ser social é composto pelas posições teleológicas primárias, que são aquelas cuja finalidade é responder às necessidades materiais possibilitadoras da reprodução da vida, e pelas posições teleológicas secundárias, cujo campo de atividade é a mediação da relação entre os indivíduos, bem como entre estes e a sociedade, para atender as necessidades da totalidade social. O desenvolvimento das relações sociais faz com que as posições teleológicas secundárias ganhem corpo, possibilitando o aparecimento das esferas ideológicas que têm como fim provocar um novo comportamento nos indivíduos. Estas posições, embora fundamentadas no trabalho, diferenciam-se deste, especialmente pelo fato de sua ação incidir sobre a consciência dos homens e não sobre matéria natural (COSTA, 2011). Tais posições constituem o solo ontológico onde se desenvolvem as ideologias.

Adentrando especificamente no campo da ideologia, Lessa (2015) chama atenção ao fato de que algumas ideias acabam sendo fundamentais no processo de escolha entre alternativas em cada momento histórico. “Tais ideias compõem, sempre, uma visão de mundo, e auxiliam os homens na tomada de posição ante os grandes problemas de cada época, bem como ante os pequenos e passageiros dilemas da vida cotidiana” (LESSA, 2015, p. 41). Essas ideias são denominadas de ideologia pela literatura em geral e por Lukács. Entretanto, o autor húngaro rompe com a concepção de que a ideologia é necessariamente um falseamento do real, estando, por isso, sempre em oposição à ciência.

Mesmo no interior do campo marxista, o fenômeno ideológico é comparado a uma câmara escura que inverte o real para mascarar as contradições entre os homens, legitimando assim as relações de dominação e exploração. Com isso, “[...] a ideologia criaria uma penumbra no interior da qual seria velada a nitidez das contradições sociais, permitindo às classes dominantes a reprodução de sua dominação” (LESSA, 2015, p. 41). Para Lukács, a ideologia pode cumprir esse papel, mas sua função não está restrita a isso. Ele aponta que a oposição entre ciência e ideologia parte do princípio de que é inerente à atividade científica uma neutralidade e cuja função é desvelar o real. Assim, a diferença entre ciência e ideologia deverá ser buscada nas possibilidades abertas por cada uma para o conhecimento do real e não na função social exercida por cada uma delas.

Lukács rompe frontalmente com esta concepção. Partindo do famoso Prefácio de 1857, de Marx, argumenta que a ideologia é uma função social. A ontologia do ser social, a sua processualidade imanente, as diferentes funções que as ideias exercem nessa processualidade seriam o campo resolutivo da distinção ciência/ideologia. Postula que uma conquista da ciência, que nada tenha em si de ideológica, pode, em dadas condições, se converter ou não, em seguida, em ideologia, da mesma forma que uma dada ideologia pode se revelar base de apoio fundamental para o desenvolvimento posterior da ciência (LESSA, 2015, p. 41-42).

Lukács, com base em Marx, compreende que é a função exercida por um complexo o que o determina como ideologia. Com isso, podemos identificar a ideologia como forma de elaboração ideal do mundo real útil para tornar a práxis social humana consciente e capacitada à ação. Os fenômenos ideológicos surgem para dar conta dos conflitos humanos, podendo exprimir o real como em uma teoria científica ou não.

Para que possamos entender, Lukács (2013) traz o exemplo da astronomia heliocêntrica e da teoria do desenvolvimento da vida orgânica. Ambas teorias científicas se constituíram enquanto ideologia após a atuação de seus formuladores — Galileu e Darwin, respectivamente —, pois suas elaborações possibilitaram que outros indivíduos estabelecessem combates em torno dos antagonismos sociais, o que fez dessas teorias operantes enquanto ideologias. Assim, um ponto de vista, uma hipótese ou mesmo uma teoria, pode vir a se tornar ideologia “[...] só depois que tiverem se transformado em veículo teórico ou prático para enfrentar e resolver conflitos sociais, sejam estes de maior ou menor amplitude, determinantes dos destinos do mundo ou episódicos” (LUKÁCS, 2013, p. 467).

Ora, todas as sociedades são perpassadas por contradições surgidas do descompasso imprescindível entre a reprodução da sociedade e seus componentes. Todas conhecem, portanto, conflitos que devem ser dirimidos de alguma forma (LESSA, 2016). Caso os mecanismos responsáveis pela mediação desses conflitos falhem, tal grupo caminha inevitavelmente para a extinção. Desse modo, pode-se inferir que os conflitos são inerentes ao processo de reprodução social, resultantes das muitas contradições contidas dentro de um grupo social, e devem ser dirimidos através da ideologia.

A função da ideologia é, portanto, criar generalizações que permitam a continuidade da reprodução humano-social. Por isso, temos acordo com Lukács quando o autor afirma que toda ideologia se origina no *hic et nunc* social dos homens que agem em sociedade, independentemente do seu caráter de verdade ou de falsidade, visto que nenhum dos aspectos determina se aquele ponto de vista, aquela hipótese, aquela teoria é ou não ideologia. Assim, a vida cotidiana é o espaço em que nasce a demanda pelo fenômeno ideológico, pois são os conflitos que surgem em sua imediaticidade que necessitam de mediações capazes de tornar a vida social possível.

A ideologia se desenvolve embrionariamente nos primórdios da humanidade, face às atividades imediatas de subsistência que necessitavam da criação de normas dentro do grupo, ou seja: “[...] um conjunto de regras de conduta a serem conhecidas e respeitadas por todos os membros do grupo” (COSTA, 2011, p. 83). Esse é o provável período em que se originaram os primeiros conflitos entre a comunidade e os indivíduos. É para mediar esses conflitos que se constitui a ideologia, que aqui se expressa em seu sentido amplo, uma vez que tais expressões

ideológicas têm o intento de apenas assegurar a unidade no agir humano entre os componentes daquele grupo. Desse modo, o sentido amplo é algo inerente ao ser social: como todas as sociedades conhecem alguma forma de conflito, será sempre necessário estabelecer formas históricas de fenômenos ideológicos para dirimir os conflitos.

Contudo, a ideologia ganha novos contornos com a instituição das sociedades de classe. Se outrora a ideologia devia apenas justificar, tornar razoável e operativa a práxis cotidiana, com a constituição das classes sociais antagônicas, essas funções também precisam atender aos interesses de classe (LESSA, 2015). Surgem assim as formas ideológicas no sentido restrito: a ideologia como instrumento de luta social, sendo o meio pelo qual os homens tomam ciência dos conflitos e estabelecem os meios mais adequados para solucioná-los. “Nas sociedades de classe os homens combatem os conflitos sociais por meios ideológicos, visto que este é um meio através do qual os homens tomam ciência dos conflitos e elaboram os instrumentos mais adequados para solucioná-los” (COSTA, 2011, p. 86).

Aqui temos a sociabilidade estruturada a partir do marco da desigualdade social. Manter a reprodução social com base nesse conflito fundamental demanda uma robusta mediação ideológica — o caso do direito, da política e do Estado, que são instrumentos de luta social, atendendo determinados interesses de classe. Estes fenômenos ideológicos são, portanto, inerentes à sociedade de classes, pois é a desigualdade que faz parte de sua essência o elemento que estabelece a necessidade histórica e social da ideologia no sentido restrito. Podemos então inferir que, desaparecida a necessidade social que estabelece tais complexos, estes deixariam de existir. Vejamos como, no desenvolvimento da humanidade, passamos de uma organização social gregária, legada pela natureza, para competidores individualistas cuja essência reside na propriedade privada.

2.2 A origem comum da propriedade privada, da desigualdade social e da politicidade

Com o que vimos até então, compreendemos que o trabalho fundamenta a forma de organização das sociedades; o trabalho funda o mundo dos homens, sua consciência e seu modo de vida. Isso nos leva ao entendimento que uma dada forma de trabalho determina a estrutura social de um período histórico. Contudo, as

relações sociais acabam naturalizadas, conduzindo a uma falsa impressão de que a sociedade tal como conhecemos — fundada na exploração do homem pelo homem — é a única forma de vida possível. É como se tivéssemos uma dada natureza imutável, um gene da desigualdade tão insuperável como a necessidade do coração bater para nos mantermos vivos.

Neste tópico buscamos caracterizar o desenvolvimento das relações sociais até o surgimento da propriedade privada, bem como o que muda a partir dela. Veremos então como as mudanças na forma do trabalho redundaram em alterações na dinâmica da organização social, suscitando a origem da política e do Estado. Para traçar esse percurso, pautamo-nos fundamentalmente n’*A Origem da Família, da Propriedade Privada e do Estado*, de Engels. Muito embora a autoria do livro seja de Engels, em sua composição também estão presentes anotações de Marx sobre a mesma obra à qual Engels recorreu em suas formulações: *A Sociedade Antiga*, de L. H. Morgan, originalmente lançada em 1877. Neste tópico apresentamos ainda leituras contemporâneas a respeito do desenvolvimento humano.

Antes de avançar, parece-nos pertinente apontar que o texto ao qual referenciamos este estudo tem um limite histórico e, por isso, não corresponde, necessária e fielmente, ao modo como a humanidade se desenvolveu. Nesse sentido, buscamos apontar minimamente tais limites e trazer o que dizem os estudos mais atuais a respeito. Conforme Engels (2012, p. 37), “Morgan foi o primeiro que, com conhecimento de causa, tratou de introduzir uma ordem precisa na pré-história da humanidade”. O que nos importa ressaltar é que os fundamentos acerca da história presentes na obra de Morgan, e que serviram de base para Engels, permanecem válidos na contemporaneidade, mesmo que ambos autores tenham elaborado seus escritos muito antes da descoberta de grande parte do material hoje conhecido sobre a comunidade primitiva (LEACOCK, 2012).

Há cerca de 70 mil anos, nossos antepassados pertencentes à espécie *Homo sapiens* se organizaram em estruturas sociais mais elaboradas, estabelecendo o ponto de partida para a primeira de três grandes revoluções apontadas por Harari (2017) como definitivas para o curso de nossa história: a revolução cognitiva. Em torno de 12 mil anos atrás, nossa espécie viveu outra grande revolução — a Agrícola — e por último o autor aponta a revolução científica, que teve início há apenas meio milênio. Todas essas revoluções foram momentos decisivos para nossa espécie,

interferindo decisivamente em aspectos biológicos e sociais, assim como no planeta como um todo.

Observando o que dizem alguns dos mais recentes estudos, o cotidiano das primeiras comunidades humanas⁵, também denominado estágio comunal antigo, chegamos a conclusões que confirmam o apontado por Engels, pois a organização social baseada na desigual distribuição da riqueza é recente quando comparada às mais longínquas formas de organização social da humanidade. Tomando como referência os cerca de 200 mil anos de existência do *Homo sapiens*, foi somente por volta dos últimos 5 mil anos que se constituíram os primeiros reinos (HARARI, 2017). Sendo assim, não consideramos que os humanos tenham a desigualdade social como algo natural e por isso necessariamente presente em qualquer formação social.

Temos ainda mais certeza de que Engels estava certo em suas ideias fundamentais ao nos aproximarmos de nossas primeiras formações sociais: os bandos. Estudos apontam que essas primeiras formas de estrutura social prevaleciam nos períodos em que nossa espécie era nômade⁶, por volta de 11 mil anos atrás, quando o estilo de vida era determinado por uma economia baseada na caça e na coleta (DIAMOND, 2009). Em resumo, nesta forma de organização social

[...] não há uma especialização econômica regular, exceto por idade e sexo: todos os indivíduos fisicamente aptos partem em busca de alimentos. Não há instituições formais, como leis, polícia e tratados, para solucionar conflitos dentro do bando ou entre os bandos. Sua organização normalmente é descrita como 'igualitária': não há uma estratificação social formal em classes superiores e inferiores, não há liderança hereditária ou formal, e não há monopólios formais da informação e da tomada de decisões (DIAMOND, 2009, p. 269).

Uma importante característica dos bandos é a inexistência de formas complexas de propriedade. Não tinham uma base fixa de residência e a terra em que se instalavam era trabalhada comunitariamente pelos indivíduos do grupo, sem que houvesse subgrupos ou membros detendo o domínio da terra (DIAMOND,

⁵ Enfatizamos que estamos discutindo essas comunidades de maneira bastante ampla, em seus termos mais gerais, pois um dos traços mais peculiares das comunidades caçadoras-coletoras é que estas são bastante distintas entre si. Há uma rica diversidade cultural dentro de amplo espectro de possibilidades (HARARI, 2017).

⁶ O modo de vida nômade era certamente hegemônico nos primórdios de nossa espécie. Entretanto, os bandos se fixavam excepcionalmente em áreas com fontes de alimento abundante, como próximas a rios, lagos e mares, onde abundavam animais de vida aquática (HARAI, 2017). Com isso queremos reforçar que estamos tratando dessas comunidades de um ponto de vista amplo, sem querer apagar as particularidades do processo.

2009). Aqui vigorava uma forma de trabalho baseada em relações cooperativas, o que foi fundamental para o desenvolvimento de nossa espécie (HARARI, 2017). Por isso, a forma de vida gregária dos bandos não demandava tantas instituições sociais para sua reprodução; não há política e nem Estado. Estas instituições sociais passam a se constituir no transcorrer do tempo, de acordo com as necessidades da reprodução social, conforme apontamos mais adiante.

Diante do exposto, entendemos que a dependência recíproca dos componentes dos bandos estabeleceu relações sociais igualitárias, de modo que não havia necessidade de complexos para mediar relações econômicas desiguais, como é o caso da política e do Estado. No entanto, o termo igualitário não deve ser compreendido de modo unilateral, pois os membros do bando não eram necessariamente iguais em prestígio e na participação nas decisões do grupo (DIAMOND, 2009). A vida cotidiana impunha conflitos e dilemas cuja equalização era feita por lideranças informais que alçaram tal posto pelo destaque imediato de características pessoais — tais como força, inteligência e aptidão para luta.

Um aspecto bastante proeminente do modo de vida dos grupos de caçadores-coletores é seu constante deslocamento, mas estes povos não podem ser reduzidos a grupos vagantes em busca de alimento, até porque esse modo de vida possibilitava mais tempo livre do que as sociedades agrícolas e industriais. Harari (2017) faz uma interessante comparação a respeito do tempo de trabalho dispendido pelos indivíduos dessas comunidades e das sociedades industriais. Se a média semanal de trabalho nas sociedades contemporâneas fica em torno de 40-45 horas — chegando a 60 ou 80 horas, a depender do país e da atividade exercida —, nos bandos de caçadores-coletores a média cai para 35-45 horas. A observação de grupos de caçadores-coletores que vivem no deserto de Kalahari permitiu ver que “[...] eles caçam apenas uma vez a cada três dias, e a coleta leva não mais do que de três a seis horas diárias” (HARARI, 2017, p. 59). Sendo assim, o autor conclui que uma comunidade estabelecida em uma zona mais fértil do que o deserto do Kalahari possibilitaria um menor gasto de tempo de trabalho para a para a reprodução comunitária. “Além disso, eles tinham uma carga mais leve de tarefas domésticas: não tinham pratos para lavar, tapetes para limpar, pisos para polir, fraldas para trocar ou contas para pagar” (HARARI, 2017, p. 59).

Por seu modo de vida, o acúmulo de artefatos era impensável para essas comunidades, pois o nomadismo fazia com que nossos ancestrais migrassem

periodicamente em busca de alimento. Fatores naturais, a exemplo da mudança das estações, a migração dos animais e o ciclo das plantas, determinavam as mudanças de posto e essa forma de vida fazia com que carregassem apenas o que não comprometesse o deslocamento do bando. É importante apontar que o determinante para a necessidade de constante mudança não era necessariamente o espectro da fome e sim o fato de que quanto mais tempo permaneciam num local, maior o percurso diário necessário para a coleta de alimentos. Desse modo, a mobilidade era em muitas circunstâncias mais uma questão de conveniência do que uma fuga propriamente dita da fome (LEAKEY, 1981).

Outra comparação interessante que pode ser realizada entre as comunidades de coletores-caçadores e a nossa diz respeito ao conhecimento. É fato que, do ponto de vista coletivo, hoje a humanidade conhece muito mais do que os bandos antigos poderiam suportar. Mas quando levamos essa discussão para o nível individual, podemos apontar que “[...] os antigos caçadores-coletores foram o povo mais conhecedor e habilidoso da história” (HARARI, 2017, p. 58). Em nossas comunidades ancestrais cada indivíduo conhecia intimamente o ambiente em que estava inserido, tinham conhecimento a respeito das plantas que serviam de alimento, das que serviam de remédio e das que eram tóxicas. A atividade da caça também requer o conhecimento dos hábitos de cada animal, bem como das estações do ano, dos sinais de alerta que a natureza apresentava antes de uma catástrofe (HARARI, 2017). Assim,

O caçador-coletor médio tinha conhecimentos mais abrangentes, mais profundos e variados de seu meio imediato do que a maioria de seus descendentes modernos. Hoje, a maioria das pessoas nas sociedades industriais não precisa saber muito para sobreviver. O que você realmente precisa saber sobre o mundo natural para sobreviver como engenheiro de sistemas, agente de seguros, professor de história ou operário? (HARARI, 2017).

Na sociedade atual impera uma profunda divisão social do trabalho. Nossa sobrevivência é garantida pela inserção no mercado, o que requer conhecimentos cada vez mais especializados apenas em determinada área de atuação. Para todos os outros campos da vida, apoiamo-nos nos conhecimentos de outros profissionais, por sua vez limitados às suas respectivas áreas de atuação (HARARI, 2017). Sendo assim, podemos apontar que a divisão social do trabalho é um limite para a verdadeira aquisição do conhecimento.

A organização social em bandos foi paulatinamente deixada para trás quando os humanos passaram a se estruturar em tribos. A principal diferença entre uma tribo e um bando é o número de integrantes, pois se um bando é necessariamente um grupo formado por não mais do que poucas dezenas de indivíduos, uma tribo integra até algumas centenas destes. A formação das tribos ocorreu no período em que nossos antepassados foram se tornando grupos sedentários (DIAMOND, 2009), o que só foi possível pelo aprimoramento de técnicas de plantio e pastoreio, marco histórico conhecido como Revolução Neolítica. A partir desse ponto da história estavam abertas as possibilidades para o desenvolvimento da propriedade privada, que transfere a posse da riqueza de seus produtores para um indivíduo ou grupo que detém poder para tal. O poder da propriedade é capaz de subordinar outros indivíduos para que produzam mais riquezas, a serem entesouradas pelo proprietário (LESSA, 2016).

Trataremos agora do percurso, traçado por Morgan e adotado por Engels, que dividiu a pré-história humana em três épocas: o estado selvagem, a barbárie e a civilização⁷. Tal diferenciação entre as fases foi demarcada a partir do desenvolvimento dos meios de subsistência, partindo do modo de vida mais simples para o mais complexo. De fato, o autor desenvolve um estudo mais elaborado sobre os dois primeiros estágios, narrando somente a passagem para o terceiro. As duas primeiras épocas também são igualmente subdivididas em três estágios ou fases. São as fases inferior, média e superior, respectivamente. O desenvolvimento da família ocorreu de modo paralelo, sem oferecer formas conclusivas para sua delimitação (ENGELS, 2012).

Em relação ao período que corresponde à fase selvagem, Engels (2012, p. 37) nos explica que sua fase inferior corresponde à “Infância do gênero humano”. Aqui, nossos antepassados ainda viviam nas árvores, o que favoreceu sua sobrevivência. Se alimentavam da coleta de frutos, nozes e raízes. O principal progresso que se obteve no estágio inferior, considerado um momento ainda transitório entre o ser meramente biológico e o social, é uma forma de linguagem articulada. Na fase média, o uso do fogo já havia sido controlado, sendo utilizado

⁷ Repetimos em nossa exposição os mesmos termos utilizados por Morgan e Engels para referenciar os estágios de desenvolvimento humano. Assim, nos referimos às comunidades caçadoras como “selvagens”, às agricultoras como “bárbaros” e àquelas que ultrapassam estas formas, tais como as do antigo Oriente, como civilização (LEACOCK, 2012). No entanto, tal escolha se deu no sentido de facilitar a leitura dos estudos de Engels; de forma alguma é nossa intenção atribuir às comunidades originais adjetivos que diminuam seu desenvolvimento e cultura.

amplamente no preparo de alimentos como peixes e crustáceos. Também datam do período o fabrico de instrumentos de pedra lascada. Enfim, chegamos na fase superior da era selvagem e com ela temos o desenvolvimento de instrumentos mais elaborados, como o arco e a flecha, possibilitando uma maior regularidade na caçada, agora incorporada como atividade rotineira. O acúmulo tecnológico desta fase já possibilitou, em algumas localidades, a constituição de moradias mais fixas.

Passando agora para a fase inferior da barbárie, esta traz o desenvolvimento da cerâmica. Aqui devemos pontuar que o grande passo decisivo para o abandono do modo de vida nômade é a domesticação de animais e o cultivo de plantas. Contudo, os animais passíveis de modificação de seu estado selvagem para o domínio humano estavam distribuídos de modo desigual no planeta. O mesmo ocorria com as plantas cultiváveis, que também se encontravam desigualmente distribuídas entre os continentes. Isso justifica o fato de que na América o desenvolvimento humano tem suas particularidades, visto que neste continente encontrava-se uma menor oferta de possibilidades para o desenvolvimento de agricultura e da pecuária.

A fase média da barbárie se caracteriza pela expansão da criação de animais, de modo que o domínio desta atividade possibilitou a criação de rebanhos e da vida pastoril. Quando já se encontrava bem adiantada a atividade pecuária, desenvolve-se o cultivo de plantas⁸. Por fim, na fase superior temos a fundição do minério de ferro, o que possibilita uma verdadeira revolução agrícola, pois tal ferramenta, ao ser puxada por animais, impulsiona a lavra da terra em grande escala, aumentando exponencialmente a capacidade de produção de alimentos. Tal revolução foi crucial para a passagem para a civilização, uma vez que possibilita a produção de víveres em larga escala, o que, por sua vez, subsidia a alimentação de maiores rebanhos e, por conseguinte, de maiores agrupamentos humanos. De forma geral, as três fases podem ser assim resumidas:

⁸ Estudos mais recentes indicam que a agricultura e a pecuária foram atividades que se desenvolveram quase que simultaneamente, tendo a agricultura uma ligeira antecedência. Harari (2017) nos explica que tais atividades se desenvolveram por volta de 9.000 a.C, na região que hoje corresponde ao interior montanhoso da Turquia e no norte do Irã, região conhecida como Crescente Fértil. “Essa área parece ter sido o primeiro local de toda uma cadeia de acontecimentos, incluindo cidades, a escrita, impérios e o que agora chamamos (para o bem ou para o mal) de civilização. Todos esses acontecimentos, por sua vez, tiveram origem nas densas populações humanas, nos excedentes de comida armazenados e na possibilidade de alimentar especialistas que não fossem agricultores, o que ocorreu graças ao aumento da produção de alimentos, na forma de agricultura ou criação de animais” (DIAMOND, 2009, p. 135).

Estado selvagem – período em que predomina a apropriação de produtos da natureza, prontos para ser utilizados; as produções artificiais do homem são, sobretudo, destinadas a facilitar essa apropriação; *Barbárie* – período em que aparecem a criação de gado e a agricultura, e se aprende a incrementar a produção da natureza por meio do trabalho humano; *Civilização* – período em que o homem continua aprendendo a elaborar os produtos naturais, período da indústria propriamente dita e da arte (ENGELS, 2012, p. 43, grifos do autor).

Vemos aqui a diferenciação entre os instrumentos naturais de produção e os que foram criados pela civilização. Um instrumento de produção natural é aquele que a natureza dispõe de forma imediata, em um estágio de desenvolvimento em que os homens se encontravam subordinados à natureza. Isso ocorreu primordialmente no período designado como selvagem e foi se alterando durante a barbárie, até chegarmos na civilização, onde encontramos predominantemente instrumentos de produção desenvolvidos pela humanidade através do trabalho. Desta forma, um mesmo instrumento pode ter diferentes formas na história. Tomemos por exemplo a terra: “[...] no primeiro caso, a propriedade (propriedade da terra) surge, por isso, também como domínio natural direto, no segundo como domínio do trabalho, em especial do trabalho acumulado, do capital” (MARX; ENGELS, 2009, p. 73).

Os instrumentos de produção naturais pressupõem vínculos entre os indivíduos, que podem ter a forma de família, tribo ou a própria terra. Nos instrumentos de produção criados pela civilização impera um sistema no qual os indivíduos são independentes uns dos outros, estando ligados apenas pela troca (MARX; ENGELS, 2009). A troca, no primeiro caso, significa principalmente a troca entre homens e natureza, enquanto no segundo significa troca entre os homens, indicando um contínuo afastamento das barreiras naturais através do trabalho.

Na execução do trabalho, os instrumentos de produção naturais remontam a um momento na história no qual ainda não havia sido consagrada a divisão em trabalho material e espiritual. Por isso, Marx e Engels (2009, p. 74) argumentam que “[...] no primeiro caso, basta o senso comum dos homens, a atividade corporal e espiritual não estão ainda separadas; no segundo caso, tem de estar já consumada na prática a divisão entre trabalho espiritual e corporal”.

Percebe-se que Marx e Engels (2009), ao diferenciarem as formas que os instrumentos de produção adquiriram na história, fazem também a diferenciação das formas pelas quais manifestou-se a propriedade. Expressam essa diferença contida

nos instrumentos de produção naturais, que são característica de um domínio entre o proprietário e os não proprietários assentados em relações pessoais, dentro de uma forma de comunidade. No caso dos instrumentos de produção constituídos pela civilização, a relação entre proprietários e não proprietários é mediada através do domínio da propriedade privada, o que sacramenta seu aspecto coisificado.

Acompanhemos esse desenvolvimento mais de perto, através das mudanças sofridas na organização social gentílica, ou simplesmente gens. O desenvolvimento que aqui descrevemos foi comum entre gregos, romanos e germanos. Engels (2012) explica que as gens nasceram na fase inferior da barbárie e elas se caracterizam, a princípio, por ser um agrupamento espontâneo, detentor da capacidade de dirimir os conflitos que brotavam no seu interior. Os conflitos externos tinham respostas bélicas, o que pode desembocar no aniquilamento do grupo opositor, mas jamais em sua escravização. “A grandeza do regime da gens – também sua limitação – é que nele não cabiam a dominação e a servidão. Internamente, em princípio não existem diferenças entre direitos e deveres” (ENGELS, 2012, p. 200). Para um integrante desse grupo, tomar parte dos assuntos de interesse social era algo corriqueiro, tal como qualquer outra atividade da vida comunitária.

A divisão do trabalho era ainda pouco desenvolvida, sendo estabelecida espontaneamente entre os sexos — o que faz com que seja, em essência, um prolongamento da divisão natural do trabalho existente na família (MARX, ENGELS, 2009; ENGELS, 2012). O homem estava incumbido das atividades bélicas, da caça, da pesca, da busca por matérias-primas necessárias para a alimentação, além dos instrumentos necessários para tais atividades. À mulher cabia o cuidado com a habitação, o preparo da comida e o fiar das roupas, sendo responsável pelo fabrico e proprietária dos instrumentos de seu trabalho. “Cada um manda em seu domínio: o homem na floresta, a mulher em casa⁹” (ENGELS, 2012, p. 200). Se os instrumentos de trabalho eram fabricados por quem deles fazia uso e, portanto, de posse individual, o mesmo não ocorria com o restante: as casas, as canoas e as hortas eram feitas e utilizadas comumente (ENGELS, 2012).

⁹ A divisão do trabalho tinha no sexo dos indivíduos o elemento fundamental. Todos trabalhavam, cabendo aos homens o encargo da caça e às mulheres o da coleta. É importante frisar que, salvo em poucas localidades, a coleta era a principal fonte de alimentos. Todas estas atividades eram tidas como importantes para o grupo, pois “[...] o trabalho doméstico era comunal, e a divisão de trabalho entre os sexos era recíproca; a economia não envolvia a dependência da mulher e dos filhos do marido” (LEACOCK, 2012, p. 256).

Essa forma de organização social foi deixada para trás nas localidades em que se desenvolveram as atividades de domesticação de animais, como ocorrido na Ásia. Se outrora era necessário caçar, a domesticação proporcionou leite, laticínios, carne, pele, couro, fios e tecido que aumentavam em produção à medida que aumentava o quantitativo de matérias-primas necessárias para a manutenção do rebanho. Essa foi a primeira grande divisão do trabalho, separando as tribos pastoras dos demais bárbaros. Essas atividades também possibilitaram o intercâmbio regular de produtos, visto que antes, dada a baixa produção de víveres, as trocas ocorriam ocasionalmente. Dessa forma, é somente quando as tribos pastoras se destacam das demais que encontramos as condições necessárias para a troca entre membros de tribos diferentes e para a consolidação do comércio enquanto instituição regular (ENGELS, 2012).

3 MARX E A POLITICIDADE: UM DEBATE SOBRE AS POSSIBILIDADES DE UMA SAÍDA POLÍTICA PARA OS MALES SOCIAIS

Neste capítulo expomos sobre as possibilidades de saída política para os males sociais, por parte do Estado, na sociedade capitalista e a diferenciação entre emancipação política e emancipação humana. Compreendemos que o fundamento da política e do Estado está nos conflitos engendrados na sociedade pela desigualdade social perpetrada pela propriedade privada. Considerando os fundamentos do Estado, conforme expomos, torna-se possível indagar se não seria inócuo esperar que o Estado solucionasse os problemas que assolam a sociedade, visto que eles compartilham a mesma razão de existir?

A análise da história, tal como Engels nos conduz na *Origem da família, da propriedade privada e do Estado*, demonstra incontestavelmente que a resposta para tal questão é afirmativa, pois “[...] o Estado é o produto e a manifestação do antagonismo inconciliável das classes. O Estado aparece onde e na medida em que os antagonismos de classes não podem objetivamente ser conciliados” (LENIN, 2010, p. 27). No entanto, por mais paradoxal que pareça, o que se espera ainda hoje é que a solução para os males sociais venha da intervenção estatal, mesmo que tenhamos ao nosso redor provas cabais dessa incapacidade.

Problematizamos a seguir a concepção que perdura até nossos dias de que o Estado seria o instrumento de conciliação de classe, analisando-o na sociedade capitalista, assim como defendemos a necessidade da superação da propriedade privada e, por consequência, do Estado como efetiva solução para os males sociais. Por fim, discutimos a questão da diferença entre a emancipação política e a emancipação humana, evidenciando seus elementos característicos e o campo de possibilidades que cada uma abre para a humanidade. Fundamentalmente, utilizamos Marx em nossa exposição, entretanto, recorreremos a alguns outros autores que auxiliam na compreensão de aspectos históricos ou filosóficos indispensáveis em nossa exposição. Destacamos entre estes Huberman, Laski, Tonet, Chasin e Mészáros.

3.1 A essência do Estado na sociedade capitalista

Buscamos agora caracterizar a ação estatal na sociedade burguesa, pois a propriedade a ela correspondente é “[...] a última e mais perfeita expressão do modo de produção e de apropriação baseado nos antagonismos de classe, na exploração de uns pelos outros” (MARX; ENGELS, 2016, p. 52). Esta sociedade fundou um mundo invertido, onde “Os homens desenvolvem suas forças essenciais em relação à natureza, mas não foram capazes ainda de desenvolver suas forças essenciais relativas a si mesmos” (CHASIN, 2000, p. 58). Por isso, coexistem a capacidade de produção de riqueza social inimaginável e as mais degradantes formas de pobreza. Isso faz com que a humanidade seja guiada pela competição, de modo que os indivíduos não possam escapar a essa lógica sob pena de serem excluídos do mundo efetivo (CHASIN, 2000).

Dito isto, concordamos com a ideia de que a superação positiva da sociedade burguesa levaria ao fim da exploração do homem pelo homem, dos complexos sociais cuja função social é auxiliar na reprodução da desigualdade e dos males provenientes da exploração, a exemplo da política e do Estado. Por isso, defendemos a necessidade desta superação não como mera bandeira ideológica, mas enquanto alternativa para a humanidade, uma vez que a reprodução do capital tem redundado necessariamente na autodestruição humana.

Para que a sociedade do capital emergisse, foi necessário deslocar as concepções teocêntricas em vigor desde a desestruturação da sociedade romana, em meados do século V. Para tal, surge uma cultura de valores antropocêntricos que contrapunha os pilares da antiga ordem — é o surgimento da Modernidade¹⁰, processado simultaneamente ao renascimento das atividades comerciais, da burguesia referente a esse setor e da formação do Estado absolutista, ainda durante o feudalismo¹¹. A burguesia aumentava seu domínio econômico-social ao passo em

¹⁰ Segundo Coutinho (2010), até dado momento o capitalismo representou nos planos econômico-social e cultural “[...] uma extraordinária revolução na história da humanidade” (COUTINHO, 2010, p. 29), pois seu surgimento e consolidação significaram a afirmação daquilo que era apenas possibilidade dentro dos limites da feudalidade. “Esse caráter objetivamente progressista do capitalismo permitia aos pensadores que se colocavam do ângulo do novo a compreensão do real como síntese de possibilidade e realidade, como totalidade concreta em constante evolução” (COUTINHO, 2010, p. 29).

¹¹ Como feudalismo designa-se o modo de produção que se ergueu com o ocaso do escravismo e que precedeu ao capitalismo. Em linhas gerais, se caracterizava pela organização da produção em unidades autossuficientes, os feudos, onde as atividades eram essencialmente agrárias, servindo também como fortificação militar. Suas classes fundamentais eram os servos e os senhores

que deslocava sua riqueza do comércio para a manufatura, o que a levaria à indústria (NETTO, 2011).

Em verdade, o que estamos indicando é o processo geral da revolução burguesa, que decorre aproximadamente, no Ocidente, entre os séculos XVI e XVIII. A revolução política, que coroa todo esse processo (Inglaterra, 1688; França, 1789), assinala que a hegemonia econômico-social se completa com a hegemonia política. (NETTO, L.E. 2011, p. 43-44, grifos autorais).

O surgimento do capitalismo provém do colapso das relações econômicas feudais e seus pilares foram deitados a partir do século XVI, no período denominado por Marx de acumulação primitiva, sendo a Inglaterra o caso clássico. A acumulação primitiva é “[...] nada mais que o processo histórico de separação entre produtor e meio de produção. Ele aparece como ‘primitivo’ porque constitui a pré-história do capital e do modo de produção que lhe corresponde” (MARX, 1984, p. 262). Por isso, Marx (1984) afirma que a acumulação primitiva é o ponto de partida do modo de produção capitalista e a antecede. Para a economia, ela desempenha papel análogo ao pecado original na Teologia: enquanto a anedota bíblica explica como a humanidade foi condenada a ganhar o pão de cada dia com o suor do seu trabalho, a versão econômica explica como alguns conseguiram escapar a essa regra.

E desse pecado original data a pobreza da grande massa que até agora, apesar de todo o seu trabalho, nada possui para vender senão a si mesma, e a riqueza dos poucos, que cresce continuamente, embora há muito tenham parado de trabalhar (MARX, 1984, p. 261).

O processo de acumulação primitiva resultou na constituição das classes fundamentais do capitalismo. De um lado temos a burguesia — abastada de dinheiro, detentora dos meios de produção e subsistência —, que valoriza a riqueza possuída através da compra da força de trabalho da outra classe fundamental, os trabalhadores — cuja “liberdade” trazida pela destituição violenta dos meios de produção a que outrora eram ligados não os deixa alternativa que não migrar de um lugar a outro para se venderem (MARX, 1984). Quando completo tal processo, o capital havia se desembaraçado da feudalidade e implementado uma ordem social à

feudais. Aos servos cabia a labuta no campo; e este, apesar da dureza de seu trabalho, se diferenciava do escravo por ser dono das ferramentas essenciais às suas atividades, bem como de parte da produção. Aos senhores feudais, classe que se apropriava da maior parte daquilo que era produzido pelos servos, cabiam a posse da terra e a responsabilidade de defesa militar do feudo (LESSA; TONET, 2011).

sua imagem e semelhança. Assim, como resultado das novas atividades econômicas, ainda na Idade Média, amadurecem nas mais diversas formações socioeconômicas o capital usurário e o capital comercial.

O capital monetário formado pela usura e pelo comércio foi impedido pela constituição feudal no campo e pela constituição corporativa nas cidades de se converter em capital industrial. Essas barreiras caíram com a dissolução dos séquitos feudais, com a expropriação e a expulsão parcial do povo do campo (MARX, 1984, p. 285).

A feudalidade impedia a conversão do capital monetário, acumulado através da usura e do comércio, em capital industrial. Huberman (2011) explica que as motivações para o embargo da usura na Idade Média têm relação com o próprio modo de vida da feudalidade, visto que naquela sociedade a possibilidade de investimento era quase que nula. Logo, se alguém recorria a um empréstimo era por se encontrar em desgraça — uma safra ruim ou a morte do gado —, necessitando de auxílio para se recompor. Desta feita, a Igreja Católica proibia o ganho em cima da miséria alheia e sua palavra tinha força de lei, pois a ela cabia ensinar “[...] o certo e o errado em todas as atividades do homem” (HUBERMAN, 2011, p. 30), influenciando os costumes que regiam a vida cotidiana.

Desse modo, o bom cristão tinha o dever de ajudar ao próximo — que era, em última instância, seu irmão —, recebendo em troca apenas o que havia sido adiantado, pois “[...] a Igreja ensinava que se o lucro do bolso representava a ruína da alma, o bem-estar espiritual estava em primeiro lugar” (HUBERMAN, 2011, p. 30). A condenação da usura não ficou restrita aos desígnios espirituais pregados pela Igreja: uma vez que ela determinava as diretrizes gerais da vida comunitária do período em questão, a proibição foi promulgada por governos municipais e, posteriormente, o embargo à usura chegou ao Estado¹² como um todo.

A força dessa tradição contra a usura ia de encontro aos interesses da nova classe em ascensão, pois a burguesia emergente vivia de negócios e não guardava seu dinheiro, investindo-o para conseguir mais riquezas. Contudo, o esfacelamento

¹² Huberman (2011) destaca o fato de que tanto a Igreja quanto os governos eram hipócritas, em se tratando da usura, condenando e perseguindo os judeus que emprestavam dinheiro a juros altíssimos justificados pelo risco inerente à prática, ao mesmo tempo em que a própria Igreja, na pessoa do Papa, costumava cobrar dívidas em nome de banqueiros italianos, ameaçando aos devedores com castigos espirituais. Assim, os detentores de privilégios poderiam burlar a condenação do pecado da usura, visto que o poder que possuíam os “livrava do mal” a que estavam destinados todos os que praticassem a usura e não possuíssem tais privilégios.

das estruturas feudais — com a expropriação e a expulsão, em princípio parcial, do povo do campo e a dissolução dos séquitos feudais — derrubou as barreiras para usura e os investimentos de modo geral tornaram-se possíveis, ocorrendo então a conversão de capital monetário em industrial. Tal desenvolvimento permitiu que a manufatura se estabelecesse onde era menor a resistência feudal: próximo aos portos marítimos de exportação ou em pontos do campo fora do controle das velhas instituições.

É curioso notar que o período inicial da manufatura foi acompanhado pelo que Marx e Engels (2009) chamam de um período de vagabundagem, fenômeno que não é uma mera coincidência, mas o sinal cabal do esgotamento do feudalismo. A vagabundagem era resultado direto de mudanças profundas que estavam ocorrendo no interior da sociedade, tais como a

[...] dissolução das vassalagens feudais, pela desmobilização dos populosos exércitos que haviam servido os reis contra os vassalos, pelo aperfeiçoamento da agricultura e pela transformação de grandes extensões de solo arável em pastagens. Já por aqui se vê como essa vagabundagem se encontra em nítida conexão com a dissolução do feudalismo (MARX; ENGELS, 2009, p. 82).

A partir do século XIII, a vagabundagem era um fenômeno sazonal existente na sociedade, mas no fim do século XV e início do XVI passou a ser um fenômeno generalizado e permanente. Para termos dimensão do problema, chamamos atenção para o fato de que somente no reinado de Henrique VIII, foram mandadas à forca 72.000 pessoas na Inglaterra — todas elas compunham o contingente de vagabundos que resistiam a trabalhar (MARX; ENGELS, 2009). O crescimento da manufatura absorveu gradualmente parte deste enorme contingente sobrando das antigas relações, ainda que uma parcela necessariamente não tenha alcançado absorção¹³.

¹³ Não podemos deixar de mencionar que é inerente à lógica capitalista que uma parcela da população não tenha onde vender sua força de trabalho, compondo o exército industrial de reserva — uma população trabalhadora excedente que se constitui enquanto produto necessário da acumulação ou do desenvolvimento da riqueza na era capitalista (MARX, 1984). Sobre essa parcela da população recai uma lei populacional peculiar ao capitalismo, lei esta que determina a redundância relativa de uma parcela dos trabalhadores através da acumulação de capital que ela mesma produz. Assim, “[...] essa superpopulação torna-se, por sua vez, a alavanca da acumulação capitalista, até uma condição de existência do modo de produção capitalista” (MARX, 1984, p. 200), pois “[...] ela proporciona às suas mutáveis necessidades de valorização o material humano sempre pronto para ser explorado, independente dos limites do verdadeiro acréscimo populacional” (MARX, 1984, p. 200).

Percebe-se que a desagregação das estruturas feudais — tanto de suas relações de produção como dos complexos ideológicos auxiliares à sua reprodução, como as relações religiosas — abalou sua reprodução como um todo. E tais abalos foram fundamentais para o estabelecimento da produção capitalista, que se aproveitou dos vazios criados na ordem feudal e estruturou-se a partir deles. Isso possibilitou que antes mesmo da era capitalista propriamente dita os detentores de capital, quer seja em sua forma usurária ou comercial, já se considerassem proprietários de toda riqueza social em primeira mão, uma vez que de suas mãos saía a riqueza que pagava a renda do proprietário da terra, pagando também o salário do trabalhador, além dos impostos e dízimos. Ao fazer toda a economia girar segundo seu investimento, o capitalista ainda entesourava a maior parte da riqueza, isso sem que nenhuma lei lhe garantisse esse direito à propriedade (MARX, 1984).

Toda essa mudança na propriedade foi desencadeada pelos juros cobrados ao fim do século XV, momento em que esta prática se liberta das amarras da condenação do pecado da usura — pecado contra a justiça na Idade Média — e de seus correspondentes impedimentos legais. É interessante notar que essa verdadeira revolução na forma de propriedade prescinde de uma correspondente revolução nas leis, pois, como bem afirma Marx, “[...] revoluções não são feitas por meio de leis” (MARX, 1984, p. 285). Desta feita, os negócios precisavam de tal modo do adiantamento de capital, com seus juros correspondentes, que nem mesmo a ameaça do inferno fez parar a marcha da história.

No transcorrer da história, à medida em que a indústria e o comércio se desenvolvem, se constituem novas formas de intercâmbio entre os homens, o que impulsiona o Direito a acompanhar tal desenvolvimento para incluir essas novas maneiras de se contrair propriedade. Isso também aconteceu com os povos modernos que, como consequência do desenvolvimento da propriedade privada através do comércio e da indústria, acabaram por jogar à obsolescência a estrutura feudal, abrindo a possibilidade de uma nova etapa de desenvolvimento da propriedade e do direito privados. Como exemplo, ainda durante a Idade Média, temos a cidade italiana de Amalfi que tão logo avolumado seu comércio marítimo, estruturou-se também o direito marítimo também (MARX; ENGELS, 2009).

Devemos chamar atenção para o fato de que temos, no período manufatureiro, a supremacia comercial sobre a indústria. Isso explica a importância do sistema colonial nessa quadra histórica, uma vez que ele assegurava o mercado

para o qual seriam destinadas as mercadorias manufaturadas. O mundo passava por uma verdadeira Revolução Comercial, ao ponto em que a expressão “comércio internacional” de fato passou a fazer jus ao que passou a existir:

Se anteriormente a expressão ‘comércio internacional’ queria apenas dizer comércio europeu com uma parte da Ásia, agora a expressão se aplicava a uma área muito mais extensa, abrangendo quatro continentes, tendo rotas marítimas como estradas. As descobertas iniciaram um período de expansão sem par em toda vida econômica da Europa ocidental (HUBERMAN, 2011, p. 69).

Todavia, a supremacia do comércio sobre a produção é invertida quando a extração de mais-valia se torna o objetivo último da economia. Marx compara o objetivo de extração da mais-valia a um “[...] ‘deus estranho’ que se colocava sobre o altar ao lado dos velhos ídolos da Europa e que, um belo dia, com um empurrão e um chute, jogou-os todos por terra” (1984, p. 288).

As grandes navegações conectaram os quatro continentes, com isso tinha-se “[...] novas regiões com as quais comerciar, novos mercados para os produtos de todos os países, novas mercadorias a trazer de volta” (HUBERMAN, 2011, p. 69-70). Tão sem fronteiras como parecia o mundo que se descortinava para a humanidade no século XVI eram os lucros provenientes das aventuras travadas pelos que em busca de riquezas lançavam-se ao mar para descobrir terras longínquas. Entretanto, não bastava descobri-las, pois

[...] uma vez realizada a ‘descoberta’, era necessário erguer fortalezas, estabelecer guarnições de homens no ‘posto’, efetuar acordos com os nativos, levar a cabo o comércio, descobrir métodos de manter afastados os estranhos, isso para não falar dos preparativos longos e dispendiosos, como comprar ou construir navios, engajar tripulações, e fornecer alimentação e equipamento durante as jornadas incertas e perigosas (HUBERMAN, 2011, p. 70).

Um empreendimento de tal magnitude requer um financiamento à altura, o que era praticamente impossível para alguém sozinho, tanto pelo volume de dinheiro exigido como pelo perigo inerente à aventura. O capital que poucos, de forma isolada, não poderiam investir, outros muitos, reunidos através da sociedade por ações, poderiam; e essa foi a resposta dada pelos mercadores dos séculos XVI e XVII à necessidade de se levantar volumosos capitais, a fim de explorar empreendimentos comerciais nas longínquas terras da América, da África e da Ásia (HUBERMAN, 2011).

Então, como agora, qualquer pessoa – com capital – podia tornar-se sócia de uma sociedade anônima, comprando ações. Mesmo as expedições de corsários foram organizadas em bases de sociedades de ações. Em uma das expedições de Drake contra os espanhóis, a própria rainha Elisabete possuía ações, em troca do empréstimo de alguns navios. Os lucros, apenas nessa expedição, se elevaram a 4.700%, dos quais a boa rainha Bess recebeu cerca de 250 mil libras, como sua cota (HUBERMAN, 2011, p. 70).

Ora, lucros de tal magnitude tornavam quase que impossível que a participação da rainha nessa expedição de pilhagem fosse secreta. Sua participação indica um fato que não pode passar despercebido em nossa análise: sendo de colonização ou comércio, ou mesmo atuando nessas duas frentes, as companhias de ações tinham plena certeza de receber de seu governo todas as vantagens possíveis, sendo o monopólio do comércio uma das mais importantes para os investidores. Por fim, o capital acumulado nos tempos áureos do comércio serviu de alicerce para a expansão industrial nos séculos XVII e XVIII (HUBERMAN, 2011).

Também nesse período de tamanha riqueza floresceram os laços entre estes homens endinheirados e os chefes de Estado, de modo que essa proximidade favorecia transações comerciais, facilitando o empenho de volumosas fortunas, emprestadas aos reis, de modo que tal riqueza os possibilitava governar. Essa relação era de tal forma estreita que Huberman (2011) ironiza o fato de que a história enaltece os reis, mesmo o verdadeiro poder se encontrando na mão dos banqueiros que emprestavam dinheiro aos monarcas.

A última etapa de desenvolvimento da propriedade corresponde ao Estado moderno. Nela, o Estado foi gradualmente cooptado pelos proprietários privados, através do endividamento público e dos impostos, criando uma dependência da estrutura estatal frente ao obséquio do crédito comercial cedido pelos proprietários. No feudalismo, a classe proprietária estabelecia a organização local de seus interesses, visto que o feudo era como o mundo onde a nobreza exercia seu domínio. Com isso, a propriedade privada emancipou-se em relação à comunidade — o que desembocou em uma existência dúbia e contraditória para o Estado, pois ele ganha uma existência simultaneamente inteirada e apartada da sociedade civil, permanecendo com sua função essencial de guardião da propriedade e dos interesses dos proprietários.

Assim, o esgotamento do feudalismo fez nascer uma sociedade cuja essência redefine as relações produtivas entre os homens, pois o capitalismo faz da relação do homem com o homem o fundamento de suas ideias, diferente do período medieval, que se estruturava a partir de uma concepção de mundo baseada na relação do homem com Deus. Por isso, na constituição da sociedade nascente não poderiam ser utilizadas nem as ideias e nem as instituições que haviam sido herdadas da feudalidade. A necessidade de reformulação das ideias e instituições veio a partir do momento em que o espírito capitalista se tornou preponderante no espírito humano, o que ocorreu por volta do século XV, quando a busca da riqueza pela riqueza se torna a principal motivação de toda ação humana, impulsionando a queda das barreiras morais que cercavam tal atividade (LASKI, 1973).

A Idade Média estava impregnada da idéia (sic) de um fim supremo, além desta vida, ao qual toda conduta terrena tinha de obedecer e conformar-se. A busca da riqueza pela riqueza era considerada incompatível com essa idéia (sic). A riqueza era concebida com um fundo de significado social e não como uma posse individual (LASKI, 1973, p. 16).

Conforme vimos, as instituições, os hábitos e as ideias medievais não puderam conter a marcha da história e, aos poucos, estes foram sendo considerados como uma barreira repressiva. A necessidade de desenvolver os meios de produção fez com que fosse finalmente abandonado o conjunto de ideias que sustentavam a feudalidade, estruturando a partir de então novas concepções capazes de legitimar as novas potencialidades de riqueza que surgiam com o novo mundo. Esse foi o contexto da formulação das ideias liberais que, em suma, são a “[...] justificção filosófica das novas práticas” (LASKI, 1973, p. 15).

O liberalismo surge como necessidade da sociedade capitalista e, como qualquer filosofia social, não pode transcender o meio que lhe serviu de nascedouro, trazendo desde seu nascimento as condições da própria destruição. Foi através dele que a classe média conquistou o poder político, instituindo o Estado Contratual, visto que o contrato substituiu as funções do *status* na sociedade. A constituição de tal Estado exige que a intervenção política estatal seja diminuta, limitando-se à manutenção da ordem pública (LASKI, 1973). Assim, o liberalismo

[...] quase desde o primeiro momento da sua história, almejou limitar o âmbito da autoridade política, confinar os negócios do governo ao quadro dos princípios constitucionais e, portanto, tentou sistematicamente descobrir um sistema de direitos fundamentais que o Estado não fosse autorizado a violar. Porém, ainda uma vez, em prática desses direitos, o liberalismo foi mais solícito e mais engenhoso em exercê-los para defender os interesses da propriedade do que para proteger, como pretendente de seus benefícios, o homem que nada mais possuía senão a sua força de trabalho para vender (LASKI, 1973, p. 11-12).

Ou seja, as ideias liberais estão inevitavelmente vinculadas à posse de propriedade. Por isso, elas sempre estão a serviço daqueles que se encontram nesta posição. O indivíduo fora da comunidade dos proprietários jamais pode ser alcançado pelos benefícios defendidos por tais ideias. Até porque “[...] o liberalismo sempre foi afetado pela sua tendência para considerar os pobres como homens que fracassaram por culpa própria” (LASKI, 1973, p. 186). Isso ocorre “[...] porque os objetivos liberais foram traçados pelos donos da propriedade, a margem entre as afirmações e as realizações práticas foi sempre ampla” (LASKI, 1973, p. 14). Sendo assim,

[...] esse Estado, de fato, por razões dos interesses que contribuíram para sua formação, tinha propósitos mais limitados do que o bem-estar geral da comunidade. Sua meta fundamental era servir aos possuidores de bens e propriedades. Ampliou, sem dúvida, a idéia (sic) de propriedade de maneira a conferir direitos legítimos a todos que exerciam uma procura efetiva. Destruiu as reivindicações de nascimento a direitos especiais. Impediu que os donos da terra reclamassem qualquer privilégio especial do Estado. Mas os seus horizontes fundamentais não foram além dessas realizações. Isto é mostrado pela sua atitude para com os pobres. É mostrado pela sua atitude ante o desenvolvimento do sindicalismo. É mostrado pela prolongada luta que se fazia necessária – uma luta muito longe de estar concluída – para estabelecer decentes padrões de educação, saúde habitação e proteção no trabalho. Pois, dada a natureza do Estado liberal, todas as questões tinham de ser referidas, em última instância, ao motivo essencial sobre o qual o Estado liberal assentava: o motivo do lucro (LASKI, 1973, p. 187).

Com isso, podemos afirmar que o Estado instaurado com o capitalismo sempre teve suas ações limitadas pelos interesses dos proprietários. A ideia de propriedade foi ampliada, de modo que alguns direitos pudessem também ser ampliados, atingindo aos que os pleiteassem. Acabou com os privilégios de nascimento que vigoraram durante o feudalismo, tornando os indivíduos juridicamente iguais. Mas seus feitos terminam aí, pois jamais esteve em questão ultrapassar os limites da propriedade, o que estava expresso no trato com os

pobres, com os trabalhadores. Toda e qualquer ação tinha como crivo a garantia do lucro aos proprietários.

Até mesmo quando as ações do Estado na era do capital incidem no socorro das populações empobrecidas, tais ações são feitas para garantia da propriedade burguesa. Vejamos: no último quarto do século XIX o capitalismo experimentou profundas mudanças em seu ordenamento e dinâmica econômica, com rebatimentos na estrutura social e nas instâncias políticas das nações envolvidas.

Trata-se do período histórico em que ao capitalismo concorrencial sucede o capitalismo dos monopólios, articulando o fenômeno global que, especialmente a partir dos estudos leninianos, tornou-se conhecido como o estágio imperialista (NETTO, 2011, p. 19).

Este período ficou marcado na história pela sistemática intervenção do Estado sobre as sequelas da exploração da força de trabalho. Outrora, no capitalismo concorrencial, essas sequelas, quando explodiam em lutas ou colocavam em xeque a preservação do conjunto de relações pertinentes à propriedade privada da burguesia, eram respondidas coercitivamente na grande maioria das vezes. Na era do capital dos monopólios, a preservação e o controle contínuos dos trabalhadores, quer ocupados ou excedentes, se tornam-se funções estatais de primeira ordem (NETTO, 2011). É nesse contexto que Laski argumenta sobre o surgimento, na década de 1870, do Serviço Social e aponta a dubiedade de seu princípio fundamental:

Enquanto afirmava que, como norma geral, a propriedade privada dos meios de produção devia ser mantida, estava preparado, por outra parte, para regulamentar as consequências dessa propriedade no interesse geral daqueles que, com seus salários, não podiam permitir-se a compra de confortos que tinham passado a ser considerados parte integrante de um razoável padrão de vida (LASKI, 1973, p. 174).

Esse duplo princípio está impregnado na essência do Serviço Social enquanto profissão, por mais que hoje, no caso brasileiro, esta tenha avançado em diversos debates. Contudo, por mais difícil que seja admitir, assim como o liberalismo, a profissão não pode superar o meio em que nasceu. Ela pode fazer — e é importante que o faça — uma análise crítica de sua história de sua vinculação com o conservadorismo, buscar uma prática que não culpe os pobres pela sua condição de

vida. Mas sua prática, ao final, sempre reforça a manutenção da propriedade privada burguesa, ao passo em que regulamenta as consequências dessa propriedade.

Esse é o limite da ação do Estado frente aos males engendrados na sociedade pela exploração do homem pelo homem. Dito de outro modo, o intelecto político — tal como o que regula o Estado — é incapaz de descobrir de onde vem a miséria na sociedade (MARX, 1995) e, por isso, não pode resolvê-la. Portanto, o Estado é impotente para erradicar os males sociais, já que se “[...] quisesse acabar com a impotência da sua administração, teria de acabar com a atual vida privada. Se ele quisesse eliminar a vida privada, deveria eliminar a si mesmo” (MARX, 1995, p. 81). A seguir, trataremos de forma mais demorada sobre as impossibilidades de saídas políticas para os males sociais, tomando como referência as *Glosas Críticas...*

3.2 O Estado e a impossibilidade de saídas políticas para os males sociais

Nesta parte de nossa exposição discutimos, a partir de Marx, as impossibilidades de soluções políticas para os males sociais. Utilizaremos como base para as *Glosas críticas marginais ao artigo “O rei da Prússia e a reforma social. De um prussiano”*, texto escrito por Marx em 1844, publicado em agosto do mesmo ano no jornal *Vorwärts!* como ácida e assertiva resposta ao artigo publicado por Arnold Ruge¹⁴ — o prussiano que aparece no título do artigo criticado — no mesmo jornal. Além das reflexões de Marx, também recorreremos a autores contemporâneos que lastrearam os argumentos aqui discutidos, com destaque para Tonet, por ter escrito um prefácio às *Glosas*¹⁵, contribuindo para sua compreensão.

No período em que publicou as *Glosas Críticas*, Marx já realizava importantes reflexões de teor filosófico sobre os fundamentos do Estado e da política, bem como a intervenção destes no fenômeno do pauperismo que assolava a Europa na medida em que o capitalismo avançava. Ele havia chegado a algumas conclusões que só

¹⁴ Arnold Ruge, o prussiano criticado no artigo em questão, era personalidade conhecida no espectro democrático e na imprensa que propagava as ideias dos jovens hegelianos. Organizou revistas, editando com Marx — de quem fora amigo — os *Anais Franco-Alemães*, com apenas um número editado, nos quais saíram importantes obras marxianas: a *Crítica à filosofia do direito de Hegel* e *Sobre a questão judaica*. O rompimento entre os dois se deu pela radicalização do pensamento de Marx, que ia rumo à perspectiva da emancipação humana, enquanto Ruge jamais ultrapassou a esfera da democracia (KONDER, 2011).

¹⁵ Tal prefácio está disponível em ambas as edições das *Glosas* aqui trabalhadas e ainda no site do autor: http://ivotonet.xp3.biz/arquivos/a_proposito_de_glosas_criticas.pdf.

amadureceriam mais à frente, de modo que já demonstrava a ineficácia histórica de ações políticas orquestradas pelo Estado no enfrentamento dos chamados problemas sociais, bem como explicava os motivos desse fracasso.

O ponto de partida para a compreensão das ideias aqui expostas é um prévio conhecimento do contexto histórico que impeliu Marx em sua trajetória intelectual, o que acabou influenciando-o na elaboração das *Glosas Críticas*: a situação da Alemanha na época do lançamento do artigo em questão. Tonet (1995) explicita que diferentemente da Inglaterra e da França, países nos quais as respectivas burguesias atingiram seus objetivos fundamentais através de um processo revolucionário, a burguesia alemã não teve a coragem de suas congêneres e não se lançou à luta para realizar suas tarefas históricas, dada sua fraqueza. Sendo assim, parte da burguesia alemã acabou fazendo arranjos com o passado, com os latifundiários, enquanto que outra parte “[...] forcejava por sacudir o jugo feudal” (TONET, 1995, p. 46).

No período em questão, a partir da primeira metade do século XIX, a Alemanha vivia uma expressiva expansão econômica em decorrência da constituição da união aduaneira, em 1834, que facilitou o comércio nos vários principados e ducados existentes antes da unificação alemã. Essa expansão econômica trouxe consigo o despertar do liberalismo e, simultaneamente, estruturou o proletariado no país, além de proporcionar intensa atividade intelectual. Essa efervescência intelectual organizou duas grandes tendências agrupadas pelas contradições da época: a dos liberais, para a expressão e defesa de seus interesses de classe, e outra vertente democrática que lhe criticava (SODRÉ, 1983).

Entretanto, enquanto a economia vicejava a passos acelerados, a classe trabalhadora alemã vivia uma generalizada e rápida expropriação. Isso acarretava no aumento exponencial do proletariado no país, uma vez que a rapidez da expropriação lançava crescentes camadas da população a este posto. O crescimento rápido do capitalismo na Alemanha também estabeleceu uma crise, deixando os trabalhadores à mercê do pauperismo em áreas urbanas e rurais, espantando muitos observadores (SODRÉ, 1983) e levantando fortes debates na sociedade.

Também se faz necessário apontar que esse contexto era bastante hostil aos princípios da Revolução Francesa e o estado prussiano era reacionário, proibindo livros considerados inadequados por suas ideias liberais (SODRÉ, 1983). Este foi o

cenário em que se ergueu o movimento hegeliano de esquerda, o qual serviu para introduzir tanto Marx como Engels no radicalismo filosófico e político. Na constante batalha das ideias, os veículos de imprensa tinham um importante papel. Organizados pelos próprios jovens hegelianos, que em muitas ocasiões se encontravam espalhados pela Europa por causa da perseguição política, estes jornais eram verdadeiras vitrines de ideias. Nas discussões travadas estavam questões sobre a democracia e o papel da ação política, bem como o papel e as tarefas do Estado.

Tanto o artigo de Ruge como o de Marx foram escritos a partir de uma revolta dos tecelões de Langenbielau e Peterswaldau, na região da Silésia, entre os dias 4 e 6 de julho de 1844. Esses trabalhadores estavam submetidos às degradantes condições de vida anteriormente aludidas e em revolta contra essa situação queimaram títulos de propriedade e quebraram máquinas. O levante acabou sendo muito reprimido pelos soldados do rei e acabou por perecer. Contudo, essa luta ultrapassou as fronteiras alemãs e repercutiu internacionalmente como a aparição dos trabalhadores alemães para a luta. Nesse fato a ousadia dos tecelões se mostrou proeminente e contrastou frente à “passividade” da burguesia alemã (LÖWY, 2010). Numa sociedade em que a obediência estava na ordem do dia, o terror contra a revolta dos trabalhadores se expressa sobretudo no uso da força armada (MARX, 1995). Como ganhou relevância internacional, a revolta foi noticiada no jornal francês *La Réforme*, fazendo a história chegar ao prussiano Arnold Ruge, levando-o a escrever seu artigo “O rei da Prússia e a reforma social. De um prussiano”. Ali ele

[...] afirmava que a sociedade alemã, dado seu caráter não-político, isto é, atrasado relativamente ao desenvolvimento burguês, é incapaz de compreender a dimensão universal desse fato singular. Na ótica do prussiano, o intelecto político tem um caráter de universalidade e é precisamente sua falta que faz com que os alemães considerem a revolta dos tecelões como um simples fato qualquer e o rei trate como mero problema administrativo. Por esse mesmo motivo – a falta de intelecto político –, diz Ruge, os trabalhadores alemães também são incapazes de ter uma visão mais ampla do processo social em curso e de suas implicações (TONET, 1995, p. 46).

Em contraposição, Marx — que pessoalmente avançava na elaboração de suas ideias — escreve de modo ácido uma resposta que desmonta o argumento central exposto no artigo de Ruge. Para Tonet (1995), na argumentação de Marx já é

possível identificar as posições que amadurecem posteriormente com seus estudos, evidenciando que ali já estava se estruturando o fundamento metodológico de seu pensamento. Por isso, é possível afirmar que textos da mesma época — *Sobre a Questão Judaica e os Manuscritos Econômico-Filosóficos* — tem uma base teórico-filosófica comum (TONET, 1995).

O ano de 1844 é tido como decisivo na trajetória teórica de Marx, como ele mesmo expressa no prefácio de *Para a Crítica da Economia Política*. Naquele ano, na ocasião da edição de *Introdução à Crítica à filosofia do direito de Hegel*¹⁶, já havia chegado à conclusão de que “[...] a anatomia da sociedade burguesa deve ser procurada na Economia Política” (MARX, 1987, p. 29).

O acúmulo desses conhecimentos possibilitou que Marx defendesse nas *Glosas Críticas* a tese de que a política e o Estado devem ser extintos em uma sociedade socialista, por tornarem-se complexos anacrônicos. O autor demonstra ainda que no transcorrer da história o Estado foi incapaz de resolver a problemática do pauperismo, pois este, a propriedade privada e a divisão social do trabalho no marco do capitalismo têm uma relação fundamental, servindo de impedimento para que o Estado levante contrário aos interesses destes complexos.

Arnold Ruge afirma em seu texto que os alemães em geral, e até mesmo o rei, carecem de intelecto político. Dessa carência decorre a impossibilidade de apreender o cariz universal da revolta dos tecelões silesianos. Para Marx, esse seria o erro metodológico de Ruge, pois, em primeiro lugar, a luta dos tecelões não se dirigia diretamente ao Rei da Prússia, mas sim à burguesia, detentora das máquinas quebradas e dos títulos de posse incendiados. A dura resposta do rei vai muito mais no cumprimento da função de guardião dos interesses dos proprietários privados detida pelo Estado.

Nesse sentido, o antagonismo dos tecelões para com o rei era de tal forma equivocada que Marx afirma que “[...] enquanto homem político, o rei da Prússia tem, na política, o seu antagonista direto no liberalismo. Para o rei, o antagonismo com o proletariado existe tão pouco quanto o rei existe para o proletariado”

¹⁶ Este escrito foi originalmente publicado nos *Anais Franco-Alemães*, em 1844, na cidade de Paris. Na ocasião foram publicados outros trabalhos de Marx, tais como *A questão Judaica* e o *Esboço para uma Crítica da Economia Política*. A primeira e única edição da revista também contava com um texto de Engels, *A Situação da Inglaterra*, encerrando por aí suas atividades devido às profundas divergências entre Marx e Ruge. Contudo, na trajetória dos fundadores do comunismo científico, a revista figura como um marco da passagem de Marx e Engels para uma perspectiva comunista.

(MARX, 1995, p. 70). Nitidamente, o levante dos tecelões silesianos é um embate direto entre a classe explorada e a classe exploradora. Aqui o Estado nada mais é do que um artifício da classe dominante para garantir a continuidade de sua posição de classe proprietária.

Contrapondo minuciosamente os argumentos de Ruge, Marx toma como referência a Inglaterra, uma vez que este seria um país no qual havia intelecto político e, simultaneamente, o país do pauperismo: “[...] a própria palavra (pauperismo) é de origem inglesa. Por isso, o exame da Inglaterra é a experiência mais segura para conhecer-se a relação de um país político com o pauperismo” (MARX, 1995, p. 71). Marx acrescenta ainda à sua justificativa para a análise do caso da Inglaterra o fato de que lá havia uma elaboração científica sobre o assunto, pois temos “[...] a expressão mais clara da interpretação inglesa do pauperismo – referimo-nos sempre à opinião da burguesia inglesa – é a economia política inglesa, isto é, o reflexo científico da situação econômica nacional inglesa” (2010, p. 48).

Desse modo, a administração pública inglesa lidava há tempos com o pauperismo e já acumulava experiência e conhecimentos sobre o assunto. Entretanto, as medidas sempre pareciam ineficazes por mais que houvesse empenho em aprimorá-las. Uma explicação recorrentemente apontada para essa ineficiência persistente girava em torno da política dos partidos. Aquele que estivesse ao leme do Estado seria responsabilizado por seus opositores. Em uma oportunidade eleitoral, talvez esses partidos trocassem de lugar, de modo que cada um passasse a assumir o papel outrora encenado por seu opositor. Assim sendo, ao refletirem sobre suas ações e a de seus opositores frente ao pauperismo, “Nenhum dos partidos encontra a causa na política em geral; ao contrário, cada um deles a encontra na política do partido adversário; porém, ambos os partidos sequer sonham com uma reforma da sociedade” (MARX, 2010b, p. 48).

Os debates burgueses sobre a persistência do pauperismo frente às ações estatais chegaram a outras tantas explicações, sem atingir a raiz da questão; a causa do pauperismo era apontada ora pela falta ou ora pela abundância de assistência social. Até mesmo a existência da lei de assistência aos pobres foi apontada como razão de ser do pauperismo, pois, segundo esse entendimento, os pobres se mantinham em condições degradantes porque a ajuda que recebiam fazia deles acomodados, como se alguém se prestasse a viver de forma desumana à espreita de migalhas. Até mesmo a reprodução dos pobres foi apontada como

motivo, pois tais análises apontavam que estes cresciam em número muito além da capacidade do Estado de destinar recursos para sua assistência, tal como pragas se alastram na lavoura. Por último, a falta de educação também era apontada como razão do pauperismo; no entanto tais análises não apontavam como educar as crianças que tinham fome enquanto deveriam aprender a lição. Em resumo, Marx aponta que

[...] a Inglaterra tentou acabar com o pauperismo primeiramente através da assistência e das medidas administrativas. Em seguida, ela descobriu, no progressivo aumento do pauperismo, não a necessária consequência da indústria moderna, mas antes o resultado do imposto inglês para os pobres. Ela entendeu a miséria universal como uma particularidade da legislação inglesa. Aquilo que, no começo, fazia-se derivar de uma falta de assistência, agora se faz derivar de um excesso de assistência (MARX, 1995, p.77).

Ou seja, uma vez que as medidas estatais foram ineficazes no enfrentamento do pauperismo, a conclusão a que chega a lógica burguesa é de que a assistência aos pobres incentivava a pobreza, quando na realidade essa análise escamoteia a raiz do problema: a grande indústria moderna, marco da consolidação do sistema do capital e da instituição de uma forma de pobreza sem precedentes na história da humanidade. Na realidade, a espantosa pobreza que assolou a Europa nas três primeiras décadas do século XIX era um fenômeno novo, de causas diretamente ligadas à primeira onda industrializante, iniciada na Inglaterra no fim do século anterior. Apesar da diferença entre ricos e pobres ser um fenômeno antigo na sociedade, a dinâmica do capitalismo mostrou-se diferente aos períodos antecedentes, pois “[...] pela primeira vez na história registrada, a pobreza crescia na razão direta em que aumentava a capacidade social de produzir riqueza” (NETTO, 2001, p. 153).

Deste modo, como os analistas burgueses não veem a raiz do pauperismo, chegam à espantosa conclusão de que a persistência da pobreza é culpa dos pobres e, por isso, neles deve ser castigada. Afinal de contas, sendo os pobres os culpados de sua calamidade, seu desalento não deve ser evitado como uma desgraça, mas antes reprimido e punido como crime (MARX, 2010b). Foi exatamente com o castigo da violência que foram tratados os revoltosos tecelões silesianos. A lógica burguesa passou a tratar o pauperismo como objeto de administração, mantendo-o em determinados níveis tidos como aceitáveis, dada a ineficácia da ação política em erradicá-lo. Assim, “[...] essa administração renunciou

estancar a fonte do pauperismo através de meios positivos; ela se contenta em abrir-lhe, com ternura policial, um buraco toda vez que ele transborda para a superfície do país oficial” (MARX, 1995, p. 77). E é com pesar que apontamos a atualidade do método da “ternura policial”, visto que tal metodologia é utilizada pelo Estado quando os reflexos da desigualdade social transbordam para sociedade como um todo. A incapacidade do Estado em compreender a origem dos males sociais ocorre porque

Quanto mais poderoso é o Estado e, portanto, quanto mais político é um país, tanto menos está disposto a procurar no princípio do Estado, portanto, no atual ordenamento da sociedade, do qual o Estado é a expressão ativa, autoconsciente e oficial, o fundamento dos males sociais e a compreender-lhes o princípio geral. O intelecto político é político exatamente na medida em que pensa dentro dos limites da política. Quanto mais agudo ele é, quanto mais vivo, tanto menos é capaz de compreender os males sociais (MARX, 2010b, p. 62).

Mas o fracasso no tratamento político frente ao pauperismo não foi uma exclusividade inglesa, pois na França as medidas políticas também se mostraram inócuas para resolver o problema da crescente miséria da classe trabalhadora e seu intelecto político também não foi capaz de desvendar as causas do pauperismo, visto que “[...] bem longe de descobrir no princípio do Estado a fonte dos males sociais, os heróis da Revolução Francesa descobriram antes nos males sociais a fonte das más condições políticas” (MARX, 2010b, p. 62).

Por isso, em suas reflexões Marx (2010b, p. 62) argumenta que “O princípio da política é a vontade”. Sendo assim, com base no que o autor afirma, podemos compreender que o intelecto político mais aprimorado, mais unilateral e perfeito está fadado à crença da onipotência da vontade. Em consequência, maior é sua impossibilidade de enxergar as limitações materiais e espirituais da vontade, assim como é maior sua incapacidade de desvelar a proveniência dos males sociais.

Outro exemplo francês a que Marx recorre para demonstrar a impossibilidade de saídas políticas para os males sociais refere-se às medidas tomadas pela Convenção¹⁷ e por Napoleão, mesmo estes sendo os representantes máximos da

¹⁷ A Convenção Nacional é considerada a mais notável experiência de assembleia na História do parlamentarismo. Foi instituída em setembro de 1792, quando a França encontrava-se abalada pelos primeiros anos da Revolução, sendo controlada, a princípio, pelos girondinos, cuja política não conseguiu administrar a crise. Meses depois, no segundo semestre de 1793, a França estava em calamidade. Segundo Hobsbawm, em junho daquele ano, “[...] 60 dos 80 departamentos franceses estavam em revolta contra Paris; os exércitos dos príncipes alemães estavam invadindo a França pelo norte e pelo leste; os britânicos atacaram pelo sul e pelo oeste: o país achava-se

energia política (MARX, 1995). Esse exemplo nos serve para constatar a impossibilidade de erradicar o pauperismo por decreto, destaque importante, dado que Ruge questionava-se acerca do motivo do rei da Prússia não determinar a educação de todas as crianças abandonadas.

No entanto, Marx (2010b) explica que seria uma loucura exigir do rei da Prússia algo que nem mesmo a Convenção e Napoleão puderam realizar. No fundo, até mesmo Ruge manifestava descrença na força das ações políticas para solucionar os males sociais, afinal, “[...] as boas palavras e as boas disposições são baratas, o que é caro são a perspicácia e as ações eficazes; nesse caso, elas são muito mais do que caras, estão muito longe da possibilidade de efetivação” (RUGE *apud* MARX, 2010b, p. 63). Ora, com base nas palavras de Marx (2010b), questionamos: quem então deveria se lançar na busca pelo possível, uma vez que tais coisas estão longe da possibilidade de efetivação?

Por fim, Marx nos explica o porquê então nem mesmo Napoleão foi capaz de resolver os males sociais por vias políticas:

Por que Napoleão não ordenou a imediata supressão da mendicância? O mesmo valor tem a pergunta do ‘prussiano’: Por que o rei da Prússia não determina a imediata educação de todas as crianças abandonadas? Sabe o ‘prussiano’ o que o rei deveria determinar? Nada menos que a eliminação do proletariado. Para educar crianças, é preciso alimentá-las e libertá-las da necessidade de trabalhar para viver. Alimentar e educar crianças abandonadas, isto é, alimentar e educar o proletariado que está crescendo, significa eliminar o proletariado e o pauperismo (MARX, 1995, p. 78-79).

Dito isso, Marx estabelece que a administração política é completamente ineficaz para resolver os males sociais, uma vez que intervém na superfície das questões, mantendo intactas suas raízes. Isso se dá pela própria origem do Estado, constituído enquanto instrumento coercitivo que concentra o poder político da sociedade civil no favorecimento da classe dominante, razão pela qual a verdadeira raiz dos males sociais lhe é desconhecida. Em síntese, estamos afirmando que há

desamparado e falido” (HOBSBAWM, 1996, p. 39). O controle de tal situação veio pela união entre jacobinos e *sans-culottes*, que venceram o enfrentamento com os girondinos e se estabeleceram no controle da Convenção — e a esse período Marx faz referência em *Glosas Críticas* —, o que significou para a Revolução um “[...] passo à frente, à esquerda, ganhando uma nova forma política e um novo conteúdo social” (FLORENZANO, 1981, p. 54), convertendo a França numa república democrática. O período da ditadura jacobina é marcado pelo terror que matou 17.000 pessoas em 14 meses e pelas medidas do Comitê de Salvação Pública para tentar resolver a drástica situação social enfrentada pelo país na época. No entanto, a ameaça da guilhotina se mostrou ineficaz para acabar com os males sociais, como bem ironiza Marx, as medidas nesse sentido do Comitê de Salvação Pública não passaram de “[...] uma determinação a mais no mundo” (MARX, 1995, p. 79).

uma relação de dependência ontológica entre Estado e sociedade civil. Como bem coloca Tonet (1995), quando afirmamos a relação de dependência temos como pressuposto que o ser social tem seu fundamento na economia.

É o antagonismo entre as classes que lastreia a existência do Estado, por isso ele é, fundamentalmente, “[...] instrumento de reprodução dos interesses dominantes, portanto, um instrumento de opressão de classe” (TONET, 1995, p. 55). Isso nos permite dizer que a neutralidade do Estado é uma falácia, pois “O executivo no Estado moderno não é senão um comitê para gerir os negócios comuns de toda a classe burguesa” (MARX, ENGELS, 2010, p. 42). Marx é categórico:

[...] frente às consequências que brotam da natureza a-social desta vida civil, dessa propriedade privada, desse comércio, dessa indústria, dessa rapina recíproca das diferentes esferas civis, frente a estas consequências, a impotência é a lei natural do Estado, a impotência é a lei natural da administração. Com efeito, esta dilaceração, esta infâmia, esta escravidão da sociedade civil é o fundamento natural do Estado moderno, assim como a sociedade civil da escravidão era o fundamento no qual se apoiava o Estado antigo (MARX, 1995, p. 81).

Essa constatação ontológica tem significativa consequência: a superação dos males sociais só pode acontecer com a superação de sua raiz, que é a propriedade privada. Com o fim da propriedade privada, as funções do Estado deixam de existir, o que, por sua vez, leva ao definhamento deste complexo social. O Estado é incompatível com a liberdade plena pela via da emancipação humana, visto que é essencialmente um instrumento de repressão — função que adquire diferentes formas ao longo da história. O Estado também não findará por suas próprias mãos, pois “[...] o suicídio é contra a natureza” (MARX, 1995, p. 81). Assim, esse processo de transformação societária deve destruir a força estatal que corresponde necessariamente à força inimiga.

A seguir, discutimos a emancipação política, a emancipação humana, os diferentes horizontes postos por cada uma para a humanidade e os processos de revolução social que desencadeiam cada uma das formas de emancipação.

3.3 A questão da emancipação política, da emancipação humana e seus correspondentes processos revolucionários

Neste ponto do nosso texto tratamos da diferenciação entre a emancipação política e a emancipação humana, discussão considerada bastante importante, pois engloba a cidadania — valor muito estimado em nossa sociedade —, uma vez que “[...] supõe-se que lutar por um mundo cidadão equivaleria a lutar por uma sociedade efetivamente livre e humana” (TONET, 2005, p. 137) De fato, a ideia socialmente difundida diz que gozar a cidadania é o mesmo que ter liberdade plena. Em nome da cidadania são traçadas lutas e guerras. Mas afinal, será mesmo que a cidadania pode ser considerada garantia de plena liberdade? Se não, o que pode garantir tal liberdade?

Quando buscamos no dicionário o significado da palavra *emancipar* encontramos que ela designa o ato de tornar-se independente, libertar-se. Já Chasin (2000) nos explica que emancipar é o ato de reunificar e reintegrar a posse de uma força social que até então se encontrava alienada aos indivíduos e a toda sociedade. Logo, podemos dizer que a emancipação política representa a reunificação e reintegração das forças sociais aos indivíduos, bem como a toda a sociedade. Do mesmo modo, a emancipação humana representa a reunificação e reintegração de posse das forças sociais humanas aos indivíduos e para a sociedade.

Para que fique clara a distinção entre emancipação política e humana, voltaremos à análise de Marx nas *Glosas*. Em seu artigo, que é alvo da crítica de Marx, Ruge atribui um caráter universal à política. Sendo assim, os trabalhadores sofrem um isolamento político desesperador que os teria levado à revolta em busca de cidadania. O prussiano era um democrata, por isso pensava do ponto de vista da política como se este fosse o mais alto patamar a ser atingido pela humanidade. No entanto, a cidadania é uma dimensão da emancipação política e por isso sua existência é um indicativo da continuidade da propriedade privada. Conforme Tonet (2005, p. 139), “[...] a emancipação política é uma dimensão que tem suas origens históricas na passagem do feudalismo ao capitalismo”, sendo então um marco da superação das relações de classe pré-capitalistas.

Como o capitalismo é fundado pela transformação da força de trabalho em uma mercadoria, a relação entre os homens no processo produtivo se converte em uma “[...] *relação de proprietário privado com proprietário privado*” (MARX, 2015, p. 209, grifo dos autores). Tal relação produz necessariamente desigualdade social, visto que, para se realizar, a produção capitalista põe em lados opostos burgueses, donos dos meios de produção, e trabalhadores, cuja única propriedade é sua força

de trabalho. É assim que a riqueza é produzida em nossa sociedade: através da apropriação privada da riqueza que os trabalhadores produzem. Contudo, este ato original da sociedade do capital precisa de certas condições para ocorrer. Em resumo, a compra e venda de força de trabalho pressupõe que os indivíduos sejam livres, iguais e proprietários. Tonet (2005), entretanto, faz a ressalva de que essas três condições não precisam ser plenas: para que haja o ato original da sociedade capitalista os indivíduos devem ser livres, iguais e proprietários do ponto de vista formal. Ou seja, essas três exigências devem ser atendidas

[...] somente na dimensão jurídico-política e nunca na dimensão social. Essa situação é responsável pela divisão da sociedade capitalista em uma dimensão privada e em uma dimensão pública, sendo a primeira a matriz da segunda. O que significa que essa segunda esfera não é indefinidamente aperfeiçoável, mas, pelo contrário, essencialmente limitada. Ser cidadão é ser participante dessa dimensão pública. Portanto, ser cidadão não é ser efetivamente, mas apenas formalmente livre, igual e proprietário (TONET, 2005, p. 140).

Podemos então apontar a emancipação política como uma igualdade do ponto de vista formal, necessária para a efetivar a contratualidade da compra e venda de força de trabalho. Simultaneamente, a emancipação política é uma desigualdade real, dada a continuidade da apropriação privada da riqueza socialmente produzida. Assim, os indivíduos politicamente emancipados podem alcançar muitos direitos no gozo de sua cidadania sem jamais atingir a plena liberdade, pois enquanto buscarmos a cidadania “[...] a desigualdade de raiz jamais será inteiramente eliminada” (TONET, 2005, p. 140). Portanto, o significado oculto das reivindicações por cidadania é, em resumo, a perpetuação do capitalismo e de sua forma de propriedade, pois

[...] o que se está pleiteando, não enquanto desejo abstrato, mas enquanto proposta objetiva, expressa pelo sentido real do conceito de cidadania, é que a vida social continue cindida numa esfera privada e numa esfera pública, o que é o mesmo que pleitear a perpetuação da exploração do homem pelo homem, logo, a eterna escravidão do homem (TONET, s.d., p. 6).

No capitalismo, a divisão do trabalho institui uma “[...] diferença entre a vida de todos os indivíduos enquanto ela é pessoal e na medida em que está subordinada a um ramo qualquer de trabalho e às suas condições” (MARX; ENGELS, 2009, p. 95). A sociedade burguesa, ao organizar-se em classes tornadas

autônomas frente aos sujeitos através da concorrência, cria a diferença entre o indivíduo pessoal (a vida do sujeito ou a dimensão privada) e o indivíduo da classe (a posição do sujeito na divisão social do trabalho ou a dimensão pública). O indivíduo pessoal pode variar sua posição de classe, como o exemplo do capitalista que vive de rendimentos: ele é uma pessoa cuja “[...] personalidade está condicionada e determinada por relações de classe muito bem definidas” (MARX; ENGELS, 2009, p. 95), podendo perder sua posição de classe ao ir à bancarrota, sem que com isso perca sua personalidade. A classe não está incrustada na sua personalidade como algo natural, ela é uma relação concreta do sujeito com o mundo, podendo alterar-se conforme ele tenha ou não a posse dos meios de produção da sociedade.

As sociedades anteriores desconheciam essa relação, pois os indivíduos estavam imersos nas relações de produção vigentes em seu tempo, de modo que o estamento ou tribo ao qual pertenciam se confundia com aquilo que o indivíduo era, visto que não havia mobilidade social. Por isso, “[...] um nobre é sempre um nobre, um *roturier* é sempre um *roturier*, independentemente das suas demais relações, uma qualidade indissociável da sua individualidade” (MARX; ENGELS, 2009, p. 95).

Com isso, podemos compreender que no capitalismo há uma separação entre sociedade civil e Estado — separação esta que faz com que o simples cidadão esteja separado do cidadão do Estado, o que faz com que o cidadão necessite operar uma ruptura essencial consigo mesmo, pois

[...] como *cidadão real*, ele se encontra em uma dupla organização, a *burocrática* – que é uma determinação externa, formal, do Estado transcendente, do poder governamental, que não tangencia o cidadão e a sua realidade independente – a *social*, a organização da sociedade civil. Nesta última, porém, o cidadão se encontra, como *homem privado*, fora do Estado (MARX, 2010a, p. 94-95, grifos autorais).

Dessa forma, o cidadão real do Estado existe na precisa medida em que abandona sua realidade social, refugiando-se em sua individualidade, pois “[...] a atual sociedade civil é o princípio realizado do individualismo” (MARX, 2010a, p. 98). Por isso, Marx (2010d, p. 54) explica que “A emancipação política é a redução do homem, por um lado, a membro da sociedade burguesa, a indivíduo egoísta independente, e, por outro, a cidadão, a pessoa moral”.

Assim, ainda que a emancipação política represente um avanço em comparação às restrições que imperavam na feudalidade e por isso expresse uma forma de liberdade superior à que existia, ela se constitui limitada por nada mover nas estruturas da sociedade, mantendo as raízes da desigualdade social. Por isso, não é a última possibilidade de emancipação para humanidade, ela é de fato a última possibilidade de emancipação dentro da lógica que regulamenta o mundo até aqui, conforme aponta Marx (2009). Sendo assim, a emancipação política representa uma nova forma de escravidão, mas uma escravidão com possibilidades de regulação de seus termos com base no direito. O que a emancipação política indica de fato é a dissolução da sociedade feudal e a instituição da sociedade burguesa que se deu pela revolução política.

A emancipação política é uma dimensão atingida através de uma revolução social com alma política, conforme Marx nos explica nas *Glosas*. Em princípio, foi através de uma revolução desse tipo que se constituiu a sociedade burguesa.

Ela decompôs a sociedade burguesa em seus componentes mais simples, ou seja, nos *indivíduos*, por um lado, e, por outro, nos elementos *materiais* e *espirituais* que compõe o teor vital, a situação burguesa desses indivíduos. Ela desencadeou o espírito político que estava como que fragmentado, decomposto, disperso nos diversos becos sem saída da sociedade feudal; ela o congregou a partir dessa dispersão, depurou-o da sua mistura com a vida burguesa e o constituiu como a esfera do sistema comunitário (MARX, 2010d, p. 52 grifos do autor).

Ou seja, tal processo revolucionário foi o que arrematou a conversão do decadente mundo feudal para o mundo burguês então ascendente. Ela estruturou a sociedade de competidores individuais que temos, convertendo os indivíduos membros da sociedade burguesa — sociedade cujo pressuposto é o Estado político.

A revolução social com alma política opera transformações sociais sem alterar as bases fundamentais da reprodução social. Por isso, muda-se a forma de produzir sem que a propriedade privada deixe de ser o eixo do processo. A emancipação política representa então a dissolução do antigo regime feudal, no qual o sistema político estava alienado de todo povo e concentrado na mão do soberano. A sociedade estruturada dessa forma deixa parcelas da população isoladas em relação à participação da vida política. Sendo assim,

[...] a alma política de uma revolução consiste na tendência das classes politicamente privadas de influência de superar o seu isolamento do Estado

e do poder. O seu ponto de vista é aquele do Estado, de uma totalidade abstrata, que subsiste apenas através da separação da vida real, que é impensável sem o antagonismo organizado entre a ideia geral e a existência individual do homem. Por isso, uma revolução com alma política organiza também, de acordo com a natureza limitada e discorde dessa alma, um círculo dirigente na sociedade às custas da sociedade (MARX, 1995, p. 90).

Justamente uma revolução social com alma política foi o que ocorreu na Revolução Francesa. Na época da Revolução, a burguesia já detinha poder econômico na sociedade, mas é somente com a Revolução de 1789 que rompe seu isolamento político imposto pelas estruturas feudais e se estabelece como classe dirigente da sociedade. Seu ponto de vista é de uma classe com interesses privados e, por isso, de uma totalidade abstrata que repousa sobre a contradição entre as necessidades humanas contra seus interesses individualistas de classe.

Em suma, a cidadania é construída sobre e ao redor da contradição fundamental da sociedade capitalista — ou seja, se estrutura a partir dela — e, por isso, não pode alterar sua essência. A revolução burguesa abriu caminho para que a burguesia se apoderasse do poder político, relegando os trabalhadores ao profundo isolamento. Por essa razão, nas *Glosas Marx* indica que a revolta dos tecelões era direcionada à burguesia e que o isolamento que lhes era imposto é aquele erguido pela exploração capitalista. Sendo assim,

[...] a comunidade da qual o trabalhador está isolado é uma comunidade inteiramente diferente e de uma outra extensão que a comunidade política. Essa comunidade, da qual é separado pelo seu trabalho, é a própria vida, a vida física e espiritual, a moralidade humana, a atividade humana, o prazer humano, a essência humana. A essência humana é a verdadeira comunidade humana. E assim como o desesperado isolamento dela é incomparavelmente mais universal, insuportável, pavoroso e contraditório, do que o isolamento da comunidade política, assim também a supressão desse isolamento e até uma reação parcial, uma revolta contra ele, é tanto mais infinita quanto infinito é o homem em relação ao cidadão e a vida humana em relação a vida política (MARX, 1995, p. 89).

Ou seja, somente a superação do isolamento dos trabalhadores pode instaurar uma sociedade autenticamente humana, o que ocorre somente através da emancipação humana, que se constitui através de uma *revolução política com alma social*. A abertura de um momento revolucionário que desencadeia o processo de transição socialista não pode estruturar-se sem um momento político, pois a derrocada do poder existente e a dissolução das velhas estruturas é um ato político

(MARX, 1995). Contudo, a alma social da revolução transparece na medida em que ela avança em seu propósito de construção de uma nova sociedade.

Parece-nos importante ressaltar que no processo revolucionário à política tem um papel secundário e negativo importantíssimo. Tal papel se justifica, conforme Marx e Engels (2009), porque, em decorrência da formação do Estado, todas as classes que almejam tornar dominantes seus interesses precisam conquistar o poder político. Este é o caminho que o proletariado¹⁸, que almeja a destruição de toda forma de dominação, precisa percorrer. Para Mészáros (2010), os proletários são a classe verdadeiramente apta a realizar a tarefa histórica de emancipar a humanidade de modo universal, pelo fato dela se constituir como uma classe universal. A universalidade de seu caráter a impossibilita de se impor frente à sociedade representando novos interesses particulares, pois como autêntica representante do trabalho ela está diametralmente oposta aos interesses exploratórios e parasitários que advém da classe proprietária.

Desse modo, nas mãos do proletariado o poder que está concentrado no Estado é revertido para a comunidade, em luta pelo fim da exploração do homem pelo homem. À medida que os trabalhadores avançam na construção de uma nova sociedade, absorvendo o poder político que tomaram e estabelecendo relações de produção associadas, o Estado e a política se tornam obsoletos, uma vez que

[...] no seu sentido mais profundo, Estado é energia coletiva, que foi separada da comunidade e posta a serviço de uma parte minoritária dela com o fim de manter a exploração da grande maioria. Ora, a essência do processo de transição consiste, precisamente, na reabsorção, pela maioria da população, dessas energias sociais privatizadas (TONET; NASCIMENTO, 2009, p. 37).

Assim, o processo revolucionário consiste na eliminação do poder da propriedade privada que a política concentra, pois esse poder mantém as condições de sua reprodução. Por essa razão, o momento político da revolução, a tomada do poder, não é suficiente para eliminar as contradições do capital. A tomada do poder é necessária para a quebra do poder da burguesia. Contudo, o que garante o processo de transição é que, a partir da energia coletiva reapropriada no momento político, a humanidade ponha em curso as novas relações de produção, pois estas é que têm o poder de modificar toda a estrutura da sociedade.

¹⁸ De acordo com Lessa e Tonet (2012), o proletariado é o sujeito revolucionário pois a ele cabe a tarefa de produzir toda a riqueza que possibilita a reprodução da sociedade.

Mészáros (2010, p. 167) resgata de Marx a descrição das condições para que haja “[...] a emancipação de todos os indivíduos das forças e determinações esmagadoras a que estão sujeitos”. Nesse sentido, enfatiza que não basta que a classe explorada se emancipe do arbítrio imposto pela classe opressora, posto que se faz necessário que os indivíduos se emancipem da classe a que estão sujeitos e, por conseguinte, da divisão social do trabalho “[...] uma vez que esta contradiz diretamente as condições de auto-realização dos indivíduos como indivíduos” (MÉSZÁROS, 2010, p. 167). Desse modo,

Marx enfatiza que, enquanto os indivíduos estiverem subsumidos a uma classe, eles não possuem uma individualidade verdadeira. Eles só podem se afirmar com ‘indivíduos médios’, mas não como indivíduos que realizam por completo suas potencialidades. Por isso, na concepção de Marx, a realização da verdadeira individualidade implica, necessariamente, não apenas a abolição da divisão do trabalho, mas, simultaneamente, também a abolição do Estado, que só consegue lidar com indivíduos médios (MÉSZÁROS, 2010, p. 167-168).

Assim, a tomada do poder político é parte daquilo que se faz necessário para a derrocada das estruturas do capitalismo, mas como as relações sociais têm como eixo as relações de produção em que se fundamentam, uma proposta revolucionária deve ter como eixo o controle da produção nas mãos dos trabalhadores associados. Isso em curso, a estrutura política perderia sua função social, tornando-se algo tão anacrônico quanto é hoje o machado de pedra na produção. Nesse momento, o processo de dissolução da pré-história da humanidade possibilita o abandono de sua carapaça política, que jaz morta e inútil no novo mundo. Marx caracteriza a alma social da revolução como aquela estabelecida do ponto de vista da totalidade

[...] porque – mesmo que aconteça apenas em um distrito industrial – ela é um protesto do homem contra a vida desumanizada, porque parte do ponto de vista do indivíduo singular real, porque a comunidade, contra cuja separação o indivíduo reage, é a verdadeira comunidade do homem, é a essência humana (MARX, 1995, p. 89).

Essa essência impulsiona a busca da humanidade por outra forma de sociabilidade, imensamente superior, que só pode acontecer com a superação da desumanidade essencial ao capitalismo. É por isso que Tonet (2005) defende que, frente aos limites da emancipação política, devemos almejar a emancipação humana

para sermos plenamente livres. Este estágio, que corresponde ao comunismo, só pode ser alcançado com a constituição de novas relações de produção.

Desse modo, a liberdade substancial só poderia ocorrer com a superação da propriedade privada, visto que é este o entrave que impede a humanidade de ser uma comunidade real. A emancipação humana, o desvencilhar dos indivíduos da mesquinhez do capital, deve ser o horizonte para a humanidade neste momento de crise.

Em nossos tempos estamos na encruzilhada que nos aponta o caminho entre o socialismo ou a barbárie. Diante das desumanidades de nosso tempo, a defesa do socialismo é muito mais que uma opção ideológica, ela é a opção real de um caminho para a humanidade se tornar verdadeiramente humana, uma possibilidade de fazermos do mundo um lugar melhor do ponto de vista social. Entretanto, enquanto o socialismo é ainda apenas uma possibilidade histórica, a barbárie já se encontra solta nas ruas, nos desastres ambientais, se faz presente em todas as mortes banais. A barbárie está na fome dos que são excluídos do desenvolvimento científico e cultural da humanidade. A barbárie está na vida de todos aqueles que tiveram suas potencialidades humanas cerceadas ou até mesmo canceladas por sua condição de classe.

Desta maneira, a perspectiva apontada por Marx — da impossibilidade de soluções políticas para os problemas que assolam a sociedade, assim como a capacidade da alma social da revolução socialista de transpor os limites impostos pelo capital para a humanidade — se faz necessária e urgente. Na contemporaneidade em que a crise do capital nos tem arrastado para a destruição massiva e a revolta contra o “[...] insuportável, pavoroso e contraditório” (MARX, 1995, p. 89) jugo do capital, é uma necessidade de continuidade da própria humanidade como espécie, visto que é demonstrado por catástrofes de caráter humano e ambiental o poder destrutivo e incontrolável do capital. Ele nada mais pode oferecer para humanidade além do aprofundamento de sua destruição, da destruição das condições de vida de todo planeta.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Iniciamos nossas considerações finais com o ponto fundamental do pensamento de Marx, o trabalho enquanto a atividade fundante da realidade social, o que nos leva a afirmar que tudo que é humano tem nessa atividade seu fundamento último. O pensamento marxiano tem como ponto de partida a capacidade humana de produzir seus meios de subsistência e de produção através da transformação da natureza. É por intermédio do trabalho que os homens respondem seus carecimentos organizando na matéria natural o objetivo previamente arquitetado em sua consciência, estabelecendo no mundo natural sua marca social, pois esse ato original altera a natureza criando uma parcela da realidade que só pode existir através da atividade humana.

Ao passo que o trabalho produz a base material sem a qual não se daria a reprodução social, estabelece, simultaneamente, os parâmetros fundamentais para as relações sociais. Ele é o alicerce sobre o qual está ancorada toda a sociedade. Com isso, não queremos dizer que entre a estrutura e a superestrutura há uma identidade, mas apontamos que há uma relação de dependência ineliminável entre o momento fundante, uma determinada forma de organização social do trabalho, e o momento fundado, a sociedade que depende daquela forma de trabalho determinada para se reproduzir.

Com isso, compreendemos que o modo como os homens se organizam para produzir a base material da qual depende sua autoreprodução determina como estará organizada a sociedade. Isso ficou bastante evidente a partir da leitura de Engels, quando nos conduz a compreender que uma produção igualitária tem como resultado uma sociedade igualitária — tal como ocorria com nossos mais longínquos antepassados. Ressaltamos que quando nos remetemos à igualdade social de modo algum estamos aludindo a uma sociedade utópica, na qual não exista diferença entre as individualidades. O que apontamos é que em uma sociedade que se reproduz através de uma forma de trabalho associada, as diferenças entre os indivíduos estão relacionadas àquilo que eles são, não ao que possuem.

A situação se altera na medida em que surge a propriedade privada — tal relação implementa na reprodução social a desigualdade baseada na posse. Desse modo, os indivíduos estão separados na sociedade entre aqueles que produzem a

riqueza social e aqueles que dela se apropriam, ou seja, pela propriedade privada. Estava estabelecida a divisão da sociedade em classes antagônicas e posta a necessidade de complexos ideológicos auxiliares na manutenção dessas relações erguidas sobre uma forma de trabalho desigual: se constitui então a necessidade histórica da política e do Estado. As antigas formações sociais prescindiram de tais complexos, uma vez que seus conflitos internos refletiam o descompasso entre indivíduo e sociedade ou ainda pela diferença entre os indivíduos. Já as sociedades de classe não podem prescindir da mediação política através do Estado, uma vez que seus conflitos são o reflexo de seu antagonismo original, estabelecido pela propriedade privada. Sendo assim, a política e o Estado são indicadores históricos de relações sociais essencialmente desiguais. Isso implica que onde opera administração política estatal na mediação dos conflitos sociais, há propriedade privada.

Desse modo, é uma ilusão esperar que da mediação política estatal venha a solução para os problemas da sociedade surgidos do antagonismo fundamental das classes sociais. Conforme apontado por Marx, a existência da política e do Estado está ancorada na propriedade privada, o que impede tais complexos de serem efetivos no enfrentamento dos males sociais, uma vez que comungam da mesma matriz. Sendo assim, uma resposta positiva para erradicar os males sociais pela mediação da política e do Estado é um atentado direto aos seus próprios fundamentos e atentar contra a própria vida não é natural.

Chegamos então em nossa análise da sociedade capitalista, o que se justifica por ser a sociedade do capital a última forma historicamente possível de uma sociedade baseada no antagonismo de classe. A sociedade do capital é a sociedade na qual os antagonismos ganham formas mais extremas: é a imensa capacidade produtiva coexistente com a extrema pobreza. É a sociedade em que a liberdade é tida como bandeira primordial, quando na realidade a humanidade não é livre, pois a liberdade é um deleite restrito ao capital nesta forma de sociedade.

Cabe aqui pontuar uma dimensão inerente a esta sociedade: a emancipação política. Conforme vimos, a emancipação política é uma dimensão da sociedade do capital que garante a igualdade formal entre os indivíduos. Em suma, a emancipação política indica que as relações feudais foram suplantadas, pois ela garante as condições básicas para compra e venda da força de trabalho, ato original da sociedade capitalista. Sendo assim, por mais que tal dimensão indique avanços

em relação à liberdade existente antes do capitalismo, ela representa uma liberdade limitada, restrita ao âmbito formal, pois sua função é a garantia das condições fundamentais para a reprodução do capital.

É importante ressaltar também que o Estado moderno não é o simples resultado mecânico de uma determinação econômica direta, como nos apresenta a concepção marxista vulgar. Ao contrário, ele foi construído de modo dialético, através de uma necessária interação com a complexa base material do capital. Desse modo, o Estado não só foi ativamente moldado pelos fundamentos econômicos, como também moldou ativamente a reprodução do capital no transcorrer de suas mudanças, o que se deu tanto na fase ascendente como na fase descendente do sistema do capital.

Entretanto, não podemos considerar que o capitalismo é o fim da linha para a humanidade. Com base em nossa investigação, compreendemos que as relações sociais são históricas e, por isso, mutáveis pela ação das classes sociais organizadas. As relações sociais exercem sobre a humanidade pressões e constrangimentos que desembocam em resultados independentes da vontade de seus criadores, mas que podem ser alteradas pela ação humana organizada. Sendo assim, por mais obscurecido que esteja o horizonte, o capital não é um futuro inexorável para a humanidade. A história pode ser reescrita se buscada no horizonte a alternativa posta pela emancipação humana.

A perspectiva da emancipação humana representa a reunificação e reintegração de posse das forças sociais humanas capturadas pelo capital para os indivíduos e para a sociedade. É a instauração de uma comunidade efetivamente humana, na qual suas forças, agora sob seu domínio, trabalham a seu favor, possibilitando um efetivo crescimento humano, tanto em complexidade quanto em profundidade. Sendo assim, ela é uma dimensão incompatível com as sociedades de classe, pois só pode se estabelecer quando as forças produtivas estiverem sob o domínio comunitário.

A emancipação humana só pode ocorrer com a superação do capitalismo, o que depende, por sua vez, de uma revolução que se levante contra a desumanidade da atual sociedade. Como primeiro passo, o processo revolucionário tem um momento político que consiste na tomada do poder, mas tal momento é insuficiente para eliminar as contradições do capital. Ele é necessário para a quebra da dominação burguesa, mas o processo de transição só se instaura quando a força

social reapropriada no momento político é utilizada para estabelecer novas relações de produção associadas, pois são elas que têm o poder de modificar de fato toda a estrutura da sociedade.

REFERÊNCIAS

- ANDRADE, M. A. de. De Marx à Mészáros: a inseparável relação entre Estado e a reprodução Social. *In*: PANIAGO, Maria Cristina Soares. **Marx, Mészáros e o Estado**. São Paulo: Instituto Lukács, 2012. p. 11-27.
- CHASIN, J. **Ensaio Ad Hominem**. São Paulo: Estudos e Edições Ad Hominem, 2000. n. 1, tomo III.
- COSTA, G. M. da. **Serviço Social em debate**: ser social, trabalho e ideologia. Maceió: Edufal, 2011.
- COUTINHO, C. N. **O estruturalismo e a miséria da razão**. São Paulo: Expressão Popular, 2010.
- DIAMOND, J. **Armas, germes e aço**: os destinos das sociedades humanas. 11. ed. Rio de Janeiro: Record, 2009.
- ENGELS, F. Dialética da Natureza. *In*: MARX, K.; ENGELS, F. **Marx e Engels**: obras escolhidas. Rio de Janeiro: Vitória, 1961. p. 251-268.
- ENGELS, F. Sobre o papel do trabalho na transformação do macaco em homem. *In*: ANTUNES, R. (org.). **Dialética do Trabalho**. São Paulo: Expressão Popular, 2009. p. 11-28.
- ENGELS, F. **A origem da família, da propriedade privada e do Estado**. 3. ed. Paulo: Expressão Popular, 2012.
- FLORENZANO, M. **As Revoluções Burguesas**. São Paulo: Brasiliense, 1981.
- HARARI, Y. N. **Sapiens**: uma breve história da humanidade. 25. ed. Porto Alegre: L&PM, 2017.
- HOBBSAWM, E. J. **A Revolução Francesa**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.
- HUBERMAN, L. **História da Riqueza do Homem**: do feudalismo ao século XXI. 22. ed. Rio de Janeiro: LTC, 2011.
- KONDER, L. **Hegel**: a razão quase enlouquecida. Rio de Janeiro: Campus, 1991.
- KONDER, L. **Marx**: vida e obra. 7. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2011.
- LASKI, H. J. **O liberalismo europeu**. São Paulo: Mestre Jou, 1973.
- LEAKEY, R. E. **A evolução da humanidade**. São Paulo: Melhoramentos, 1981.
- LEACOCK, E. B. Introdução à edição estadunidense. *In*: ENGELS, F. **A origem da família, da propriedade privada e do Estado**. 3. ed. Paulo: Expressão Popular, 2012.

LENIN, V. I. **O Estado e a revolução**. 2. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2010.

LESSA, S. **Trabalho e proletariado no capitalismo contemporâneo**. 2. ed. São Paulo: Cortez, 2011.

LESSA, S. **Abaixo a família monogâmica!** São Paulo: Instituto Lukács, 2012a.

LESSA, S. **Mundo dos homens: trabalho e ser social**. São Paulo: Instituto Lukács, 2012b.

LESSA, S. **Para compreender a ontologia de Lukács**. 3. ed. Ijuí: UNIJUÍ, 2012c.

LESSA, S. **Para compreender a ontologia de Lukács**. 4. ed. São Paulo: Instituto Lukács, 2015. Disponível em: <https://sergiolessa.com.br/uploads/7/1/3/3/71338853/paracompreender.pdf>. Acesso em: 22 jan. 2020.

LESSA, S. **LUKÁCS: ética e política**. Maceió: Coletivo Veredas, 2016.

LESSA, S.; TONET, I. **Introdução à filosofia de Marx**. 2. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2011.

LESSA, S.; TONET, Ivo. **Proletariado e sujeito revolucionário**. São Paulo: Instituto Lukács, 2012.

LÖWY, M. **Prefácio de Lutas de Classes na Alemanha**. São Paulo: Boitempo, 2010.

LUKÁCS, G. As bases ontológicas do pensamento e da atividade do homem. *In*: NOGUEIRA, M. A. *et al.* **Temas de Ciências Sociais**, v. 4, p. 1-18, 1978.

LUKÁCS, G. **Para uma ontologia do ser social II**. Trad. Nélio Schneider, Ivo Tonet, Reinaldo Vielmi Fortes. São Paulo: Boitempo, 2013.

MARX, K. ENGELS, F. **A Ideologia Alemã**. São Paulo: Expressão Popular, 2009.

MARX, K. ENGELS, F. **Manifesto Comunista**. ed. rev. São Paulo: Boitempo, 2016.

MARX, Karl. **Formações econômicas pré-capitalistas**. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

MARX, K. Processo de trabalho e processo de valorização. *In*: MARX, K. **O Capital: crítica da economia política**. São Paulo: Abril Cultural, 1983. v. I, tomo 1, p. 149-163.

MARX, K. **O Capital**. São Paulo: Abril Cultural, 1984. v. I, tomo 2.

MARX, K. **Para crítica da economia política**. 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

MARX, K. Glosas críticas marginais ao artigo “O rei da Prússia e a reforma social. De um prussiano”. **Práxis**, Belo Horizonte, n. 5, p. 68-91, 1995.

MARX, K. **Para a questão judaica**. São Paulo: Expressão Popular, 2009.

MARX, K. **Contribuição à crítica da economia política**. 2. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2008.

MARX, K. **Crítica da filosofia do direito de Hegel**. São Paulo: Boitempo, 2010a.

MARX, K. **Glosas críticas marginais ao artigo “O rei da Prússia e a reforma social. De um prussiano”**. São Paulo: Expressão Popular, 2010b.

MARX, K. **O 18 Brumário e Cartas a Kugelmann**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2010c.

MARX, K. **Sobre a questão judaica**. São Paulo: Boitempo, 2010d.

MARX, K. **Crítica do programa de Gotha**. São Paulo: Boitempo, 2012.

MARX, K. **Cadernos de Paris e Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844**. São Paulo: Expressão Popular, 2015.

MÉSZÁROS, I. Os direitos e a emancipação dos indivíduos. *In*: MÉSZÁROS, I. **Filosofia, ideologia e ciência social**. ed. rev. São Paulo: Boitempo, 2010. p. 166-168.

NETTO, J. P. **Capitalismo monopolista e Serviço Social**. São Paulo: Cortez, 2011.

NETTO, L. E. **O conservadorismo clássico**: elementos para caracterização e crítica. São Paulo: Cortez, 2011.

PINHO, L. C.; ALCÂNTARA, N. A natureza da política e do Estado em Marx. *In*: COSTA, G. M.; PIMENTEL, E. **Expressões da questão social em Alagoas**: estudo de aspectos sociais, históricos e econômicos. Maceió: Edufal, 2020. p. 87-107.

SODRÉ, N. W. Marx e a imprensa. *In*: KONDER, L.; FILHO, G. C.; FIGUEIREDO, E. de L. **Por que Marx?** Rio de Janeiro: Graal, 1983. p. 305-333.

TONET, I. Prefácio ao Glosas Críticas... de Marx. **Práxis**, Belo Horizonte, n. 5, p. 45-68, 1995.

TONET, I. Cidadania ou emancipação humana? *In*: TONET, I. **Em defesa do futuro**. Maceió: Edufal, 2005. p. 137-141.

TONET, I.; NASCIMENTO, A. **Descaminhos da esquerda**: da centralidade do trabalho a centralidade da política. São Paulo: Alfa-Ômega, 2009.

TONET, I. **Cidadão ou homem livre?** Disponível em: <http://ivotonet.xp3.biz>. Acesso em: 1 jun. 2021.